

**La imaginación: artífice de la identidad personal en David Hume**

Andrea del Pilar Muñoz Segura

Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Filosofía  
Carrera de Filosofía  
Bogotá D.C., 21 de Febrero de 2011

**La imaginación: artífice de la identidad personal en David Hume**

Andrea del Pilar Muñoz Segura

Trabajo de grado para optar al título de Filósofa

Directora

Ángela Calvo de Saavedra

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Carrera de Filosofía

Bogotá D.C., 21 de Febrero de 2011

## Agradecimientos

A mis padres, hermanas y amada sobrina, por el apoyo, la confianza y la compañía. A mi guía a lo largo de todo este proceso, Ángela Calvo de Saavedra, por su amabilidad, generosidad, paciencia y en especial por la sabiduría que me compartió en cada momento. A todas las personas que han hecho parte de mi vida, las que siguen aún presentes y las que se han ido para siempre. A las múltiples dificultades que se me han presentado, porque sin ellas no habría llegado aquí. Por último y no menos importante, a esa maravillosa fuerza que continuamente me abandona pero que siempre regresa.

# Tabla de Contenidos

<b>Introducción</b>	<b>i</b>
<b>1. Anatomía del entendimiento: el yo como ficción de la imaginación</b>	<b>1</b>
1.1. Percepciones y relaciones: eje de la ciencia de la naturaleza humana	3
1.2. La imaginación, artífice de la identidad personal	10
1.3. Creencias y ficciones.	17
<b>2. Identidad personal en el ámbito del entendimiento o imaginación</b>	<b>36</b>
2.1. Relación filosófica de identidad, origen del problema de la identidad personal	38
2.2. El yo: creencia ineludible	41
2.3. ¿Cómo el espíritu deviene sujeto?	51
2.4. Lo problemático de la identidad personal en el <i>Apéndice al Tratado</i>	54
<b>3. El yo y el otro: identidad personal en el ámbito de las pasiones.</b>	<b>59</b>
3.1. Naturaleza y clasificación de las pasiones	63
3.2. Las pasiones indirectas y la configuración del yo como carácter	68
3.3. Simpatía y carácter.	75
<b>4. Espectadores y agentes: identidad personal en el ámbito moral</b>	<b>87</b>
4.1. Moral del espectador: punto de vista común	91

4.2. El yo como inventor de convenciones: del interés privado al público . . . . .	100
4.3. De espectadores a agentes. . . . .	107
<b>Conclusión . . . . .</b>	<b>.113</b>
<b>Bibliografía . . . . .</b>	<b>121</b>

## Introducción

El *Tratado de la naturaleza humana* es la obra filosófica más importante de David Hume; en ella, como en otras tantas obras de la época, se configura el pensamiento de la Modernidad. El éxito de las ciencias en aquella época llevó a Hume a considerar necesario un desarrollo similar en la filosofía moral, la cual se encontraba bastante desacreditada. Éste es precisamente el proyecto que Hume emprende, ya que encuentra que la filosofía ha desviado su camino y ha olvidado la importancia de la naturaleza humana como eje de toda investigación. Así, considera que “[e]s evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una y otra vía” (*TNH* FD 35, SB XIX, Introducción 4).<sup>1</sup> La naturaleza humana es el tema de investigación, pues Hume piensa que:

[e]n vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de las ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes (*TNH* FD 36, SB XX, Introducción 6)

Esta investigación requiere un método nuevo, el método experimental, que busca desentrañar el modo de operar humano, realizando una anatomía de la mente –del entendimiento y de las pasiones–, basado en la observación detallada de la vida humana en

---

<sup>1</sup> HUME, DAVID. *Tratado de la naturaleza humana*. Edición y traducción de Felix Duque, Madrid: Tecnos, 1988. A lo largo del presente trabajo utilizaremos para todas las citas del *Tratado* esta edición, seguida de la paginación correspondiente a la edición inglesa de Selby-Bigge, HUME, DAVID., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Reprinted from de original edition in three volumes and edited by L.A. SELBY-BIGGE. Oxford at the Clarendon Press, 1888 (repr., 1967). Luego incluiremos la paginación de la edición de David Fate Norton de esta misma obra, HUME, DAVID, *A Treatise of Human Nature*, (2005), Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press. Las citas de las obras de Hume se incluirán en el cuerpo del trabajo de la siguiente manera, (*TNH* FD 35, SB XIX, Introducción 4).

sus quehaceres cotidianos. Con este método Hume no sólo busca construir un nuevo sistema, sino que gracias a él, deslegitima las conclusiones abstrusas y radicales de la metafísica y el racionalismo.

Al terminar su anatomía del entendimiento confronta los argumentos escépticos con el propósito de revisar la validez tanto de las tesis sostenidas en la tradición filosófica como en la ciencia de la naturaleza humana con relación a nuestras creencias más esenciales: la creencia en la causalidad, en el mundo externo y en nuestro propio yo. En esa confrontación surge por primera vez el problema de la identidad personal. El resultado de su examen es un escepticismo moderado, que muestra que nuestro entendimiento es limitado y que las investigaciones filosóficas que realizamos nunca son definitivas ni seguras, lo cual exige excluir la pretensión dogmática en filosofía:

Me doy cuenta de que nada puede ser más antifilosófico que el estar seguro o ser dogmático acerca de asunto alguno; y que incluso si un escepticismo *excesivo* pudiera mantenerse, éste no sería más destructivo para el justo razonamiento y la investigación. Estoy convencido de que cuando los hombres están más seguros y se muestran más arrogantes, están por lo común más equivocados y han dado rienda suelta a la pasión sin esa apropiada deliberación y ponderación que únicamente pueden protegerlos de los mayores absurdos (*IPM* CM 171, 9-95).<sup>2</sup>

Abre así Hume la posibilidad de la pregunta y de la deliberación, descartando toda radicalidad, sea dogmática o escéptica. Esta actitud, sumada al método experimental, hace que toda su investigación esté guiada por la pregunta por el origen, por los principios de la naturaleza humana, de los que resultan nuestros juicios teóricos, morales y estéticos. De la indagación por los modos de operar de las facultades humanas dependerá el progreso en las demás ciencias.

Para Hume, el investigador en tanto hombre, se vuelve objeto de estudio, así cada uno de nosotros asume el rol de investigador, no como observador apartado que contempla las conductas humanas como si le fueran ajenas, sino como quien comparte la naturaleza humana y por tanto, se convierte en protagonista, siendo así su propio objeto de estudio. El escenario de esta ciencia genética que busca causas, es el “teatro del mundo”, ámbito de la vida compartida, en compañía, en comunidad. La vida social es la materia de estudio, donde el observador o, como lo hemos llamado, investigador, es partícipe de esa

---

<sup>2</sup> Siempre que citemos la *Investigación sobre los principios de la moral (IPM)* indicaremos la página de la traducción y edición de Carlos Mellizo y posteriormente la paginación marginal indicando sección y párrafo. Así: (*IPM* CM 171, 9-95).

sociabilidad, en la cual cada experimento es una puesta en escena de una experiencia social. Este investigador –como cualquier ser humano– va construyendo su identidad en la interacción, el roce social y la conversación, actividades que lo van refinando y le van demostrando que su yo no está dado *a priori* sino que, por el contrario, es un hacerse constante, un conocerse por las afecciones que produce en otros y que éstos a su vez le transmiten.

El punto de partida de la investigación humeana de la naturaleza humana son las percepciones –ideas e impresiones– y las relaciones entre ellas, origen de toda creencia. Dentro de las creencias fundamentales –causalidad, mundo externo y yo– esta última es el eje del presente trabajo que indagará por sus orígenes y sus diferentes articulaciones, las que dependen de la perspectiva que se adopte para pensarlo y vivenciarlo, claro está, siempre guiados por la imaginación, la cual, es artífice de la identidad personal desde las tres perspectivas que estudiaremos. Así pues, partiendo del problema de que todos tenemos una idea de nosotros mismos, nace el interés de buscar una noción de identidad personal, su construcción y unidad a lo largo del *Tratado*.

El problema de la identidad personal en la obra de David Hume es un tema recurrente en los estudios especializados. Algunos encuentran el tratamiento que Hume hace de él inconsistente, debido a la insatisfacción que nuestro autor manifiesta en el *Apéndice al Tratado*; otros, a los que nos unimos en el presente estudio, consideran que su concepción de la identidad personal no sólo es coherente sino que se complementa a medida que avanza el *Tratado*. Desde esta lectura es plausible plantear que el problema de la identidad personal le brinda unidad a su principal obra, pues constituye un hilo conector de sentido entre los diferentes principios de la naturaleza humana.

Nuestra investigación por la identidad personal seguirá el orden expositivo de Hume: empezamos con el libro I dedicado al entendimiento, en donde nuestro autor presenta, en el contexto de su confrontación con los argumentos escépticos el problema de la identidad personal (1.4.6), problema que vincula al estudio de las relaciones filosóficas, una de ellas la relación de identidad. A su juicio, la identidad personal requiere de un estudio específico, en virtud de que el tratamiento que se le ha dado en la tradición filosófica ha sido en esencia metafísico y abstruso, respaldado en argumentos insuficientes y dudosos.

Hume considera que en el ámbito del entendimiento no podemos hablar de una idea de yo unitaria de la que seamos íntimamente conscientes –afirmación de la tradición metafísica–; es más, nuestro autor considera que a tal supuesta idea de yo no corresponde ninguna impresión correspondiente que la sustente, de modo que es una ficción de la imaginación. Si bien no tenemos experiencia de nuestro yo, somos capaces de reconocer que éste se da en el tiempo, que es cambiante y que se transforma. Para comprender el carácter problemático de la idea de yo que descubre Hume, dedicamos el primer capítulo a exponer la anatomía del entendimiento humano con la finalidad de entender los elementos que conforman el sistema. Presentamos los fundamentos de su filosofía, a saber, las percepciones, las relaciones entre ellas por obra de la imaginación, elementos fundamentales para entender su planteamiento acerca de la identidad personal. Partimos del origen de las ideas, pasando a explicar la manera en que se relacionan gracias a los principios operatorios de la imaginación, los cuales se manifiestan como una fuerza suave que conduce a la mente de una idea a otra. Aparecen aquí dos elementos decisivos dentro del sistema: la costumbre y la imaginación. La primera hace posible la anticipación del pensamiento, es gestora de la regularidad de nuestros juicios sobre cuestiones de hecho, y por esto, es “guía de la vida humana”; la segunda, pilar de todo el sistema y causa de que nos configuremos como naturaleza humana, desempeña múltiples roles, presentándonos la clave de comprensión de la identidad personal en el ámbito del entendimiento.

En efecto, Hume descubre que el entendimiento no es más que imaginación: “[l]a memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación, o vivacidad de nuestras ideas” (*TNH* FD 373, SB 266, 1.4.7.3). Una vez comprendidos los roles de la imaginación, que como heroína de todo el sistema, tiene como efectos las creencias y ficciones, exploremos su papel en la configuración de nuestra identidad personal como ficción. Allí explicaremos el papel crucial de la relación de causa y efecto, la cual da cuenta de las inferencias que hacemos más allá de lo que nos es dado por los sentidos y la memoria, dando lugar a las creencias, ideas que afectan la mente de manera peculiar, simulando asentimiento. En el conjunto de creencias, Hume destaca algunas, las cuales suelen superar la experiencia inmediata y configuran elementos inevitables, ineludibles, sobre las que edificamos nuestra vida, quizás la más importante, nuestra creencia en el yo. No obstante, el resultado de su investigación es que estas

creencias carecen de fundamentación racional y, en ese sentido, son ficciones de la imaginación. Este aserto no implica considerarlas irracionales o restarles validez, se trata de evidenciar su génesis en los principios rectores de la naturaleza humana: los principios asociativos de la imaginación y la costumbre.

El segundo capítulo expondrá en detalle la teoría de la identidad personal tal como es expuesta en *TNH* 1.4.6, en donde nuestro autor aclara que su interés está en estudiar la identidad personal en lo que “respecta a nuestro pensamiento o imaginación” (*TNH* FD 357, SB 253, 1.4.6.5). Profundizaremos en la discusión que Hume entabla con los metafísicos sobre la concepción de un yo como algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, como algo idéntico y simple. Ante tal situación y con la claridad de que la experiencia no nos brinda una impresión de yo, nuestro autor descubre que tras la supuesta unidad del yo sólo tenemos múltiples percepciones, distintas y separadas, lo cual lo lleva a describir nuestra experiencia de yo como haz de percepciones. En consecuencia, sólo mediante relaciones naturales y filosóficas, llegamos a entendernos como un sistema, como una unidad, esa es la ficción. No obstante, Hume manifiesta su insatisfacción respecto a su teoría de la identidad personal en el *Apéndice al Tratado*, lo cual ha suscitado cierta perplejidad en los comentaristas, sin embargo, aquí brindamos una lectura que propone la unidad del problema de la identidad personal en la obra de David Hume. Si a ello se une que, a partir del libro II Hume se refiere al yo como “conciencia íntima” permanente, parecería sensato considerar toda su teoría de la identidad personal como contradictoria.

En el tercer capítulo nos centramos en el problema de la identidad personal desde el ámbito de las pasiones. En el libro II Hume cambia su perspectiva: si en el libro I ha presentado un yo solitario, un yo incompleto que, limitado por la teoría y por la investigación del entendimiento sobre sí mismo, olvida al sujeto que se da en la práctica y que demanda de las pasiones para verse determinado e individualizado, la visión desde el punto de vista de las pasiones nos presenta una cara complementaria: el yo desde la perspectiva del nosotros que se vivencia en el mundo social compartido. En este contexto la identidad aparece como carácter, noción que individualiza a cada uno de los sujetos y los une con otros. En el libro dedicado a las pasiones Hume habla de yo como conciencia íntima, en el sentido en que tenemos una idea de yo como vivencia siempre presente e

inevitable; no en el sentido metafísico de sustancia simple e idéntica, sino en el sentido de yo como actor social determinado e individualizado por la dinámica de las pasiones. Empezamos estudiando su comprensión de la naturaleza y la clasificación que propone de las pasiones, aporte original de Hume, que configura un importante debate sobre el lugar de la razón frente a ellas. Una vez comprendida la naturaleza, clasificación y supremacía de las pasiones sobre la razón, nos centramos en el estudio de las pasiones indirectas de orgullo (autoestima) y humildad (vergüenza), las cuales posibilitan la configuración de un yo como carácter. Pasamos a examinar una causa determinante de estas pasiones, a saber, la simpatía, principio de comunicación de opiniones y pasiones entre los individuos. Gracias al operar de la simpatía vemos que nuestra identidad no es una construcción personal y solitaria, sino que somos configurados como un carácter –es decir, como algo estable que puede explicar las acciones–, por la imaginación del otro que se relaciona con nosotros y que nuestra imaginación también afecta a los otros, develando así nuestra naturaleza social. La simpatía, al ser recíproca, hace posible que nuestra imaginación construya al otro como un yo estable.

En el cuarto y último capítulo indagaremos por el problema de la identidad personal desde la perspectiva de la moral. Hume sostiene que el carácter es el objeto de la evaluación moral desde el punto de vista del espectador y al mismo tiempo es lo que nos habilita como agentes. Así, a partir de la noción de carácter veremos cómo superamos el egoísmo y adquirimos un punto de vista moral común, que posibilita la conversación e intercambio con otros, así como la intersubjetividad de los juicios morales. Alcanzamos aquí una noción de yo espectador, evaluador moral, noción que se integra a un nosotros, ámbito de la vida en comunidad y de nuestra construcción como individuos. El dispositivo para adoptar este punto de vista común es la simpatía ampliada y corregida mediante la conversación, cuyo efecto es el sentimiento moral general.

Hume centra su investigación moral en la construcción de un sistema intersubjetivo de evaluación estable, compartido y correspondido por todos los hombres, que supera el individuo y el momento, lo cual ha dado lugar a pensar que deja en segundo plano la perspectiva del yo como agente moral, aquel que delibera sobre lo que debe o no hacer. Empero, pensamos que en su tratamiento de las virtudes artificiales, cuyo paradigma es la justicia, Hume brinda elementos significativos para explicar la motivación para ser

virtuoso. Estas virtudes, entendidas como invenciones humanas necesarias, que se convierten en naturales, hacen que la moral humeana deba entenderse como sentimiento e invención, fabricación de convenciones que hacen posible la estabilidad social. De nuevo, en el origen de la aprobación del interés público Hume postula la simpatía, lo cual da unidad al sistema de ética.

Su propuesta es más una invitación que un imperativo a construir un carácter moral, pues en un esquema escéptico sólo puede apelar a la importancia de gozar de la aprobación y el afecto en el mundo social como motivación hacia la virtud. Hume postula una moral civil social.

## Capítulo 1

### **Anatomía del entendimiento humano: el yo como ficción de la imaginación**

El problema de la identidad personal no es ajeno a la reflexión filosófica, en ella, encontramos que el tratamiento dado, en gran medida, es metafísico. Hume presenta su postura en contra de tal tradición e introduce sus argumentos con una actitud escéptica, fundamental para la aplicación del método experimental. En el presente capítulo estudiaremos los elementos que constituyen el sistema propuesto por Hume, desde la perspectiva de la identidad personal en libro I del *Tratado de la naturaleza humana* dedicado al entendimiento, en donde se explican los mecanismos operatorios de la mente, develando el modo de operar humano para así, desde la experiencia y la observación, establecer unas nuevas bases sobre las cuales se pueda construir una nueva ciencia del hombre.

La penúltima sección del libro I se dedica al estudio de la identidad personal. En esta sección la investigación genética sigue siendo protagonista, lo primero que se pregunta nuestro autor, de acuerdo con el principio de la copia, es por la impresión de la que se deriva la idea de yo, sin embargo, “(...) el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia” (*TNH* FD 355, SB 252, 1.4.6.2). En este sentido, podemos afirmar que carecemos de una impresión que nos genere una idea de yo, pues las impresiones son cambiantes y

separables, de acuerdo con el principio de separabilidad, mientras que la idea de yo o persona debe ser invariable e idéntica por toda su duración; adelante profundizaremos en estos dos principios.

Si bien no tenemos experiencia de nuestro yo, reconocemos que éste se da en el tiempo, cambiando y transformándose en forma permanente, pues “no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento” (*TNH* FD 357, SB 253, 1.4.6.4). Entonces, ¿qué conocemos de nosotros mismos?

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. (...) puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento (*TNH* FD 355, SB 252, 1.4.6.3).

Así pues, todo lo que conocemos de nosotros mismos en el ámbito del entendimiento son percepciones y éstas son las únicas habitantes de nuestra mente; ¿qué pasaría si éstas se suprimieran? Al parecer se aniquila el yo, pues éste se da en la dinámica de la percepción. Ahora bien, si las percepciones se encuentran en constante cambio, “¿[q]ué es entonces lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida? (*TNH* FD 357, SB 253, 1.4.6.5). Esta pregunta tiene dos formulaciones, la primera, indaga por nuestra inclinación a asignarle identidad a las sucesiones de percepciones diferentes; la segunda, pregunta por la creencia en un sujeto de inhesión de esas percepciones, el cual debería poseer una existencia invariable y continua a lo largo de su vida y que aún no hemos podido definir. Siguiendo a Jane L. McIntyre,

La distinción que Hume introduce en esta coyuntura, entre la identidad personal “respecto a nuestro pensamiento o imaginación” y la identidad personal “respecto a nuestras pasiones o el interés que nos tomamos por nosotros mismos”, refleja la manera en que Hume ha reconceptualizado el problema de la identidad personal. La teoría de la identidad personal respecto a la imaginación debería explicar nuestra tendencia a suponer – incorrectamente, de acuerdo con Hume – que nosotros “poseemos una invariable e ininterrumpida existencia continua durante todo el curso de nuestra vida” (T 1.4.6.5).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> MCINTYRE, J. “Hume and the Problem of Personal Identity” en, David Fate Norton (Ed), *The Cambridge Companion to Hume*. (2009) Cambridge: Cambridge University Press. (177 - 208) 186. “The distinction Hume introduces at this juncture, between personal identity “as it regards our though or imagination” and personal identity “as it regards our passions or the concern we take in ourselves,” reflects the way in which he

En (TNH 1.4.6) el tema a estudiar es la identidad personal en lo que “respecta a nuestro pensamiento o imaginación” (TNH FD 357, SB 253, 1.4.6.5), dejando para el libro dedicado a las pasiones la investigación de la identidad personal respecto al interés por nosotros mismos; recordemos, sin embargo, la advertencia a los libros I y II que Hume nos hace al empezar el libro I, en donde nos dice con claridad que “[l]os problemas del entendimiento y las pasiones constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos” (TNH FD 31), lo cual nos habla de la unidad que hay entre ambos libros. Ahora bien, nuestro autor ha recibido el problema de la identidad personal como un asunto propio de la metafísica, parafraseando a McIntyre, vemos que este problema pasa a ser un problema filosófico sobre las causas por las que cometemos errores en nuestras creencias particulares, en nuestro caso, la creencia en un sujeto.

Es claro que no contamos con una impresión que genere la idea de yo, sin embargo, es claro también que creemos en tal idea, de ahí que tengamos que investigar la anatomía de la mente y sus mecanismos para comprender el origen de la creencia en un yo o persona en el ámbito del entendimiento, en otras palabras, respecto a nuestro pensamiento o imaginación.

### **1.1. Percepciones y relaciones: eje de la ciencia de la naturaleza humana**

Las percepciones pueden ser impresiones e ideas y se distinguen entre sí por su fuerza y vivacidad. Las distinguimos porque las primeras son sentidas y las segundas pensadas. Las impresiones afectan nuestros sentidos, son más fuertes, vívidas y permiten la formación de las ideas, las cuales juegan en el pensamiento el papel de imágenes que se han reflejado de las impresiones y son más débiles que el original. Las percepciones pueden ser simples o complejas, las primeras no admiten distinción ni son susceptibles de separación; las segundas, son resultado de la combinación de percepciones simples. Podemos entonces hablar de semejanza entre impresiones e ideas complejas, pero no con

---

had reconceptualized the problem of personal identity. A theory of personal identity as it regards the imagination should explain our tendency to suppose – incorrectly, according to Hume – that we are “possest of a invariable and uninterrupted existence thro’ the whole course of our lives (T 1.4.6.5)”

necesidad de copias exactas ya que en todas las operaciones de la mente juega un papel decisivo la imaginación, facultad que altera libremente el orden de las percepciones. Ahora bien, para la mente toda percepción es doble, primero impresiona los sentidos, como una impresión de sensación, y luego tal impresión es reflejada en el pensamiento, como una idea. Esta correspondencia entre impresiones e ideas se conoce como “principio de la copia” y constituye el primer principio de la ciencia de la naturaleza humana, ya que:

[l]as ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las ideas primarias derivan de impresiones, sigue siendo verdad que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones (*TNH* FD 50, SB 7, 1.1.1.11).

Las impresiones pueden ser de sensación o de reflexión; las primeras, también denominadas por Hume como impresiones originales, provienen de los sentidos, proporcionando a la mente datos del mundo externo y “surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales, o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos” (*TNH* FD 387, SB 275, 2.1.1.1). Las segundas, también denominadas impresiones secundarias, proceden de alguna impresión original y de su reflexión se generan las pasiones, pues una vez el alma recibe la idea, genera una nueva “sensación”, producto de la reflexión de la idea antes recibida, que se graba como una nueva impresión. Esto será revisado con detenimiento en el capítulo tres del presente estudio.

[l]a primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas (*TNH*, FD 51, SB 7-8, 1.1.2.1).

Por lo general las ideas son menos vivaces que las impresiones, pero su debilidad es parcial, pues la mente cuenta con mecanismos que las avivan al punto de asemejarlas a las impresiones. Estas últimas, caracterizadas por su fuerza, también pueden llegar a verse disminuidas al punto de ser tenues y débiles como una idea en su estado normal. Gracias a las impresiones, a sus correspondientes ideas y a los mecanismos asociativos de la

imaginación, de los cuales hablaremos más adelante, formamos nociones de las cosas que nos rodean; también hacen posible que asociemos los objetos externos, cotidianos y cambiantes como idénticos, aunque solamos hallar en ellos cambios constantes. Vemos cómo “[u]n niño se hace hombre, y es unas veces grueso y otras delgado, sin perder por ello su identidad” (*TNH* FD 361, SB 257, 1.4.6.12), lo mismo ocurre con los objetos en general, plantas y animales, el tiempo los desgasta, los cambia y a pesar de esas modificaciones, seguimos considerándolos los mismos.

Continuando con la anatomía de la mente, es preciso hablar de las ideas de la memoria y de la imaginación. Las primeras se avivan al punto de adquirir tal fuerza que son intermedias entre una impresión y una idea; son vívidas, fuertes, precisas y fieles a los acontecimientos originales, además, se caracterizan por conservar el orden en el que se presentaron inicialmente. Los recuerdos irrumpen con la misma fuerza de las impresiones originales y son por completo fieles a ellas. Así, “[l]a función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición” (*TNH* FD 53, SB 9, 1.1.4.3). Por su parte, las ideas de la imaginación tienen la capacidad de jugar, uniéndolas y separándolas, de esta manera, “[d]ondequiera que la imaginación perciba una diferencia entre ideas, será capaz de producir fácilmente una separación entre ambas” (*TNH*, FD 54, SB 10, 1.1.4.4), aquí encontramos enunciado el “principio de separabilidad”, el cual queda más claro en (*TNH* 1.1.7), en donde se considera que “[h]emos observado que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación” (*TNH* FD 63, SB 18, 1.1.7.3). Así, toda percepción es distinguible y separable de otra, ya que ese es el modo en que son percibidas por los sentidos, esto explica por qué unimos ideas simples, formando ideas complejas de las cuales no contamos con una impresión.

De los objetos en general tenemos impresiones y por consiguiente formamos ideas, pero, ¿cómo les asignamos identidad si las percepciones que tenemos de ellos son siempre cambiantes? ¿Cómo llegamos a creer en un yo, que carece de toda clase de percepción? Contamos con la noción de diversidad, la cual corresponde a objetos diferentes conectados entre sí por relaciones; a su vez, tenemos la noción de identidad o mismidad, correspondiente a objetos invariables en el tiempo (Cfr. *TNH* FD 357 – 358, SB 253 – 254, 1.4.6.6). El problema fundamental está en que nuestra mente confunde estos objetos, ya

que siente como si fueran idénticos puesto que la acción de la imaginación los hace semejantes. El fácil tránsito del pensamiento sobre las sucesiones de objetos variables se debe a la relación que existe entre ellos, ya que “[I]a relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo” (*TNH* FD 358, SB 254, 1.4.6.6), asignando así, identidad a objetos relacionados. Este error está grabado en el modo de operar de nuestra imaginación, haciendo que nuestra mente cree un principio ininteligible, conector de objetos relacionados, que suprime la discontinuidad haciéndonos fingir la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos, llegando a nociones como alma, yo o sustancia para enmascarar la variación (Cfr. *TNH* FD 359, SB 255, 1.4.6.6), este es pues, “(...) un principio que en sí mismo no tiene cualidades sensibles”.<sup>4</sup>

Ahora bien, si la imaginación tienen la capacidad de distinguir y separar nuestras percepciones a su parecer, ¿por qué las unimos casi siempre de la misma manera?, ¿existe algo que normatice y regule la imaginación? Esta facultad cuenta con unos principios operatorios que la guían y que operan como una fuerza suave, que conducen a la mente de una idea a otra. Estos principios o asociaciones de la imaginación son: semejanza, contigüidad en tiempo y lugar y causa y efecto. “[E]sos principios son los únicos enlaces de nuestros pensamientos, son realmente *para nosotros* el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben en gran medida depender de ellos” (*R* JLT 155, SB 32).<sup>5</sup> También los conocemos como relaciones naturales y explican la forma de operar de toda mente humana a partir de uniones que le son inevitables a nuestra mente, gracias a las cuales, pasamos con facilidad de una idea a otra ya que se produce una unión de las mismas en la imaginación. Sin estas relaciones no sería posible formar ideas complejas, materia de nuestros pensamientos, tampoco nos sería posible atribuir identidad a sucesiones de objetos relacionados. Más adelante estudiaremos cómo estos mecanismos posibilitan tal atribución.

Respecto a la pregunta acerca de lo que regula y normaliza nuestra imaginación, la respuesta está en la costumbre, pues ésta une la imaginación y guía la vida humana,

---

<sup>4</sup> BAXTER, D, “Identity, Continued Existence, and the External World” en, Saul Traiger, *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*. (2006) United Kingdom: Blackwell Publishing Ltda. (114 – 132) 117. “(...) a principle which in itself has no sensible qualities”

<sup>5</sup> Siempre que citemos el *Resumen del Tratado de la naturaleza humana (R)* indicaremos la página de la edición bilingüe de José Luis Tasset y posteriormente la paginación marginal correspondiente a la edición de Selby – Bigge. Así: (*R* JLT 155, SB 32).

haciendo que el pensamiento adquiriera un método propio, por el cual ciertas ideas se asocian con otras en la imaginación, facultad que torna lo semejante igual.

Pero como todo razonamiento concerniente a cuestiones de hecho surge sólo de la costumbre, y la costumbre no puede ser otra cosa que el efecto de percepciones repetidas, que llevemos la costumbre y el razonamiento más allá de las percepciones no podrá ser nunca efecto directo y natural de la repetición y conexión constante, sino que deberá surgir de la cooperación de algún otro principio (...) la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando no se acaben sus objetos, del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso. Hice notar allí que la razón de ello se encuentra en que, luego de considerar varios criterios vagos de igualdad y de corregir unos con otros, pasamos a imaginarnos un criterio tan correcto y exacto de esa relación que ya no se ve sometido al menor error o variación. Es el mismo principio el que nos lleva fácilmente a aceptar la opinión favorable a la existencia de los cuerpos. Los objetos muestran ya una cierta coherencia cuando se manifiestan a nuestros sentidos, pero esta coherencia es mucho mayor y uniforme si suponemos que los objetos tienen una existencia continua (TNH FD 289, SB 198, 1.4.2.21).

Consideremos entonces que la repetición de los eventos forma la costumbre y que esa repetición cambia el sujeto que percibe, pues con cada repetición se imprime en tal individuo mayor seguridad respecto a tal asociación con miras a un evento futuro. Así, el sujeto que percibe cambia, pues la repetición hace que esté dispuesto a realizar tránsitos fáciles entre ideas relacionadas y que cuando presencie un evento, se anticipe a asociarlo con su acompañante habitual.<sup>6</sup>

El yo cambia con la costumbre pues con cada experiencia surge algo nuevo en el espíritu que contempla, “como una subjetividad originaria que debe entrar necesariamente en su constitución”.<sup>7</sup> Subjetividad que gracias a la imaginación, configura un operar del pensamiento y de la naturaleza humana misma, formada mediante una ficción. La costumbre se empeña en extender las impresiones pasadas para anticiparlas en el futuro cuando una idea relacionada aparece a los sentidos o a la memoria. Ahora bien, sabemos que las ideas complejas se forman gracias a las relaciones naturales y que las primeras “son normalmente el objeto de nuestros pensamientos y razonamientos” (TNH FD 57, SB 13, 1.1.4.7), y se dividen en relaciones, modos y sustancias. Necesitamos estudiar las relaciones filosóficas porque éstas condicionan a las ideas y en este sentido, el problema de la constitución del sujeto, de la manera en que lo formula el empirismo, depende de ellas.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr. DELEUZE, G, *Diferencia y repetición*. (2002) Buenos Aires: Amorrortu. 119

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Cfr. DELEUZE, G, *Empirismo y subjetividad*. (1977) Barcelona: Granica. 108

Las relaciones filosóficas son: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción de cantidad y número, grados de cualidad, contrariedad y causalidad. Estas relaciones son las cualidades que hacen que las ideas admitan comparación, incluso cuando comparamos ideas arbitrarias.

Las relaciones son un efecto de los principios de asociación. Y estos principios mismos dan una constancia al espíritu, lo naturalizan. Parece que cada uno de ellos se dirige de modo particular a un aspecto del espíritu: la contigüidad, a los sentidos; la causalidad, al tiempo; y la semejanza, a la imaginación. Su punto común es el de designar una cualidad que conduce *naturalmente* al espíritu de una idea a otra.<sup>9</sup>

Vemos así que una cosa son las relaciones naturales y otra las relaciones filosóficas, las cuales son efecto de las primeras. “Los principios de la naturaleza humana, los principios de asociación, son la condición necesaria de las relaciones... En rigor, la asociación no basta para explicar las relaciones. Sólo las posibilita”.<sup>10</sup> Así, Deleuze afirma que “Hume denomina relación natural lo que la asociación explica, y relación filosófica lo que ésta no alcanza a explicar”.<sup>11</sup> Una vez son posibles las relaciones filosóficas, Hume las clasifica en dos grupos, el primero se caracteriza porque sus relaciones son el “fundamento de las ciencias” (TNH FD 131, SB 73, 1.3.2.1) pues “dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí” (TNH FD 127, SB 69, 1.3.1.1), por tanto, estas relaciones son objeto de conocimiento y certeza.<sup>12</sup> En el segundo grupo de relaciones filosóficas encontramos, identidad, situaciones en tiempo y lugar y causalidad. Estas relaciones no dependen de la idea, pueden estar ausentes o presentes aunque *esa idea* continúe siendo la misma (Cfr. TNH FD 132, SB 74, 1.3.2.1). Gracias a esta clase de relaciones filosóficas podemos llegar a considerar las sucesiones de objetos relacionados como lo mismo, pues como lo mencionamos, sus partes están conectadas entre sí por alguna de las relaciones naturales o principios operatorios de la imaginación, sin embargo, “para descubrir los principios de esta asociación debemos hallar las relaciones que mantienen las ideas entre sí cuando la presencia de una de ellas introduce naturalmente a la otra en la mente”.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> DELEUZE, G, *Empirismo y subjetividad. Op. Cit.*, 110.

<sup>10</sup> *Ibid.* 111.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Las relaciones clasificadas en este primer grupo son: semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones de cantidad.

<sup>13</sup> STROUD, B, *Hume*. (1986). México D.F.: Universidad nacional autónoma de México. 59

Entonces, la identidad es “simplemente una cualidad que le atribuimos (a las percepciones) en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas” (*TNH* FD 365, SB 260, 1.4.6.16). Sólo las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad pueden dar a las ideas esa unión en la imaginación, ya que son,

[L]os principios de unión en el mundo ideal, y sin ellos todo objeto distinto es separable por la mente y puede ser considerado separadamente, de modo que no parece tener más conexión con otro objeto que si ambos estuvieran separados por la más grande distancia y diferenciación. La identidad depende, pues, de alguna de estas tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad (*TNH* FD 365, SB 260, 1.4.6.16).

Necesitamos conocer el poder de la imaginación en la mente humana para estudiar estas relaciones a profundidad y determinar gracias a cuál de ellas debemos el curso ininterrumpido de nuestros pensamientos y así, dar identidad a esa sucesión de percepciones que llamamos yo; empero, antes de entrar en el tema de la imaginación, es preciso que revisemos la proveniencia del yo como resultado del enmascaramiento de lo variable y discontinuo, dado gracias a una ficción producida por la imaginación. Esta ficción genera un principio que permanece invariable e ininterrumpido a través de los cambios,<sup>14</sup> invención a la cual le damos el nombre de yo o persona. Annette Baier resalta dos aspectos que al parecer son de interés central para Hume respecto a las ficciones. En primer lugar, el supuesto de que cuando nuestra atención sobre un objeto es interrumpida, la existencia de este objeto no se pierde o interrumpe de inmediato; y en segundo lugar, la suposición de que algunas secuencias de nuestro estado mental, al ser cambiantes de una forma razonable y coherente, nos llevan a pensar que tales variaciones son propias de una cosa permanente, como un yo. De esta manera cada uno de nosotros cuenta con una mente que se da en el tiempo y esta duración nos sirve de argumento suficiente para saber que está sujeta a cambios. Aclara Baier que el hecho de que nuestro autor llame a estas suposiciones ficciones, no significa que sean falsas, sólo que no son susceptibles de verificación ni demostración.<sup>15</sup> Así pues, las ficciones no son sólo unificadoras de las variadas percepciones que tenemos de los objetos, sino que configuran nuestro yo, pues son:

(...) historias posibles que nos narramos para organizar nuestra experiencia, para “conferirles una regularidad mayor que la observada en nuestras meras percepciones” (T. 197). Las

---

<sup>14</sup> Cfr. STROUD, B, *Op. Cit.* 176

<sup>15</sup> Cfr. BAIER, A, *A Progres of Sentiments.* (1991) Cambridge.: Harvard University Press. 103

ficciones estructuran nuestra versión de nosotros mismos y de nuestro entorno, haciendo de ambos, algo “real y duradero” (ibid.).<sup>16</sup>

La propuesta de un yo o subjetividad narrativa será nuestra posición a defender en la tarea de construir la identidad personal dentro del ámbito del entendimiento. Hasta ahora hemos descubierto cómo, según la teoría de las ideas, la mente es un haz de percepciones, las cuales se relacionan de una manera uniforme. Dimos también un paso más en nuestra indagación por la identidad personal, centrándonos en la inclinación natural de nuestra imaginación a asignar identidad a objetos relacionados. Pasamos ahora a estudiar el poder de la imaginación dentro de la construcción de una creencia en la identidad personal y la manera en que los mecanismos asociativos de esta facultad cooperan en tal construcción.

## 1.2. La imaginación, artífice de la identidad personal

Esta facultad es sin duda la protagonista de todo el *Tratado*, sin embargo, plantea varias dificultades ya que a lo largo de la obra nuestro autor se refiere a ella en varios sentidos.

(...) parece que el término imaginación se usa normalmente en dos sentidos diferentes; y aunque nada haya más contrario a la verdadera filosofía que esta imprecisión, sin embargo en los razonamientos siguientes me he visto obligado a incurrir en tal imprecisión. Cuando opongo la imaginación a la memoria, me refiero a la facultad por la que formamos nuestras ideas más débiles. Cuando la opongo a la razón me refiero a la misma facultad, sólo que excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probables. Y cuando no la opongo a ninguna de estas facultades, puede tomarse indiferentemente en el sentido más amplio o en el más restringido; o, al menos, el contexto explicará suficientemente su sentido (*TNH* FD 233, SB117, nota al pie, 1.3.9.19).

Sobre la importancia de la imaginación en la filosofía de Hume y sobre los distintos usos dados a este término en el *Tratado* se ha escrito mucho, sin embargo, Mary Banwart en su obra *Hume's Imagination*, realiza una detallada clasificación de esta facultad, la cual podemos anticiparnos a denunciar como causa de la naturaleza humana. Siguiendo su

---

<sup>16</sup> Ibid. 103 y 104 “(...) plausible stories we tell ourselves to organize our experience, to “bestow on the objects a greater regularity than what is observ’d in our mere perceptions” (T. 197). Fictions structure our version of ourselves and our environment, making both us and it “real and durable” (Ibid.)”

exposición, hablaremos de los distintos roles de la imaginación, en el sentido de un catálogo de actividades que esta facultad está dispuesta a desempeñar, en otras palabras, distintas caras de un mismo poder sumamente generoso.

Una primera actividad es la reproductiva, considerada como la más básica pues consiste en dos movimientos relacionados, copiar las impresiones en ideas y revivir estas últimas al punto de las primeras. La primera actividad hace referencia al principio de la copia, donde la imaginación genera un reflejo más débil de la impresión que afecta nuestros sentidos. La segunda actividad consiste en hacer que las ideas, copias de las impresiones, sean reavivadas al punto de alcanzar la fuerza de una impresión original gracias a la costumbre.

Hay que aclarar que antes hemos hablado de las ideas de la imaginación como ideas que pueden unirse y separarse sin responder a un orden específico y sin que sea necesario depender de la experiencia; podríamos decir que hemos calificado a estas ideas con un tinte más fantástico que real, pues gracias a la imaginación las unimos a capricho propio. Este rol reproductivo enriquece el concepto que teníamos de las ideas de la imaginación, incluyendo dentro de éstas, las ideas que son revividas gracias a experiencias pasadas por la relación de semejanza y debido a la acción de la costumbre. Este particular hábito de la mente, relaciona ideas con ayuda de la imaginación sin precisar esfuerzos de la memoria. La imaginación reproductiva responde sin duda ante la costumbre, pero es guiada e influenciada también por el lenguaje,

Después de que hemos adquirido el hábito de unir ideas individuales bajo un término general a partir de la exposición repetida a objetos particulares de los sentidos, la imaginación es capaz de un nuevo acto de reproducción. Al oír el nombre (término general), la imaginación puede reproducir imágenes relacionadas sugeridas por la imaginación y el hábito de revivirles cuando hemos escuchado el nombre asociado con la circunstancia presente.<sup>17</sup>

La imaginación se anticipa a reproducir ideas, las cuales llegan a la mente gracias a los nombres que por hábito hemos relacionado con ideas que nos son presentes en un momento dado. En este sentido reproductivo podemos asumir a la imaginación como un proceso

---

<sup>17</sup> BANWART, M., *Hume's Imagination*, New York: Peter Lang Publishing. (1994) 21 "After we have acquired the habit of bringing individual ideas under a general term from repeated exposure to particular objects of sense, imagination is capable of a further act of reproduction. On hearing the name (the general term), imagination can reproduce related images suggested by the image habit revives when we first hear the name associated with the present circumstances."

pasivo y mecánico, por completo determinado por objetos que se presentan a nuestros sentidos y por la costumbre.

El segundo rol que Banwart nos presenta es el de imaginación como ficción. Aquí se le atribuye la capacidad de referirse de una colección de percepciones como una unidad. “En este caso la imaginación no reproduce simplemente una idea mediante la copia de una impresión de sensación anterior”<sup>18</sup>, sino que, por el contrario, produce una idea de unidad, coherencia o continuidad, con la finalidad de evitar las interrupciones de la experiencia. En este rol, encontramos que la imaginación está determinada por la relación de causa y efecto, ya que se refiere a nuestra habilidad de darle continuidad a las experiencias que son cambiantes, con la intención de llenar los vacíos entre nuestras percepciones, sustituyéndolos con objetos relacionados por semejanza. “En este rol de la imaginación como ficción, simplemente “reemplazamos” impresiones de los sentidos con ideas simbólicas, o ideas sucesivas y semejantes con la idea de una ininterrumpida unidad.”<sup>19</sup> La imaginación como ficción será para efectos de nuestra investigación, esencial, pues una de las ficciones propias de la naturaleza humana es la del yo o persona. Por su parte, las ficciones son consideradas por Annette Baier como:

(...) historias posibles que nos narramos para organizar nuestra experiencia, para “conferirles una regularidad mayor que la observada en nuestras meras percepciones” (T. 197). Las ficciones estructuran nuestra versión de nosotros mismos y de nuestro entorno, haciendo de ambos, algo “real y duradero” (ibid.).<sup>20</sup>

Éstas también nos permiten crear, a partir de las percepciones, un sistema que va más allá de lo que conocemos como verdadero, siendo entonces anclaje del conocimiento que tenemos de los hechos, procurando una fácil percepción de la totalidad. La ficción se caracteriza por la eliminación de la interrupción de las percepciones y el disfraz de la

---

<sup>18</sup> Ibid. 22 “In this case imagination does not merely reproduce an idea by copying a preceding impression of sensation”

<sup>19</sup> Ibid. 23. “In its fictional role, it simply “replaces” sensory impressions with symbolic ideas, or successive resembling ideas with the idea of an uninterrupted unit.”

<sup>20</sup> BAIER, *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 103 y 104 “(...) plausible stories we tell ourselves to organize our experience, to “bestow on the objects a greater regularity than what is observ’d in our mere perceptions” (T. 197). Fictions structure our version of ourselves and our environment, making both us and it “real and durable” (Ibid.)”

variación de las mismas; aunque las llamemos suposiciones, no queremos decir que son falsas, sólo que no son susceptibles de verificación ni demostración.<sup>21</sup>

El tercer rol es el asociativo o unificador. Resulta un poco engañoso este rol pues no nos sugiere la idea contraria de separar ideas en donde la imaginación observe diferencias, sin embargo, también es función de este rol separar ideas, reordenarlas y unir las de acuerdo a los tres principios generales de asociación, a saber, semejanza, contigüidad en tiempo y espacio y la relación de causa y efecto. Tanto en este rol como en los dos anteriores la imaginación se ve determinada, o al menos limitada, por la costumbre y el hábito.

Un cuarto y último rol es la imaginación como fantasía. Aquí, “imaginación y memoria son contrastadas con la finalidad de acentuar la diferencia entre recordar e inventar una idea. La imaginación como fantasía es libre del gobierno de las relaciones causales. Estas reproducciones son gobernadas sólo por la contigüidad o semejanza de las ideas”.<sup>22</sup> La fantasía es libre de separar irresponsablemente ideas complejas y reunir las a su gusto; por su parte, la memoria debe mantener sus ideas en orden. A simple vista podríamos pensar que hay una gran cercanía entre los roles de la imaginación como ficción y como fantasía. Sin embargo, en la ficción es determinante la relación de causa y efecto, mientras que en la fantasía hay una mayor libertad respecto a los principios operatorios, y si llegara a depender de alguno de ellos, sería de la semejanza y la contigüidad.

Fantasía y ficción como roles de la imaginación son distinguidos por Hume en términos de regularidad y utilidad. Las ideas de la ficción surgen de los principios de la imaginación “que son permanentes, irresistibles, y universales; así como la transición habitual de causas y efectos, y de efectos a causas.” Las ideas de la fantasía surgen de principios caprichosos “que son cambiantes, débiles e irregulares”.<sup>23</sup>

Ahora podemos dimensionar el papel que desempeña la imaginación en la filosofía humeana y la manera en que está determinada por la costumbre y el hábito; sin esta facultad las operaciones de la mente serían imposibles y gracias a ella alcanzamos la subjetividad, devenimos naturaleza humana. Así, afirmamos con Banwart que:

---

<sup>21</sup> Cfr. BAIER, *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 104.

<sup>22</sup> BANWART, *Op. Cit.*, 24. “imagination and memory are contrasted in order to emphasize the difference between recalling and make up an idea. Imagination as fancy is free from the governance of causal relations. Its reproductions are governed only by the contiguity or resemblance of ideas.”

<sup>23</sup> Ibid. 24, “The fanciful and fictional roles of imagination are distinguished by Hume in terms of their regularity and usefulness. Fictional ideas arise from principles of imagination “which are permanent, irresistible, and universal; such as the customary transition from causes and effects, and from effects to causes.” Fanciful ideas arise from whimsical principles “which are changeable, weak, and irregular.””

Nosotros tenemos una facultad del entendimiento – la imaginación – que se manifiesta de varias maneras. Atribuimos a esta facultad diferentes nombres para indicar el énfasis particular que se le atribuye en la relación de ideas. Dependiendo de qué principios de asociación la imaginación está empleando y elementos de la experiencia a los que está atendiendo, la llamamos fantasía, percepción, memoria, simpatía, gusto, razón o entendimiento. La imaginación no es una capacidad que solo algunas personas tienen (por ejemplo, poetas, amantes, y lunáticos).<sup>24</sup>

Empezamos a entrar en el ámbito de las pasiones, pues el poder de la imaginación también las cubre, extendiéndose incluso, a las apreciaciones estéticas, éticas y morales. Continuaremos tendiendo puentes entre ambos libros, para poder reforzar y demostrar a cabalidad la advertencia de nuestro autor, dado que estamos estudiando una sola cadena de razonamientos.

Todas las actividades de la mente dependen de las diferentes cualidades de la imaginación. Esta facultad, aunque guiada por la costumbre, no se limita a reproducir, separar, reordenar ideas, o facilitar el tránsito entre las mismas; está en capacidad de permitirnos toda clase de reflexiones, crear pensamientos, e incluso nos da la posibilidad de adquirir nuevos hábitos y corregir los ya adquiridos. Hablamos entonces de seres humanos creativos, y por lo tanto de una naturaleza humana contingente.

Vemos ahora que la facultad de la imaginación y sus diferentes caracterizaciones configuran la naturaleza humana tal cual es, siendo decisiva en la construcción de creencias y sentimientos. En este segundo numeral enriquecimos y ampliamos nuestra noción de imaginación, para poder plantear con más luces, la pregunta por la noción de identidad. Ahora sabemos con mejores argumentos cómo la idea que tenemos del yo es producto de una ficción, la cual, junto con la creencia, forman los principales efectos de la imaginación. Ya veremos más adelante en qué se diferencian estos dos efectos y el operar de la ficción en el campo de la identidad. Por el momento es preciso revisar, a la luz del infinito poder de la imaginación, las relaciones que nos hacen posible cualquier atribución de identidad.

---

<sup>24</sup> Ibid. 30 “We have one faculty of understanding – imagination – which manifests itself in a variety of ways. We attach different names to each of them in order to indicate the particular emphasis being placed on the relation of ideas. We call it fancy, or perception, or memory, or sympathy, or taste, or reason or understanding depending on which principles of association imagination is employing and to what elements of experience it is attending. Imagination is not a capacity only some people have (namely, poets, lovers, and lunatics).”

La identidad depende, pues, de alguna de estas tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Y como la esencia misma de estas relaciones consiste en que producen una transición fácil de ideas, se sigue que nuestras nociones de identidad personal provienen íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí (*TNH* FD 365, SB 260, 1.4.6.16).

Estudiaremos ahora las relaciones de semejanza y causalidad, dejando de lado la relación de contigüidad pues, según Deleuze, esta relación se dirige a los sentidos, campo que por el momento no trataremos más, ya que lo que nos interesa es ver las conexiones que se dan, gracias a las relaciones y a la imaginación, en la mente humana.

De las tres relaciones de asociación de ideas, sólo dos, semejanza y causalidad, cuentan con un papel en la creación de la ficción de la identidad de un ser dado en el tiempo. La memoria está involucrada en ambas asociaciones. Dentro del flujo y la variación de la experiencia continua, la mayoría de la gente conserva recuerdos de pensamientos y experiencias pasadas. Dado que los recuerdos se asemejan a las percepciones que los causan, la existencia de éstos crea numerosos vínculos de semejanza dentro de la sucesión de percepciones que constituyen una mente en el tiempo.<sup>25</sup>

Sabemos bien que el entendimiento nunca observa conexiones entre objetos, de esta manera la atribución de identidad no depende de las percepciones ni de las uniones dadas entre sí, sino que es “una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación” (*TNH* FD 365, SB 260, 1.4.6.16). Pensamos en nosotros como una misma persona, y sentimos inquietud por partes distantes de nuestra vida, sin implicar que nuestra memoria abarque cada uno de los sucesos vividos en el pasado. Parafraseando a McIntyre, la semejanza es uno de los principios, gracias a los cuales, asociamos percepciones diferentes o distantes en el tiempo pero relacionadas con una impresión presente; por consiguiente, la idea de identidad se vuelve una conexión en la imaginación debido a la experiencia de la sucesión de objetos relacionados, y así, atribuimos identidad a estas secuencias.<sup>26</sup> La memoria cumple con la función de añadir recuerdos de experiencias pasadas al haz de percepciones que constituye una persona. Estos recuerdos, sumados a las percepciones del haz, facilitan el paso de la imaginación ya que aumenta el grado de

---

<sup>25</sup> MCINTYRE, J., “Hume and the Problem of Personal Identity”, *Op. Cit.*, 189 “Of the three relations that associate ideas, only two, resemblance and causation, have a role in creating the fiction of the self’s identity over time. Memory is involved in both of these associations. Within the flux and variation of continuing experience, most people retain memories of past thoughts and experiences. Since memories resemble the perceptions that caused them, the existence of memories creates numerous links of resemblance within the succession of perceptions that constitutes a mind over time.”

<sup>26</sup> Cfr. MCINTYRE, J., “Hume and the Problem of Personal Identity”, *Op. Cit.* 187ss

semejanza entre las percepciones, facilitando el tránsito entre las mismas. Empero, hay partes de nuestro pasado que no recordamos y es entonces preciso que haya algo en la mente que permita pensar que esas percepciones olvidadas siguen haciendo parte de nuestro yo. En este punto se genera la ficción del yo, ficción que se desempeña como un principio ininteligible y suprime las discontinuidades de nuestra experiencia.

¿Hasta qué punto depende esta ficción de los recuerdos de experiencias pasadas? La memoria “es solo una de muchas relaciones causales que conectan las percepciones de la mente”,<sup>27</sup> más aún, “[s]i no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona” (*TNH* FD 368, SB 262, 1.4.6.20). No podemos tener idea de nosotros mismos como una serie causal de percepciones relacionadas sin la memoria y sin embargo, “una vez tenemos esta idea, extendemos nuestra idea de identidad a nuestra historia completa, recordémosla o no”.<sup>28</sup> En este sentido la función de la memoria es la de descubrir la identidad personal, “al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones” (*TNH* FD 369, SB 263, 1.4.6.20). Así, las relaciones complejas de semejanza y causalidad conectan las percepciones en el tiempo y esto explica nuestra tendencia natural de hablar sobre el ser y atribuirle a éste identidad, aún cuando no tenga nada de invariable e ininterrumpido.<sup>29</sup>

Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han existido (*TNH* FD 368, SB 262, 1.4.6.20).

Podemos ahora señalar que “la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras” (*TNH* FD 367, SB 261, 1.4.6.19). En este orden de ideas es necesario pues que estudiemos con detenimiento la relación de causalidad y su incidencia en la creencia en un yo.

---

<sup>27</sup> Ibid. 189 “is only one of many causal relations that connect the perceptions of the mind”

<sup>28</sup> Ibid. “ones we have this idea, we extend the idea of our identity to our entire causal history, whether remembered or not”

<sup>29</sup> Cfr. Ibid. 190

### 1.3. Creencias y ficciones

Los objetos de la razón o investigación humana pueden dividirse en dos grupos: relaciones de ideas (razonamientos matemáticos o demostrativos) o cuestiones de hecho (razonamientos probables) (Cfr. *ICH* JSO 48, SB 26);<sup>30</sup> entendemos por las últimas los juicios derivados de nuestra experiencia y su conjunción constante, por ejemplo, afirmar que el sol saldrá de nuevo mañana o que un individuo cualquiera es el mismo con el paso de los días. El presente numeral seguirá a Hume en su estudio sobre el segundo objeto de investigación y razonamiento humano, tema que como señala Leibnitz, ha sido poco investigado y de gran importancia en la vida y acción humana.

El celebrado *señor Leibnitz* ha señalado como un defecto en los sistemas comunes de lógica, que resultan muy prolijos en su explicación de las operaciones que realiza el entendimiento al construir las demostraciones, pero son muy parcos cuando se ocupan de la probabilidad y esas otras medidas de la evidencia de las que la vida y la acción dependen por completo, y que actúan como nuestras guías incluso en muchas de nuestras especulaciones filosóficas (*R JLT* 119, SB 8).

La probabilidad hace parte del estudio de la mente humana y de acuerdo con Leibnitz, consideramos su estudio necesario, porque “entender el trabajo de la mente es la llave para entender todo lo demás”.<sup>31</sup> Así pues, “[t]odas las clases de razonamientos no consisten sino en una *comparación* y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí” (*TNH* FD 132, SB 74, 1.3.2.2). Si comparamos dos objetos presentes a nuestros sentidos no estamos hablando de razonamiento sino de percepción, por tanto, debemos delimitar los razonamientos a los juicios que sobrepasan la experiencia inmediata. En este sentido, la única clase de comparación o descubrimiento tendría que estar ligada a la relación de causa y efecto ya que “[s]ólo la *causalidad* produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción” (*Ibid.*), además de ser la única relación “que puede ser llevada

---

<sup>30</sup> Siempre que citemos la *Investigación sobre el conocimiento humano (ICH)* indicaremos la página de la traducción de Jaime de Salas Ortueta y posteriormente la paginación marginal correspondiente a la edición de Selby – Bigge. Así: (*ICH* JSO 48, SB 26)

<sup>31</sup> BIRO, J., “Hume’s new science of the mind” en, David Fate Norton (Ed), *The Cambridge Companion to Hume*, (1994), Cambridge: Cambridge University Press. 33 “[U]nderstanding the working of the mind is the key to understanding everything else.”

más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir” (*TNH* FD132, SB 74, 1.3.2.2). Así pues, “[t]odos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos” (*ICH* JSO 49, SB 27).<sup>32</sup> Esto se debe a que “solo las inferencias causales establecidas mediante nuestra observación de la constante conjunción de ideas, proporcionan el fundamento de nuestro conocimiento”.<sup>33</sup>

Hume procede de acuerdo a su método de investigación indagando por el origen de la impresión que nos genera la idea de la relación de causa y efecto; es claro que no contamos con tal impresión y que obtenemos su idea de “alguna relación entre objetos” (*TNH* FD134, SB 76, 1.3.2.6). Sin embargo, el problema central se presenta cuando efectuamos afirmaciones o juicios sobre cuestiones de hecho; en ese momento, la mente supone una conexión entre un hecho presente y el que inferimos de él. Sin embargo, ¿cómo llegamos a suponer tal conexión entre dos hechos, uno denominado causa y el otro efecto? Sin duda creemos en tal conexión gracias a la experiencia, en donde encontramos constancia de la unión de algunos objetos entre sí, empero, ¿cómo origina la experiencia tal principio de unión?

Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua, que le podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que le podrían consumir. Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho (*ICH* JSO 59, SB 28).

Vemos que la experiencia y la frecuencia y repetición de los eventos, constituyen la base de nuestro conocimiento sobre las cuestiones de hecho; la cita es clara, Adán, un niño o un hombre con plenas facultades pero sin experiencia, demandan de la repetición de eventos constantemente unidos para poder anticipar otros que no han experimentado, ya que “todas las leyes de la naturaleza y todas las operaciones de los cuerpos, sin excepción, son conocidas sólo por la experiencia” (*ICH* JSO 51, SB 30). No podemos encontrar a

---

<sup>32</sup> Cuando en la nota Hume usa el término “fundarse” no hace referencia a un fundamento metafísico, habla de este término en el sentido del origen en la mente.

<sup>33</sup> BANWART, M., *Hume's Imagination. Op. Cit.* 10 “Only causal inferences established by our observation of the constant conjunction of ideas provide the foundation of *knowledge*.”

simple vista ni con un examen riguroso de cada una de las percepciones que un efecto se siga de una causa, pues tanto causa como efecto son por completo distintos, gracias al principio de separabilidad. El problema de nuestro autor se centra en las siguientes preguntas: “¿[p]or qué concluimos que tales causas particulares deben tener *necesariamente* tales efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de la *inferencia* que hacemos de unas a otros, y de la *creencia* por la que confiamos en esa inferencia?” (TNH FD 137, SB 78, 1.3.2.15).

Toda inferencia es una creencia y ésta es efecto primario de la imaginación. Para realizar inferencias, es decir, para efectuar esta clase de razonamiento causal, es necesario que contemos con impresiones de los sentidos o con una idea de la memoria, capaz de adquirir tal vivacidad, que sea semejante a una impresión presente. Una vez contamos con esta impresión presente, realizamos “la transición a la idea de la causa o el efecto conectados” (TNH FD 146, SB 85, 1.3.5.1), lo cual equivale a inferir o pasar de un objeto, a otro que asociamos al primero. Este paso depende sólo de la experiencia, gracias a ella trasladamos vivencias pasadas al presente, al acaecer uno de los objetos de la relación. Vemos entonces hasta ahora dos elementos de la inferencia causal, la impresión que llama de inmediato en la mente la idea de su acompañante habitual, el cual, se anticipa a nuestra experiencia presente.

La seguridad en nuestras creencias y en las anticipaciones que proferimos sobre los objetos relacionados, se apoyan en una suposición o ficción de la imaginación, según la cual “*casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso*” (TNH FD 152, SB 89, 1.3.6.4). Creemos en la información que nos brindan las experiencias pasadas, creemos que ese conocimiento es directo y cierto, el problema está en que extendemos ese conocimiento a objetos futuros que nos son sólo semejantes en apariencia a los del pasado. Esta suposición de semejanza del pasado respecto al futuro es la base de los argumentos que fundamos en la experiencia, pues nos induce a esperar efectos semejantes en objetos semejantes. Sin embargo, nos seguimos preguntado por el paso que nuestra mente da entre un objeto presente y otro futuro que desconocemos, y que asociamos a situaciones semejantes ocurridas en el pasado. Ahora bien, si la experiencia es artífice de la

conexión entre una impresión presente y la idea que inferimos de ella, ¿gracias a qué facultad la experiencia llega a la idea inferida?

Aun ayudada por la experiencia y la observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación (*TNH* FD 155, SB 92, 1.3.6.12).

Es claro que la facultad que permite a la experiencia dar ese paso hacia lo desconocido es la imaginación, mas la pregunta pasa ahora a ser por esos principios que asocian las ideas de los objetos en esta facultad, ya que la inferencia depende de la unión de las mismas. Sin duda estamos hablando de los principios operatorios de la imaginación, pues

(...) aunque la causalidad sea una relación *filosófica* –en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante–, sólo en tanto que es una relación *natural*, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad (*TNH* FD 157, SB 94, 1.3.6.16).

Esta relación filosófica permite la anticipación de experiencias pasadas a situaciones presentes o futuras mediante la comparación entre las ideas, pero el paso de la asociación de las ideas en la mente se debe a la relación de causa y efecto como relación natural, realizando así, inferencias tales, que nos permiten pensarnos a través del tiempo como los mismos. Pero ese pensarnos no es más que una firme creencia en nosotros mismos y en nuestra identidad a lo largo del tiempo, y lo constatamos al realizar inferencias causales, gracias a las cuales obtenemos creencias, que suelen superar la experiencia inmediata, transfiriendo lo pasado al futuro.

En todo razonamiento basado en la experiencia, la mente da un paso que no es justificado por ningún proceso de comprensión y como casi todo el conocimiento depende de esta clase de razonamientos sobre cuestiones de hecho, debemos hallar ese principio que iguala en peso y autoridad a las relaciones naturales (Cfr. *ICH* JSO 65, SB 42). Cuando hablábamos de Adán, o de un hombre con plenas facultades pero sin experiencia, nos acercábamos mucho a este principio, pues la experiencia como tal no es suficiente, Adán puede percibir todas las cualidades del agua sin inferir de ello que lo ahogaría. Es la repetición de la experiencia, su conjunción constante y el percatarse de las relaciones que se dan entre los objetos con regularidad, lo que nos lleva a anticipar nuestro pensamiento. Son

pues la costumbre y el hábito, gestores de la regularidad de nuestros juicios sobre cuestiones de hecho, y por esto, son “guía de la vida humana” (*ICH JSO 68, SB 45*), regulan nuestros actos y delimitan un carácter. Así pues,

[S]iempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la *Costumbre* (*ICH JSO 66, SB 44*).

La costumbre constituye pues un principio asignable a todas las conclusiones que se sustentan en la experiencia (Cfr. *ICH JSO 66, SB 44*), ya que es “procedente de una repetición pasada sin ningún nuevo razonamiento o conclusión” (*TNH FD 171, SB 103, 1.3.8.10*). Es claro que la posición tomada por Hume enfrenta al racionalismo, visión filosófica muy viva en la época de nuestro autor, cuyo fundamento era la razón, base para el conocimiento y única facultad que conduce al hombre supuestamente a la verdad. Afirmamos con el empirismo nuevamente, “[t]odas las inferencias realizadas a partir de la experiencia, por tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento” (*ICH JSO 66 – 67, SB 44*). Sin principios como la costumbre y el hábito la experiencia no nos sería útil y no podríamos anticipar nuestros pensamientos.

Habíamos hablado de dos elementos de la inferencia causal, la impresión presente u original y la transición a la idea de la causa o el efecto conectados. Ya explicamos cómo damos ese paso y qué mecanismos de la mente lo permiten. Ahora es necesario que hablemos del tercer y último elemento, que es “la naturaleza y cualidades de esa idea” (*TNH FD 146, SB 85, 1.3.5.1*), es decir, la idea inferida o creencia. Solemos asumirla como resultado natural de las inferencias causales, la cual se “deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto” (*ICH JSO 69, SB 47*). Una idea en la que creemos se diferencia de todas las demás ideas que habitan la mente ya que es “una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente” (*TNH FD 161, SB 97, 1.3.7.6*). Pero esta idea vivaz lo es porque la concebimos de diferente modo, y no porque la creencia en sí aporte algo adicional a la idea. Vemos que, como lo indica su definición, una creencia depende de una impresión presente o idea vivaz y de una relación o asociación en la fantasía, aspectos que demandan nuestra atención. “De aquí que, una vez que la mente ha sido avivada por una impresión presente,

pase a hacerse una idea más vivaz de los objetos relacionados, gracias a una transición natural de la disposición” (TNH FD 165, SB 99, 1.3.8.2). Esta transición, como ya lo vimos, depende de la costumbre, pues toda creencia que sigue a una impresión presente se deriva exclusivamente de ese origen.

Así como lo vimos al estudiar las inferencias causales, la creencia es el resultado, como idea vivaz a la cual asentimos, de todo este proceso anticipatorio de la mente; hablar de inferencia causal y hablar de creencia es lo mismo. Vemos entonces que algunos de los juicios sobre cuestiones de hecho son, en sí, juicios que nos inducen a creencias y sentimientos (*feeling*) imperantes en nuestra vida. Este sentimiento no es manipulable e influencia todos nuestros sentidos, nos acompaña cuando la costumbre lleva a la imaginación de una impresión presente a concebir la idea del objeto que generalmente le está unido y es la diferencia principal entre una creencia y una ficción. Ésta última es capaz de concebir cualquier cosa, incluso si es contraria a la experiencia. De esta manera, la diferencia principal entre creencia y ficción es el modo de afección en la mente, la primera genera asentimiento y la segunda sólo es concebida. La creencia, al ser un sentimiento de peculiar vivacidad, hace más patente las realidades a las que asentimos.

Hume considera que “[p]odemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean estas verdaderas o falsas, ya presenten correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos” (TNH FD 146, SB85, 1.3.5.2). Esta consideración nos hace preguntarnos por la validez de nuestras creencias, y en la diferencia presente en la percepción que nos impulsa a anticipar nuestro pensamiento. Las ideas de la memoria y las de la imaginación, se diferencian en primera instancia por la fuerza y vivacidad, sin embargo, ya vimos el gran poder que ejerce la imaginación en todas las operaciones de la mente humana y sabemos que esta facultad tiene la capacidad de avivar ideas fantásticas o ficticias al punto de hacerlas cobrar tal fuerza que basemos nuestras creencias en ellas. Un caso típico es el de las personas acostumbradas a mentir, que con el tiempo, asumen sus mentiras como ciertas. “Por tanto, dado que la imaginación puede representarse todos y cada uno de los objetos que la memoria puede ofrecernos, y dado que estas facultades se distinguen únicamente en la diferente *afección* de las ideas que presentan, puede resultar conveniente examinar en qué consiste la naturaleza de esa afección” (TNH FD 148, SB Apéndice 86, App. 1.3.5.5). Nuestro autor insiste en buscar una diferencia en el modo de

afección de nuestras creencias y aunque lo intenta, no encuentra palabras para expresarlo, razón por la que apela a la experiencia de cada uno de los individuos para así, confirmar que hay una diferencia que es con claridad sentida por los hombres. Por tanto:

Creencia es el nombre correcto y verdadero de este sentimiento y nadie tiene dificultad en conocer el significado de aquel término porque, en todo momento, el hombre se está percatando del sentimiento que representa. (...) [L]a *creencia* es algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Les da más peso e influjo, les hace aparentar mayor importancia, las impone a la mente y las hace el principio regulador de nuestras acciones (ICH JSO 72 – 73, SB 50 - 51).

De esta manera, “todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación” (TNH FD 171, SB 103, 1.3.8.12). Esta sensación es tan fuerte y vivaz que no da tiempo para la reflexión, anticipando la costumbre la acción de manera instantánea. Al no dar paso a la reflexión, la mente asume siempre la ficción que habíamos enunciado antes, en donde “*casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser necesariamente semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido*” (TNH FD 173, SB 105, 1.3.8.13). Hemos visto hasta ahora que la inferencia causal es un mecanismo forjador de creencias y que éstas se basan en las percepciones, sean impresiones de los sentidos, ideas de la memoria o de la imaginación; estas percepciones brindan peso y seguridad, gracias a su fuerza y vivacidad, a las acciones de nuestra vida. Empero, este mecanismo puede considerarse legítimo cuando proviene de una impresión de los sentidos o idea de la memoria, impresión que es seguida por una transición del pensamiento a la idea de la causa o efecto conectados, para finalmente llegar a una idea en la cual asentimos, es decir, llegamos a una creencia. Por su parte, y aunque también son forjadores de numerosas creencias, existen otros mecanismos que pueden verse influenciados por la credulidad, la educación y el prejuicio, llegando a considerarlos como no legítimos, pero de gran importancia en la producción de creencias determinantes en la vida de los hombres; estos mecanismos no legítimos omiten la impresión presente, lo cual los configura como obra pura de la imaginación. Ahora bien, tenemos claridad en que contamos con dos tipos de creencias, unas fundadas en la experiencia y en la memoria que conservamos de ella, y otras que se basan en aspectos como los ya señalados, que en su mayoría son movidos por la imaginación y que son definitivos, de igual manera que los legítimos, en nuestra vida cotidiana. El problema que aparece a la luz de esta nueva perspectiva sobre la creencia es la manera en que podemos

distinguir unas de otras de modo que podamos justificar alguna; nos preguntamos entonces, “[s]i la creencia es sólo un asunto de sentimiento, ¿cómo podemos distinguir entre creencias verdaderas y falsas?”.<sup>34</sup> Antes de abarcar este problema, revisaremos los casos en donde las creencias son producidas por fundamentos carentes de impresiones de los sentidos o ideas de la memoria.

El primer mecanismo forjador de creencias no legítimas es la credulidad. En este mecanismo tenemos inferencias basadas en ideas unidas por semejanza, relación que nos influencia de modo muy natural y nos conduce también a una excesiva e ingenua confianza en los testimonios de los demás, provocando la debilidad más universal propia de la naturaleza humana, la credulidad. Somos susceptibles de dar asentimiento a las historias o testimonios ajenos, en especial a los que versan sobre eventos excepcionales como milagros y apariciones, a pesar de ser contrarios a nuestra experiencia cotidiana. Esta aprobación a los testimonios ajenos se deriva de la semejanza existente entre las ideas y los hechos y se asume casi como una experiencia propia debido a que el testimonio de los hombres es directo. Un segundo mecanismo de la mente capaz de avivar las relaciones es la educación. Desde la infancia hemos recibido una serie de opiniones y nociones que con el tiempo se han arraigado en cada uno de nosotros como un hábito. Estas opiniones y nociones no necesitan ser avivadas, pues de suyo ya creemos en ellas y nos encontramos por completo persuadidos de su influencia en nuestra vida. Las creencias formadas por la educación no surgen mediante la transmisión de la vivacidad de una impresión a una asociación de ideas, pero sí mediante la repetición involuntaria de la idea. Resulta problemático pensar que la educación puede impedir la formación de hábitos de asociación, engegueciéndonos ante la evidencia de nuestros sentidos, al brindarnos impresiones contrarias a la experiencia,<sup>35</sup> como el caso de las personas que a pesar de perder una de sus extremidades, intentan usarla y continúan sintiéndola. Concluimos hasta aquí que “nuestros juicios de percepción ordinarios afirman más de lo que avalan las experiencias sensibles de las que surgen”.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> BANWART, M., *Hume's Imagination. Op. Cit.* 26, “If belief is just a matter of feeling, how can we distinguish between true and false belief?”.

<sup>35</sup> Cfr. FALKENSTEIN, L., “Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief” en, *Hume Studies*, Vol. XXIII, Number 1, (1997), 29 -72. 44 - 45

<sup>36</sup> AYER, A. J., *Hume*, (1988) Madrid: Alianza Editorial S.A. 71

Adicionalmente, encontramos asociaciones de ideas infrecuentes y raras, en las que la reflexión puede llegar a ser la productora de creencias, sin implicar por ello la costumbre: “hablando con más propiedad, la reflexión origina entonces la costumbre de un modo *indirecto y artificial*” (TNH FD 173, SB 105, 1.3.8.14). Caemos en este error pues asumimos, por semejanza, que un caso particular del que no tenemos experiencia, al ser semejante a otros en que sí la hemos tenido, se comportará de la misma manera; así, ese evento particular que no habíamos experimentado antes, gana firmeza gracias a su parecido con otras circunstancias repetidas y confirmadas por la costumbre. Nuestra mente reemplaza la impresión presente por una idea débil de la memoria que ha sido avivada por la fantasía para así producir creencias; esta influencia de la imaginación lleva a la mente a asumir que tales ideas provienen de alguna impresión, gracias al principio de la copia. Esta creencia basada en la semejanza entre objetos o ideas, modifica las conclusiones que habíamos alcanzado:

De estas impresiones o ideas de la memoria formamos una especie de sistema comprensivo de todo lo recordado como presente a nuestra percepción interna o a nuestros sentidos. Llamaremos *realidad* a cada individuo de ese sistema conectado con las impresiones presentes. Pero la mente no se detiene aquí. En efecto, al encontrar que junto a este sistema de percepciones hay otro conectado por la costumbre o, si se quiere, por la relación de causa y efecto, procede a examinar sus ideas; y como se da cuenta de que está en cierto modo necesariamente determinada a examinar estas ideas particulares y de que la costumbre o relación –por la que está determinada– no admite el menor cambio, dispone estas ideas dentro de un nuevo sistema y las dignifica igualmente con el título de *realidades*. El primero de estos sistemas constituye el objeto de la memoria y de los sentidos; el segundo del juicio (TNH FD 177 SB 108, 1.3.9.3).

Tenemos una realidad fenoménica dependiente de la relación de nuestros sentidos con el mundo externo y de la memoria que guardamos de esas relaciones. Tenemos otra realidad que se encuentra conectada por la costumbre y que depende de la relación de causa y efecto; esta última realidad, nos presenta las operaciones de la mente que nos permiten emitir juicios; además,

Es este último principio quien amuebla el mundo de seres y nos lleva a conocer existencias que, por lo alejadas en tiempo y lugar, se encuentran más allá de los sentidos y la memoria. Por medio de tal principio, pinto el universo en mi imaginación y fijo mi atención sobre la parte de éste que me plazca (TNH FD 177, SB 108, 1.3.9.4).

La realidad del juicio nos abre la puerta a la anticipación y ampliación de nuestro conocimiento; podemos, por ejemplo, formarnos la idea de una ciudad cualquiera uniendo

impresiones que recordamos haber recibido de libros, fotos y experiencias de otros, mas nunca de nuestra propia experiencia y observación de la ciudad como tal. Una vez construida la idea de tal ciudad, podemos inferir de ella que fue fundada, que tiene un gobierno y un orden político y social (Cfr. *TNH* FD 178, SB 109, 1.3.9.4). Así, creemos en todo esto partiendo de las meras ideas, guiadas por la costumbre y por la relación de causa y efecto; además, esta última relación puede verse acompañada por otras relaciones, como la semejanza y la contigüidad, aportando mayor fuerza a las ideas en la imaginación. Pero en casos en que la asociación depende en forma exclusiva de la semejanza y la contigüidad, sin ayuda de la relación de causa y efecto, se evidencia que su influencia es muy débil e incierta. Ahora bien, Hume considera que hay una diferencia en el sentimiento que produce una creencia basada en las relaciones de semejanza y contigüidad, respecto al sentimiento que nos genera una creencia fundada en la relación de causalidad, ya que:

No hay modo de obligar a la mente a que finja objetos semejantes y contiguos; y si los finge, apenas se encuentra obligada a limitarse siempre a los mismos, sin diferencia ni variación. De hecho, tan poca razón hay para realizar una ficción tal que sólo el puro *caprice* puede determinar a la mente a formarla; y como ese principio es fluctuante e incierto, resulta imposible que pueda jamás operar con un grado suficiente de fuerza y constancia. La mente prevé y anticipa el cambio, y ya desde el mismo primer momento siente la vaguedad de sus acciones y el débil dominio que tiene sobre sus objetos (*TNH* FD 179, SB 110, 1.3.9.6).

La mente se ve determinada por capricho cuando opera bajo la influencia de las relaciones de semejanza y contigüidad; todo lo contrario ocurre, como ya lo vimos, con los objetos que nos presenta la relación de causa y efecto, éstos son fijos e inalterables. Debemos pues pensar en la vaguedad y débil dominio de la mente en ciertas ocasiones, y a la vez, en el poder de la imaginación en la mente humana y los roles que puede asumir; sabemos que esta facultad es tan poderosa que puede llegar a generar una creencia que no se fundamente en la experiencia y en la regularidad de la costumbre, sino que por el contrario, se base en fantasías y ficciones, sin embargo, Hume insiste en que las creencias suscitadas por la relación de causalidad tienen un efecto típico en la mente, dando lugar a afirmar que toda creencia se genera de la inferencia causal.

La relación de causa y efecto presenta en cambio todas las ventajas opuestas. Los objetos que presenta son fijos e inalterables. Las impresiones de la memoria no cambian nunca en grado notable, y cada impresión va acompañada por una idea precisa, que ocupa su lugar en la imaginación como algo sólido y real, cierto e invariable. (*TNH* FD 179, SB 110, 1.3.9.7).

Hasta aquí los mecanismos forjadores de creencias, ahora pasaremos a estudiar sus efectos. No podemos desconocer la influencia de la creencia sobre las pasiones y la imaginación. En el primer caso evidenciamos que la creencia lleva las ideas a imitar las impresiones, haciéndolas semejantes en fuerza y vivacidad; estas ideas vívidas conducen a la creencia a afectar la mente mediante un sentimiento, el cual despierta de forma directa toda clase de pasiones, según la constitución de cada uno de los individuos.

El efecto, pues, de la creencia consiste en levantar una idea simple hasta el mismo nivel de nuestras impresiones, y en conferirle una influencia análoga sobre las pasiones. Este efecto sólo puede tener lugar si se hace que una idea se parezca a una impresión en fuerza y vivacidad (*TNH* FD 192, SB 119, 1.3.10.3).

La vivacidad alcanzada por las ideas genera esa nueva sensación o pasión que no es más que una impresión de reflexión (pasión), la cual afecta a la mente como una impresión original; esta impresión de reflexión produce creencias, las cuales son indispensables para avivar las pasiones de los hombres, de igual manera, estas pasiones son susceptibles a las creencias (Cfr. *TNH* FD 192, SB 120, 1.3.10.4). Encontramos que la semejanza desempeña una tarea fundamental, ya que las pasiones se asocian sólo gracias esta relación, la cual permite una transición fácil de la imaginación, volviendo la idea fuerte y vivaz, llevándola con facilidad a producir credulidad.

Por su parte, la creencia también influencia la imaginación, facultad de la que ya conocemos su alcance; sin embargo, para producir asentimiento se requiere de factores como verosimilitud y realidad para que las ideas resulten atractivas a la imaginación; estos factores no tienen “otro efecto que el de procurar una recepción fácil de las ideas, haciendo que la mente asienta a ellas con satisfacción o, al menos, sin reticencia” (*TNH* FD 193, SB, 121, 1.3.10.6). Empero, cuando la creencia surge de factores diferentes a los ya mentados, verosimilitud y realidad toman el lugar de estos nuevos factores y proporcionan el fundamento necesario a la imaginación o fantasía. Así las cosas, encontramos que la creencia puede llegar al punto de no ser distinguible entre las que son propias de las pasiones y las que afectan a la imaginación, pues como lo hemos visto, la mente se las arregla para creer, incluso, a pesar de la propia experiencia.

Hume había presentado la creencia constituida por ciertos elementos, recordemos que son tres: impresión presente, transición del pensamiento a la idea de la causa o el efecto

conectado e idea en la cual asentimos o creemos; estos elementos se basaban en la experiencia, sin embargo, hemos venido encontrando mecanismos que sustituyen esos elementos y permiten que creamos en todo, sea verdadero o no.

A fin de confirmar esto, podemos observar que existe una ayuda recíproca tanto entre el juicio y la fantasía como entre el juicio y la pasión, y que la creencia no sólo infunde vigor a la imaginación, sino que una imaginación vigorosa y fuerte es, de todas las capacidades naturales, la más adecuada para procurar creencia y autoridad. Nos resulta difícil negar asentimiento a lo que se nos pinta con todos los colores de la elocuencia; la vivacidad producida por la fantasía resulta en muchas ocasiones mayor que la debida a la costumbre y la experiencia. (...) Para avivar nuestras ideas no son ya necesarias por más tiempo una impresión presente y una transición debida a costumbre; cada quimera del cerebro es tan vivaz e intensa como cualquiera de la inferencias que antes dignificábamos con el nombre de conclusiones acerca de cuestiones de hecho, y a veces llega a ser tan vívida como las impresiones directas de los sentidos (*TNH* FD 195, SB 123, 1.3.10.8-9).

Como lo indica la cita, algunas de nuestras creencias se basan en fantasías o ficciones de la imaginación y a pesar de lo encontrado, nuestro autor insiste en que hay una diferencia entre las creencias fundadas en la experiencia y las basadas en la fantasía, y que podemos distinguir unas de otras. En el *Apéndice* elaborado y publicado junto con el libro III, un año después de la publicación de los libros I y II del *Tratado*, Hume muestra la necesidad de retomar el tema, insistiendo en que debe haber una diferencia entre las creencias que provienen de la fantasía y las que no. Entra pues a considerar que fantasía y ficción avivan las ideas al punto de adquirir tal fuerza como una impresión presente, las cuales siguen siendo sentidas, pero “de un modo distinto a las surgidas de la memoria y el juicio. Hay algo débil e imperfecto en medio de toda esa aparente vehemencia de pensamientos y sentimientos que acompaña a las ficciones” (*TNH* FD 197, SB *Apéndice* 123, App. 1.3.10.10). Por el momento concluyamos que “[f]icción y convicción son, de algún modo, de la misma clase, pero la una es muy inferior a la otra, lo mismo en sus causas que en sus efectos” (*TNH* FD 198, SB *Apéndice* 123, App. 1.3.10.11). En esta parte del *Apéndice* Hume introduce otro mecanismo decisivo en la formación de creencias, a saber, las reglas generales, las cuales trata al hablar de los razonamientos probables, tema con el que continuaremos.

Al principio de la presente sección señalamos la división que nuestro autor hace de los objetos de la razón o investigación humana, allí también aclaramos que él se interesa en las cuestiones de hecho, es decir, en los razonamientos probables o basados en causas y

efectos. En este numeral nos hemos movido en el campo de la probabilidad, la cual entendemos como conjetura, o “la evidencia todavía acompañada por la incertidumbre” (*TNH* FD 200, SB 125, 1.3.11.2). Nuestro autor considera que “muchos argumentos basados en la causalidad exceden la probabilidad, pudiendo ser admitidos como una clase superior de evidencia” (*TNH* FD 199, SB 124, 1.3.11.2), ya que las cuestiones de hecho, como afirmar que el sol saldrá mañana, no son algo probable, sino que, gracias a la experiencia, podemos afirmar que es algo seguro. Hablamos entonces de pruebas, es decir, de “argumentos derivados de la relación de causa y efecto, y que están enteramente libres de dudas e incertidumbre” (*THN* FD 200, SB 125, 1.3.11.2).

Los razonamientos probables o inciertos son divididos por Hume en tres clases, anticipando así, la teoría de la probabilidad: los basados en el azar, la probabilidad de las causas y las probabilidades no filosóficas. El azar es la ausencia o negación de las causas y deja a la mente indiferente ante el examen de los objetos. Las causas marcan el camino de nuestro pensamiento y nos obligan a examinar determinados objetos en determinadas relaciones (Cfr. *TNH* FD 200, SB 125, 1.3.11.4); en los razonamientos probables basados en causas también encontramos contrariedad en nuestra experiencia y observación, y probabilidad por analogía, la cual se ve afectada por los diferentes grados de la semejanza. Por último están las probabilidades no filosóficas o no admitidas; las cuales se refieren a las diferencias en nuestros grados de creencia y seguridad, y son cuatro: la primera, es la disminución en la semejanza, la cual disminuye por tanto la unión y la facilidad en la transición entre ideas; en segundo lugar, la diferencia en los grados de creencia y seguridad por la distancia temporal de la impresión; en tercer lugar, la degradación del razonamiento basado en pruebas a razonamiento probable debido a la multiplicidad de argumentos y a las largas cadenas de causas y efectos. En cuarto y último lugar encontramos una especie de probabilidad de peculiar interés, la influencia de las reglas generales, fuente de los prejuicios, tercer y último mecanismo no legítimo capaz de formar creencias, junto con la credulidad y la educación. Esta especie de probabilidad no filosófica se deriva de las reglas generales a las que Hume atribuye una poderosa influencia en nuestras acciones y entendimiento; ellas se imponen, incluso, sobre nuestros sentidos (Cfr. *TNH* FD 510, SB 374, 2.2.8.5). La dificultad del concepto de las reglas generales consiste en que nuestro autor se refiere a dos cosas muy diferentes cuando habla de ellas, y distinguir estos sentidos

es esencial si queremos entender el tratamiento dado a éstas a lo largo del *Tratado*,<sup>37</sup> ya que las reglas generales hacen presencia en toda la obra y son ingredientes básicos a tener en cuenta a la hora de construir una ciencia de la naturaleza humana basada en la experiencia,<sup>38</sup> ya que son prejuicios y a la vez sus correctivos. El propósito de las reglas generales es proporcionar estándares normativos de juicios racionales dentro del marco naturalista;<sup>39</sup> resulta entonces necesario distinguir los usos que nuestro autor da a estas reglas:

En el libro I Hume introduce dos clases de reglas generales que deben ser distinguidas cuidadosamente. Un tipo de regla describe una tendencia de la imaginación a extender el alcance de los juicios formados en un conjunto de circunstancias a otras circunstancias semejantes pero no idénticas. La otra clase de regla general, (...) funciona corrigiendo ciertas tendencias naturales cuyo resultado son creencias o acciones erradas si se les permite operar sin control.<sup>40</sup>

Estos dos usos de las reglas generales nos muestran cierta oposición entre sí; el primero presenta la tendencia de nuestra mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, como lo dicta la costumbre y la experiencia, incluso cuando uno de los objetos difiere en lo más esencial. Así, la semejanza nos conduce a generalizaciones precipitadas que no son más que creencias erradas. En este primer uso, podemos concluir que “las reglas generales son producto de los efectos combinados de la costumbre y semejanza, en la imaginación”.<sup>41</sup> Esta última facultad es la que hace posible que extendamos el alcance de nuestros juicios derivados de la costumbre a aquellos que dependen sólo de la semejanza:

Uno de los efectos de la costumbre en la imaginación es la formación de reglas de cierta clase. “Regla General” es apenas la mejor manera de designar la noción que Hume está usando aquí. Lo que está implicado es la tendencia de la imaginación a generalizar la cual extiende el alcance de los juicios u opiniones bajo cierta condición.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Cfr. HEARN, T., “General Rules in Hume’s *Treatise*” en, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. VIII (1970), USA: University of California Press. 405 – 422, 411

<sup>38</sup> Cfr. HEARN, T., “General Rules in Hume’s *Treatise*”, *Op. Cit.*, 406

<sup>39</sup> Cfr. MARTIN, M., “The Rational Warrant for Hume’s General Rules” en, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 31,(1993), 245 – 257, 247

<sup>40</sup> HEARN, T., “General Rules in Hume’s *Treatise*”, *Op. Cit.*, 405 - 406 “In Book I Hume introduces two sorts of general rules which must be distinguished carefully. One type of rule describes a propensity of the imagination to extend the scope of judgments formed in one set of circumstances to other resembling but non-identical circumstances. The other type of general rule, (...) functions to correct certain natural propensities which result in erroneous belief or action if permitted to operate unchecked.”

<sup>41</sup> HEARN, T., “General Rules in Hume’s *Treatise*”, *Op. Cit.* 408 “general rules result from the combined effects on the imagination of custom and resemblance”

<sup>42</sup> *Ibid.* “One of the effects of custom on the imagination is the formation of rules of a certain sort. “General rule” is hardly the best way to designate the notion Hume is employing here. What is involved is a

Por su parte, el segundo uso de las reglas generales refuta el primero, pues pretende corregir tales tendencias naturales de la mente, pues tiene un carácter reflexivo y es capaz de determinar cuáles inferencias son válidas y cuáles no.<sup>43</sup> Nuestro autor considera que aquellos que emplean este segundo uso de las reglas llegan a ser sabios, prudentes y juiciosos,<sup>44</sup> mientras que los que son dominados por la primera permanecerán en el prejuicio. Concluamos que regular y controlar el primer uso de las reglas, es función esencial de esta segunda influencia, puesto que se deriva de la reflexión de las actividades del pensamiento respecto a juicios causales. El problema para diferenciar ambos usos radica en que están basados en los mismos principios, es decir, tienen el mismo origen en la experiencia y la costumbre.<sup>45</sup>

Empero, ¿cómo es posible que pasemos del primer uso al segundo?, en otras palabras, ¿cómo es posible que corrijamos la tendencia de la imaginación a generalizar nuestros juicios? Las “[r]eglas generales proporcionan principios correctivos y normativos, para la evaluación de esos sentimientos que son la base tanto de las creencias empíricas como de las morales”.<sup>46</sup> El sentido reflexivo y correctivo de las reglas generales determina cuáles creencias son válidas y cuales no lo son. De modo que el tercer mecanismo forjador de creencias son las reglas generales del primer uso cuyo efecto es el prejuicio, el cual se produce porque no distinguimos entre causas accidentales y causas esenciales.

Me explicaré: en casi todos los tipos de causa existe una combinación de circunstancias, algunas de las cuales son esenciales, y otras superfluas; algunas, solamente necesarias para la producción del efecto; otras, unidas sólo accidentalmente. Ahora bien, puede observarse que cuando estas circunstancias superfluas son numerosas y notables, y además están frecuentemente unidas a las esenciales, tienen tal influencia sobre la imaginación que aún en ausencia de estas últimas nos llevan a concebir el efecto usual, y le confieren una fuerza y vivacidad que hacen superior esa concepción a las meras ficciones de la fantasía (*TNH* FD 226, SB 148, 1.3.13.9).

---

generalizing propensity of the imagination which extends the scope of judgments or opinions under certain conditions”

<sup>43</sup> Cfr. HEARN, T., “General Rules in Hume’s *Treatise*”, *Op. Cit.* 414

<sup>44</sup> Cfr. HEARN, T., “General Rules in Hume’s *Treatise*”, *Op. Cit.* 422

<sup>45</sup> Cfr. MARTIN, M., “The Rational Warrant for Hume’s General Rules” *Op. Cit.* 251

<sup>46</sup> HEARN, T., “General Rules in Hume’s *Treatise*”, *Op. Cit.* 406 “General rules provide corrective, normative principles for the evaluation of those feelings which form the basis of both empirical and moral beliefs”

Las circunstancias superfluas pueden llevarnos a creer cuando se presentan en forma numerosa y notable al punto de brindar fuerza y vivacidad, concediendo una concepción superior a las ficciones de la fantasía que a la experiencia fenoménica.

El segundo uso de las reglas generales al tener un carácter reflexivo y correctivo, cumple con el papel de dispositivo de la mente que nos lleva a tener creencias corregidas y más reflexivas. Al introducir Hume estos dos usos de las reglas, tanto en el sentido generalizador como en el sentido normativo de corrección de juicios, busca hallar la posibilidad de que nuestra mente distinga entre creencias justificadas e injustificadas. Hume se interesa en observar la formación de reglas generales que consideran otras reglas generales, aquellas reglas que surgen de generalizaciones precipitadas y falsas analogías y se manifiestan en nosotros como prejuicios.<sup>47</sup> Vemos entonces en el segundo uso de las reglas un interés mayor de nuestro autor, ya que permiten que nuestro conocimiento y hábitos sean corregidos y encaminados.

Así, parecería que la costumbre, artífice de los juicios, tiene un efecto sobre la imaginación opuesto al juicio, oposición que si fuera posible, nos llevaría a creencias contrarias sobre un mismo objeto o situación, es decir, la costumbre influenciaría la imaginación de tal manera que la llevaría a asentir incluso cuando cuenta con todas las pruebas opuestas. Esta oposición entre juicio e imaginación, de ser posible, no sería más que la tensión entre lo que nos es conocido como cierto gracias a la experiencia y lo que debido a su repetición, exacerba y desboca la fantasía, incluso a pesar de la seguridad del juicio. Así las cosas y “[h]abiendo reducido todo el razonamiento sobre cuestiones de hecho a la costumbre, ¿cómo explica Hume el hecho de que la influencia de la costumbre permita una oposición entre juicios e imaginación?”<sup>48</sup> La costumbre se anticipa y predispone a la imaginación, pero la primera no cuenta con la fuerza para hacer que la imaginación se oponga al juicio; así, juicio e imaginación no pueden ser opuestos, y esto se debe a la influencia de las reglas generales, en especial a las de segundo tipo, ya que éstas nos permiten distinguir cuándo un efecto es producido por una causa accidental o fantástica, y cuándo por una causa eficiente o determinante. Hasta aquí nuestro autor nos ha presentado

---

<sup>47</sup>Cfr. FALKENSTEIN, L., “Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume’s Account of Belief”, *Op. Cit.* 48

<sup>48</sup> HEARN, T., “General Rules in Hume’s *Treatise*”, *Op. Cit.* 408 “Having reduced all reasoning concerning matters of fact to custom, how is Hume to explain the fact that customs’s influence permits an opposition of judgment and imagination?”

su teoría acerca de la creencia, resaltando la facilidad de nuestra mente a asentir y la posibilidad de corregir y enmendar las creencias erradas o injustificadas.

Ahora Hume está en condiciones de responder a la pregunta que se había formulado al inicio de la parte III del *Tratado* sobre la conexión necesaria que nuestra mente encuentra entre causa y efecto. Para efectos del presente numeral, nos hemos encargado de estudiar los razonamientos probables, y en especial, el papel que desempeña en ellos la relación de causalidad; hemos hallado que esta relación es la única capaz de anticipar el pensamiento respecto a la experiencia; sin embargo, cuando examinamos los objetos de nuestro entorno y, en especial, aquellos que por experiencia han estado siempre unidos, nunca somos capaces de descubrir en ellos cualidad alguna que una el efecto a la causa o viceversa. ¿Qué hace posible que unamos estos objetos? ¿Por qué al experimentar cierto objeto nuestra mente lo une de inmediato a otro? ¿Qué hace que la mente de ese paso? Hemos hablado de la costumbre como repetición de los eventos que gradualmente graban en nuestra mente esas asociaciones; también contamos con una idea de necesidad que une estos objetos, y si somos fieles a los principios ya expuestos por nuestro autor para la construcción del sistema de la naturaleza humana, será entonces preciso que esa idea de necesidad se derive de alguna impresión. Con relación a la causa y el efecto la experiencia y la observación brindan las nociones de conjunción constante y prioridad en el tiempo de la causa respecto al efecto; pero la experiencia no es suficiente para llevarnos a la noción de necesidad o conexión necesaria entre dos objetos, razón por la que debemos buscar el origen en la mente. Si bien Hume no encuentra una impresión de sensación de la conexión necesaria, sí existe una impresión de reflexión, una pasión producida por la tendencia natural de la mente a pasar de la idea de un objeto al de su acompañante habitual: “[p]or tanto, esa conexión que *sentimos* en la mente, esta transición de la representación de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o conexión necesaria” (*ICH* JSO 100, SB 76); en otras palabras, la necesidad es, “la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión” (*TNH* FD 248, SB 166, 1.3.14.21-22); en este orden de ideas, la necesidad es una cualidad que le pertenece a la mente que considera los objetos y no a los objetos mismos, es decir, un sentimiento interno del cual derivamos la idea de poder o necesidad. Después de alcanzar esta conclusión en la sección XIV, Hume propone,

en la siguiente sección, unas reglas para juzgar de causas y efectos que son un caso típico de las reglas del segundo orden.

Así como la necesidad es un sentimiento, nuestras creencias también lo son y gracias a las reglas generales podríamos llegar a distinguir creencias justificadas de injustificadas; sin embargo, nada nos brinda tal certeza, ya que “[t]odas las reglas de esta naturaleza son muy fáciles de inventar, pero extremadamente difíciles de aplicar” (*TNH* FD 260, SB 175, 1.3.15.11).

Nos queda claro el esfuerzo de Hume en la parte III del *Tratado* por distinguir entre creencias y meras ficciones de la imaginación, sin embargo, encontramos que la mente humana cuenta con ciertas creencias naturales ineludibles (*natural beliefs*), que aunque carecen de justificación racional, no significa que deban ser refutadas o rechazadas, las cuales, a pesar de todo, se imponen en la vida de los hombres dirigiendo sus acciones.

La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir; tampoco está en nuestra mano evitar que veamos ciertos objetos bajo una luz más intensa y plena, en razón a su conexión acostumbrada con una impresión presente, más de lo que podemos prohibirnos a nosotros mismos el pensar mientras estamos despiertos, o el ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos hacia ellos nuestra vista a plena luz del sol (*TNH* FD 271, SB 183, 1.4.1.7).

La naturaleza humana se impone ante los datos que nos brindan tanto la razón como los sentidos, haciendo que nuestra tendencia a creer pase por alto el engaño de los últimos y los argumentos de la primera. El término “creencias naturales” es un hallazgo realizado por Norman Kemp Smith en su obra *The Philosophy of David Hume*, en ella presenta esta clase de creencias vigentes en cada acto de percepción, haciendo posible que los objetos tengan continuidad, existencia independiente y que constituyan cuerpos y personas que operan mediante la relación de causalidad. Estas creencias naturales son el contexto, el marco de referencia para hablar en ausencia de alguna otra creencia específica, además, condicionan todas nuestras creencias específicas que mediante la inferencia causal han adquirido otra condición. Kemp Smith considera que Hume habla de las creencias naturales como hechos de la experiencia que no pueden ser cuestionados y da fe de su presencia en la mente Humana. Así, estas creencias son hechos inevitables de la experiencia, las cuales son fijas e independientes.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Cfr. KEMP SMITH, N., *The Philosophy of David Hume*, (1941), London: Macmillan and Co., 124 - 126

Ya estudiamos una de esas creencias naturales ineludibles, a saber, la causalidad, la cual no es más que una ficción de la imaginación, ya que unifica nuestra experiencia respecto a la aparición de los objetos y anticipa su relación con otros. Nos resta estudiar las creencias en el mundo externo y en el yo, las cuales también son productos de la imaginación gracias a ficciones que hacen viable la construcción de razonamientos. Como ya lo hemos mencionado en repetidas ocasiones nuestro problema es el de la identidad personal, razón por la que nos centraremos en él dejando de lado la investigación por la creencia en el mundo externo ya que excede nuestros propósitos.

## Capítulo 2

### **Identidad personal en el ámbito del entendimiento o imaginación**

El problema de la identidad personal es una cara del problema de la relación filosófica de identidad dentro de la principal obra de David Hume, el *Tratado de la naturaleza humana*. La propuesta de nuestro autor consiste en estudiar este problema desde su sistema, con miras a rebatir la postura metafísica de la tradición, donde “nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes” (*TNH* FD 353, SB 251, 1.4.6.1), como algo idéntico y simple. La discusión es sin duda contra la concepción cartesiana de un yo simple e idéntico como una sustancia inmaterial y la consideración de Locke del yo como idea intuitiva cierta.

Según los principios ya expuestos por la filosofía de la naturaleza humana no contamos con una idea de yo y no hay un hecho del que podamos ser tan íntimamente conscientes (Cfr. *Ibid*), pues nuestra naturaleza demanda una impresión de los sentidos o de la memoria para generar una idea de los objetos. Carecemos de una impresión capaz de brindarnos la idea de yo como sustancia, pues si ésta impresión existiera tendría que ser constante e invariable y sabemos que no existe impresión alguna con estas características.

Sin una impresión que nos genere la idea de yo en el sentido en que lo formulan los metafísicos como sustancia y con la creencia ineludible en su existencia, nos preguntamos: ¿qué conocemos de nosotros mismos? Sin duda todo lo que conocemos son percepciones y de ellas sabemos que “son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de cosa alguna que las

sostenga en la existencia” (TNH FD 355, SB 252, 1.4.6.3). Las percepciones cuentan, gracias al principio de separabilidad, con una autonomía total para existir respecto a cualquier otro mecanismo; además, la sustancia no tendría lugar dentro de nuestra investigación, pues es una noción que carece por completo de impresión de los sentidos o de la memoria y por lo tanto es ininteligible; así, es evidente que percepciones y sustancias son conceptos distintos y nuestra mente sólo conoce percepciones.

En la sección V de la última parte del libro I, titulada *De la inmaterialidad del alma*, nuestro autor centra su estudio en las percepciones internas y en ese sentido el interés principal es la naturaleza de la mente humana, en otras palabras, su preocupación se está centrando en la identidad personal. Cabe aclarar que “no es que Hume no tenga interés en la pregunta metafísica por la naturaleza del alma: ya había argumentado acerca de la complejidad de la mente, y ahora explicará las relaciones que conectan el yo (*self*) en el tiempo”;<sup>50</sup> de esta manera, empieza distinguiendo entre lo que nos es conocido por los sentidos, es decir, las percepciones, y lo que ante los sentidos es invisible pero afecta a la mente, como la creencia en el alma o en un yo; si revisamos tanto percepciones externas como internas, encontramos que ambas se dan en el mismo ámbito, es decir, en la mente; la diferencia entre estas dos clases de percepciones se reduce a que las primeras se basan en una impresión presente de los sentidos o de la memoria, mientras que las segundas son exclusivas de la imaginación.

Como nuestro estudio es sobre la mente y su modo de operar, es inevitable estar guiados por la imaginación, más cuando nuestro propósito es entender cómo concebimos una creencia en nosotros mismos. Pero, si sólo conocemos percepciones y éstas son distintas y separables, ¿cómo podemos llegar a creer en un yo idéntico a lo largo del tiempo?

Por el momento podemos ubicarnos en la última parte del *Tratado* en donde se desarrolla el problema de la identidad personal, el cual se incluye en la IV parte del libro I titulada *Del escepticismo y otros sistemas de filosofía*; en las primeras secciones de esta última parte Hume realiza un examen sobre los argumentos escépticos que llevan a dudar sobre las creencias en el mundo externo y en el mundo interno. Revisa el origen de las

---

<sup>50</sup> MCINTYRE, J., “Hume and the Problem of Personal Identity”, *Op. Cit.*, 186 “Hume is not uninterested in the metaphysical question of the nature of the soul: he had already argued for the complexity of the mind, and would develop his account to explain the relations that connect the self over time”.

creencias en la razón o los sentidos y concluye que la naturaleza humana, gobernada por la imaginación, se impone ante cualquier argumento determinándonos a creer. Encontramos así que “la atribución de identidad a personas es el más sorprendente ejemplo de la tendencia de la naturaleza humana a generar creencias que no pueden ser alteradas por los argumentos escépticos, pero tampoco están abiertas a justificaciones metafísicas.”<sup>51</sup>

Es momento de estudiar la relación de identidad en general para determinar su relevancia y la problemática que introduce a la pregunta por la creencia en la identidad personal, una de las caras del problema general.

### **2.1. Relación filosófica de identidad, origen del problema de la identidad personal**

La identidad es una de las siete relaciones filosóficas, y de acuerdo a su clasificación, se encuentra en el segundo grupo, es decir, dentro de las relaciones que no dependen de las ideas, ya que éstas pueden estar ausentes o presentes aunque esas ideas continúen siendo las mismas (Cfr. *TNH* FD 132, SB 74, 1.3.2.1). De acuerdo con esta clasificación, la relación filosófica de identidad hace parte de los razonamientos probables o cuestiones de hecho. Esta relación también es considerada “en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, sin examinar aquí la naturaleza y fundamento de la identidad personal (...). La relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración” (*TNH* FD 59, SB 15, 1.1.5.4); así, podemos distinguir la identidad de los objetos en general, de la de plantas, animales y hombres. Gracias a esta relación consideramos que:

Fácilmente suponemos que un objeto puede seguir siendo individualmente el mismo, aunque unas veces esté presente a los sentidos y otras no; y le atribuimos identidad, a pesar de la discontinuidad de la percepción, siempre que concluimos que, si hubiera permanecido constantemente al alcance de nuestros ojos o de nuestra mano, habría producido una percepción invariable y continua (*TNH* FD 132, SB 74, 1.3.2.2).

---

<sup>51</sup> PENELHUM, T., “Hume’s Theory of the Self Revisited”, en Stanley Twenyman (Ed), *Critical Assessments*, Vol. III, (1995), Londres: Routledge, 658 “the ascription of identity to persons is the most striking example of the tendency for human nature to generate beliefs that cannot be shaken by skeptical arguments, but are not open to justification by metaphysical constructions either”.

Esta relación filosófica nos lleva a atribuir identidad a los objetos relacionados como si fueran idénticos; sin embargo, el problema al efectuar esta atribución es mayor, ya que no podemos asumir que si el objeto permaneciera constante ante los sentidos nos habría producido una percepción invariable y continua, pues “[n]uestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin hacer que sus percepciones varíen. Y nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista. Todos los demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento” (*TNH* FD 357, SB 253, 1.4.6.4). Ahora bien, si las percepciones son separables y cambiantes y nuestros sentidos estimulan el cambio de nuestras percepciones, ¿cómo es posible que asignemos identidad a sucesiones de percepciones de objetos relacionados?

Las nociones de identidad y diversidad son contrarias entre sí y conocidas por todos los hombres. La primera se refiere a “la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo” (*TNH* FD 357, SB 253, 1.4.6.6). La segunda noción corresponde a “una idea precisa de varios objetos diferentes que existen en forma sucesiva y están conectados mutuamente por una estrecha relación” (*Ibid.*). Por lo tanto, “confundimos estas dos (nociones) porque la sucesión es de objetos *relacionados*, y contemplar o imaginar tal sucesión se siente similar a contemplar o imaginar un objeto permanente e ininterrumpido”.<sup>52</sup> Vemos entonces que aunque estas nociones son con evidencia distintas, nuestra mente las confunde y las toma como si fueran idénticas; esto sucede gracias a la fuerza de la imaginación, la cual facilita el paso de la mente de un objeto a otro haciendo que los percibamos como un objeto continuo, ya que “la actividad constante de nuestra mente es lo que domina nuestra historia y la vincula dentro de un todo unificado y coherente”.<sup>53</sup>

Sustituimos la noción de diversidad por la de identidad gracias a la relación de semejanza, pues debido a ella confundimos las percepciones de objetos relacionados como si fueran uno solo. La reflexión sobre esta confusión no nos permite aclarar este prejuicio pues no hay manera de justificar las operaciones de la imaginación, las cuales nos llevan

---

<sup>52</sup> PENELHUM, T., “Hume on Personal Identity”, en Stanley Twenyman (Ed), *Critical Assessments*, Vol. III, (1995), Londres: Routledge, 643 “(we) confuse these two because the succession is a succession of *related* objects, and contemplating or imagining such a succession feels much the same as contemplating or imagining an unchanging and uninterrupted object”

<sup>53</sup> BIRO, J., *Op. Cit.*, 51 “[T]he constant activity of the mind is what dominates the story and ties it together into a unified and coherent whole”.

una y otra vez a atribuir identidad a objetos relacionados por semejanza. ¿Qué hace la mente ante tal confusión?

Nuestro último recurso está en admitir el prejuicio mismo, sosteniendo audazmente que los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, aunque se presenten de modo discontinuo y variable. Y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo, fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos, e impida su discontinuidad o variación. Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo o sustancia* para enmascarar la variación. Podemos observar que aun en los casos en que no hacemos intervenir tal ficción, tenemos una inclinación tan fuerte a confundir identidad y relación que nos mostramos dispuestos a imaginar algo desconocido y misterioso que además de la relación, conecte sus partes (*TNH* FD 358, SB 254, 1.4.6.6).

Los objetos distintos y variables considerados como la misma cosa, lo son ya que la mente crea un principio de unidad que conecta las sucesiones de percepciones. Este principio es una ficción de la imaginación, que como ya lo vimos en el primer capítulo es uno de los roles de la facultad más poderosa de la mente humana, la imaginación. Gracias a las ficciones alcanzamos las nociones de unidad, coherencia y continuidad con las cuales evitamos las interrupciones de la experiencia. Más adelante retomaremos el estudio de estas ficciones. Por el momento detengámonos en la siguiente consideración: “todos los objetos a los que atribuimos identidad (...), no son sino una sucesión de objetos relacionados” (*Ibid.*). En este sentido, conocemos objetos que consideramos invariables y les atribuimos una identidad perfecta, pero ante el cambio más sutil o el más drástico podríamos llegar a suponer la destrucción de su identidad, y aunque evidenciamos que los cambios suelen ser permanentes, la imaginación sigue atribuyendo identidad, sea porque los cambios se presentan de manera gradual e insensible, porque se dan en proporción con el conjunto o porque se presentan en orden a un fin común. Vemos así que, “[e]l tránsito del pensamiento desde el objeto antes del cambio, al objeto después de éste, es tan suave y fácil que apenas si percibimos la transición, de modo que nos inclinamos a imaginar que no se trata sino de un examen continuado del mismo objeto” (*TNH* FD 360, SB 256, 1.4.6.8). Vemos entonces cómo la mente al contemplar los cambios sucesivos de los cuerpos experimenta un paso o tránsito fácil, lo que le impide percibir alguna interrupción, “[p]or consiguiente, y dado que es esta interrupción la que hace que un objeto deje de parecer idéntico, tendrá que ser el curso ininterrumpido del pensamiento el que constituya la identidad (im)perfecta (*TNH* FD 360, SB 256, 1.4.6.9). Así pues, es una identidad imperfecta la que atribuimos a los

animales, a las plantas y a los hombres, y la debemos a la percepción repetida, la cual asigna existencia duradera e idéntica. Cabe aclarar que en los casos mencionados la imaginación admite una transición más brusca ya que se trata de objetos de naturaleza variable e inconstante, ya que:

Un roble, que, de ser una pequeña planta, crece hasta convertirse en un árbol grande, sigue siendo el mismo roble aunque ninguna partícula de materia ni ninguna configuración de sus partes sea ya la misma. Un niño se hace hombre, y es unas veces grueso y otras delgado, sin perder por ello su identidad (TNH FD 361, SB 257, 1.4.6.12).

Hasta ahora hemos intentado plantear el problema de la identidad en general que atribuimos tanto a objetos animados como inanimados y es momento de pasar a estudiar la identidad personal, tema principal de la presente investigación.

## **2.2. El yo: creencia ineludible**

Hume distingue entre la identidad personal respecto a nuestro entendimiento o imaginación e identidad personal respecto a nuestras pasiones o al interés por nosotros mismos. Nos da a entender con esta distinción que “el yo no es sólo un objeto del pensamiento”,<sup>54</sup> sino que es un objeto que nos interesa y nos concierne, en este sentido aclara que el libro I, campo en el que nos encontramos, se limita al estudio de la identidad respecto al entendimiento o imaginación, en otras palabras, estudia la inclinación de los hombres a asignar identidad a las sucesiones de percepciones, cuya tarea principal es explicar por qué atribuimos identidad a la mente.<sup>55</sup>

Nuestro autor deja para el libro II, dedicado a las pasiones, la investigación de la identidad personal respecto al interés que nos tomamos por nosotros mismos; aquí la tarea consistirá en explicar por qué nos preocupamos por nuestras acciones pasadas o futuras.<sup>56</sup> Una vez más Hume nos muestra que los libros I y II *constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos* (TNH FD 31).

---

<sup>54</sup> MCINTYRE, J., “Personal Identity and the Passions”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 89, (1989), 545-557, 547, “The self is not only an object of thought”.

<sup>55</sup> Cfr. Ibid.

<sup>56</sup> Cfr. Ibid.

Hemos afirmado antes que es posible atribuir identidad a objetos relacionados gracias al curso ininterrumpido del pensamiento, sin embargo, aún no hemos explicado cómo hacemos posible esta tarea. Para dar respuesta a esta inquietud necesitamos acercarnos a lo que Hume considera que es propiamente una persona, así:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción (*TNH* FD 355, SB 252, 1.4.6.3).

Es claro que Hume nos quiere dar a entender que los seres humanos no se componen de algo como una sustancia, sino que son algo menos permanente<sup>57</sup> ya que lo que constituye nuestra mente son percepciones y, en este sentido, no podemos hablar de un yo simple y continuo como lo hacen los metafísicos; por el contrario, nos tropezamos con un yo dinámico y cambiante, que está ligado a la vigilia que posibilita las percepciones, así, “todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento” (*TNH* FD 356, SB 252, 1.4.6.4). Un haz o colección de percepciones es lo que nuestra reflexión o sentido interno nos brinda cuando nos preguntamos por nuestra identidad en el campo del entendimiento o imaginación. En este sentido, podemos afirmar que:

Tenemos una idea de la mente (...). Después de analizarlo hemos descubierto que esta idea no es la idea de una sustancia mental; esta es, aquí, la idea de un haz de percepciones. (...) Hume rechaza cierto análisis filosófico de la idea de nuestra mente, pero no niega que haya una idea de la mente que puede analizarse.<sup>58</sup>

Encontramos que la idea de la mente o del yo obedece a una idea compleja de yo en el sentido de haz o colección de percepciones, a la cual adscribimos la unidad que es

---

<sup>57</sup> Cfr. PENELHUM, T., “Hume on Personal Identity” *Op. Cit.*, 644.

<sup>58</sup> PIKE, N., “Hume’s Bundle Theory of the Self: A Limited Defense”, en Stanley Twenyman (Ed), *Critical Assessments*, Vol. III, (1995), Londres: Routledge, 679 “We do have an idea of mind (...). Under analysis we discover that this idea is not the idea of a mental-substance; it is, rather, the idea of a bundle of perceptions. (...) Hume rejects a certain philosophical *analysis* of our idea of mind, but he does not deny that there is an idea of mind to be analyzed”.

requerida para suponer nuestra identidad a través de los cambios;<sup>59</sup> vemos con mayor claridad esta aproximación en una metáfora muy comentada que introduce Hume:

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. (...) La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas. (TNH FD 357, SB 253, 1.4.6.4)

Esta imagen nos presenta a las percepciones como lo que nos constituye, somos ellas mismas, las padecemos y las sentimos, pues no nos quedamos en la mera contemplación como espectadores de las variadas percepciones, sino que somos conscientes de que nosotros mismos somos un haz de percepciones, o al menos nuestra mente lo es.<sup>60</sup> La mente o el yo, de acuerdo con Hume, no es algo distinto de sus pensamientos, emociones, y experiencias sensoriales. Nuestro yo es, una composición que comprende todas estas cosas.<sup>61</sup> Empero, ¿por qué hablamos de la mente y del yo como una misma cosa? “El problema de la identidad personal es aquí el problema de distinguir una mente particular de otra y de otras cosas: identidad personal es identidad de la mente”<sup>62</sup> y en este sentido, nuestra investigación por la identidad personal respecto al entendimiento o imaginación se centra en estudiar la identidad de la mente humana.

Ahora bien, si todo lo que somos es una colección de percepciones, ¿qué nos lleva a asignarles identidad? Como ya lo hemos mencionado, es la confusión entre las nociones de identidad y diversidad; creemos que una sucesión de objetos relacionados es una misma cosa, ya que la imaginación facilita la transición del pensamiento de un objeto a otro, llegando a considerar estos objetos como uno solo, continuo e invariable. Llegamos a concebir este objeto continuo e invariable,

---

<sup>59</sup> Cfr. PENELHUM, T., “The Self in Hume’s Philosophy”, en *Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 7, (1976), 9-23, 11.

<sup>60</sup> Cfr. AINSLIE, D., “Hume on Personal Identity”, en Elizabeth S. Radcliffe (Ed), *A Companion to Hume*, (2008), Singapore: Blackwell Publishing Ltd. 143

<sup>61</sup> Cfr. GAYDA, C., “Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy”, en Saul Traiger (Ed), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*. (2006) United Kingdom: Blackwell Publishing Ltda. 133-150, 135.

<sup>62</sup> ROBINSON. W.L., “Hume on Personal Identity”, en Stanley Twenyman (Ed), *Critical Assessments*, Vol. III, (1995), Londres: Routledge, 687 “The problem of personal identity is thus for him the problem of distinguishing particular minds from one another and other things: personal identity is identity of a mind”.

[c]uando llegamos a ser concientes del hecho de que pasamos por alto la diversidad de nuestras percepciones y las llamamos iguales aunque no lo sean, podemos buscar una justificación, inventando algún principio de unidad como el alma, la sustancia o el ser.<sup>63</sup>

La mente admite esta confusión y finge un principio que conecta los objetos impidiendo así la discontinuidad y variación que les son propias. Creamos entonces una ficción, un artificio, que como ya lo mencionamos, es una cara de la imaginación y es gobernada por la relación de causa y efecto, ya que es propio de la ficción sintetizar la experiencia, anticipando el pensamiento y dando continuidad a lo que para los sentidos es cambiante. Las ficciones de la imaginación enmascaran la variación reemplazando las impresiones de los sentidos con ideas simbólicas o ideas sucesivas y semejantes con la idea de unidad.<sup>64</sup> No podemos considerar que las ficciones sean falsas, sólo que no podemos ni demostrarlas ni confirmarlas o verificarlas.<sup>65</sup> Ahora bien, sabemos que tanto creencias como ficciones son productos de la imaginación y por lo tanto la construcción de una creencia en el yo es resultado y expresión pura de esta poderosa facultad.

Nuestra creencia en la existencia de objetos independientes y continuos y en nuestro yo continuo son, para Hume, creencias en “ficciones”, o en entidades más allá de toda experiencia. Tenemos impresiones que de manera natural pero equivocada suponemos que son objetos externos y continuos, mas un análisis rápidamente revela que esas impresiones son por su propia naturaleza sentimientos fugaces y dependen del observador.<sup>66</sup>

Así, la identidad de la mente de los hombres es sólo ficticia y podemos redefinir las ficciones como “(...) historias posibles que nos narramos para organizar nuestra experiencia, para “conferirles una regularidad mayor que la observada en nuestras meras percepciones” (T. 197) Las ficciones estructuran nuestra versión de nosotros mismos y de nuestro entorno, haciendo de ambos, algo “real y duradero” (Ibid.)”.<sup>67</sup> Esta definición de

---

<sup>63</sup> PENELHUM, T., “The Self in Hume’s Philosophy”, en *Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 7, (1976), 11 “When we become self-conscious of the fact that we have overlooked the diversity of our perceptions and called them the same when they are not, we may seek to justify ourselves by inventing some supportive principle of unity such as the soul, substance, or the self”.

<sup>64</sup> Cfr. BANWART, M., *Op. Cit.*, 23

<sup>65</sup> Cfr. BAIER, A., *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 103

<sup>66</sup> NORTON, D. F., “An Introduction to Hume’s Thought”, en David Fate Norton (Ed), *The Cambridge Companion to Hume*, (1994), Cambridge: Cambridge University Press. 11 “Our beliefs in continuing and independently existing objects and in our continuing selves are, on Hume’s account, beliefs in “fictions,” or in entities entirely beyond all experiences. We have impressions that we naturally but mistakenly suppose to be themselves continuing, external objects, but analysis quickly reveals that these impressions are by their very nature fleeting and observer-dependent”.

<sup>67</sup> BAIER, A., *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 103 y 104 “(...) plausible stories we tell ourselves to organize our experience, to “bestow on the objects a greater regularity than what is observ’d in our mere

las ficciones de la imaginación será decisiva en nuestro intento de construir un yo a lo largo de todo el *Tratado*, por el momento nos aclara la idea de ficción como principio capaz de estructurar nuestro yo. Sin embargo, para comprender la noción de un yo construido a partir de una ficción narrativa, necesitamos preguntarnos lo siguiente: ¿qué enlaza nuestras distintas percepciones en una ficción de la imaginación que no es más que una ficción narrativa? Debe ser una cualidad que les atribuimos a las percepciones en virtud de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas. (Cfr. *TNH* FD 365, SB 260, 1.4.6.16)

(...) bastará con mostrar, partiendo de la experiencia y la observación diarias, que los objetos variables y discontinuos, pero supuestamente la misma cosa, lo son tan sólo en cuanto que consisten en una sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad. Pues, como tal sucesión corresponde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuir a aquella una identidad (*TNH* FD 359, SB 255, 1.4.6.7).

La identidad depende de alguna de las relaciones naturales, las cuales hacen posible el curso ininterrumpido del pensamiento, gracias al cual, atribuimos a objetos relacionados identidad. Deleuze en su obra, *Empirismo y subjetividad*, realiza uno de los estudios más interesantes sobre la identidad personal y en él considera que cada una de estas relaciones naturales “se dirige de modo particular a un aspecto del espíritu: la contigüidad a los sentidos; la causalidad al tiempo; y la semejanza, a la imaginación”.<sup>68</sup> Por esta razón sólo estudiaremos las relaciones de semejanza y causalidad, dejando de lado la relación de contigüidad la cual al referirse a los sentidos, no nos aporta argumentos para estudiar el curso ininterrumpido del pensamiento, artífice de nuestra creencia en la unidad de la mente.

Gracias a la semejanza que hay entre las percepciones distantes en el tiempo, pero relacionadas con una impresión presente, podemos llevar a la imaginación con facilidad de un objeto a otro mediante la facultad de la memoria. Esta facultad aporta recuerdos al haz de percepciones, facilitando el tránsito de la imaginación pues es capaz de establecer más uniones entre las percepciones, ya que incrementa el grado de semejanza entre las mismas. El yo se da en el tiempo, es más, es síntesis del tiempo<sup>69</sup> y considera al pasado como regla del porvenir; así, la función de la memoria es decisiva, pues permite la reaparición de una

---

perceptions” (T. 197). Fictions structure our version of ourselves and our environment, making both us and it “real and durable” (Ibid.)”.

<sup>68</sup> DELEUZE. G., *Empirismo y subjetividad*, Op. Cit., 110

<sup>69</sup> Cfr. Ibid. 103

impresión pasada como una idea aún vivaz, además de permitirnos sentir nuestra duración a través del tiempo, duración de la que somos testigos gracias a que recordamos. Empero, no es la memoria la que realiza la síntesis del tiempo, sólo reproduce lo dado, es decir, las impresiones. Esta síntesis la realiza el sujeto mediante el hábito, el cuál prescinde de la memoria, ya que “el pasado y el presente se constituyen en el tiempo, bajo la influencia de determinados principios (...). El problema es, por tanto, éste: ¿cómo se constituyen *en el tiempo* un presente y un pasado? Desde este punto de vista, el análisis de la relación causal (...) adquiere todo su sentido”.<sup>70</sup> La experiencia nos presenta una multiplicidad de casos semejantes y a su vez el hábito nos determina a pasar de un objeto a otro, es decir, “organiza el tiempo como un presente perpetuo al que debemos y podemos adaptarnos”.<sup>71</sup> La causalidad comprende así aquellas percepciones que consideramos olvidadas y las incluye en nuestro yo, extendiendo sobre los vacíos una cadena de causas y efectos, permitiendo así suprimir las discontinuidades de nuestra experiencia, dando unidad a lo que no la tiene. Vemos entonces que la memoria:

(...) no solamente descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción al producir la relación de semejanza entre las percepciones. (...) Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona” (*TNH* FD 367-368, SB 261-262, 1.4.6.18-20).

La facultad de la memoria “(...) es sólo una de muchas relaciones causales que conecta percepciones de la mente”,<sup>72</sup> además de producir la identidad personal, esta facultad nos presenta la relación de causa y efecto que existe entre nuestras percepciones, relación que permite que nuestra identidad se extienda más allá de la memoria. Estos argumentos son con claridad en contra de la postura de Locke, que consideró que la identidad personal depende exclusivamente de la continuidad de nuestra conciencia y desde este punto de vista, el yo dependería por completo de la memoria y sería sólo aquello que recordamos.<sup>73</sup> Hume complementa esta consideración ya que gracias a la memoria configuramos un hábito determinado por la relación de causalidad entre nuestros recuerdos, haciendo que

---

<sup>70</sup> Ibid. 104

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> MCINTYRE, J., “Hume and the Problem of Personal Identity” *Op. Cit.*, 189, “(...) is only one of many causal rations that connect the perceptions of the mind”

<sup>73</sup> Cfr. Ibid. 190

constituyan nuestro yo aquellas circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo pero que suponemos han existido. Ahora bien, podemos considerar con Hume que:

[L]a verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que naturalmente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras (*TNH* FD 367, SB 261, 1.4.6.19).

Cuando hablamos ahora de nuestro yo nos referimos a un sistema que une sus diferentes percepciones gracias a la relación de causa y efecto, permitiendo que el paso del pensamiento anticipe ideas y forme un principio de unidad o ficción, capaz de avivar creencias. “De este modo, la colección pasa a ser un sistema. La colección de las percepciones se convierte en un sistema cuando éstas se encuentran organizadas, cuando se las ha vinculado.<sup>74</sup> Este sistema está vivo y al darse en el tiempo cambia constantemente, recreándose, influenciando y modificándose a sí mismo y a los demás en su entorno. Tenemos así una idea de la mente, pero no como algo simple e idéntico, sino como un sistema compuesto por percepciones que se relacionan gracias a los mecanismos de la imaginación; como todo sistema, la mente humana es dinámica, cambiante y creativa, es capaz de inventarse y reinventarse. Podemos visualizar este sistema con una nueva metáfora, la cual enriquece e ilumina nuestra visión del yo en el ámbito del entendimiento o la imaginación.

[N]o puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus distintas partes seguirán estando conectadas por la relación de causalidad (*TNH* FD 367, SB 261, 1.4.6.19).

Esta imagen del yo como república nos presenta cómo tanto en el yo como en una nación o Estado, habitan el cambio y la permanencia, sin que por ello cambie su ser. Annette Baier considera que percibimos un sistema causal complejo cuya vivacidad es transmitida, las creencias dependen de experiencias pasadas y muchos de los efectos

---

<sup>74</sup> DELEUZE. G., *Empirismo y subjetividad*, *Op. Cit.*, 107

mentales son copias de sus probables causas. Esto hace que la analogía con la república parezca oportuna, desde este punto de vista, las generaciones más recientes de ciudadanos dependen de las anteriores, presentando alguna semejanza respecto a sus ancestros y cierto tipo de interrelaciones complejas con sus contemporáneos, así como nuestras percepciones variadas y coexistentes, las tienen con otras percepciones. Este yo-república, entendido como un sistema de percepciones discretas, sucesivas pero organizadas e interdependientes, es percibido por algún yo contemplador de yoes, por uno que proyecta sus tendencias y es propenso a parecer más continuo y menos variable durante el período de contemplación en el que se encuentra; este yo-república debe a la imaginación la tendencia a usar relaciones entre objetos como una oportunidad para realizar suaves tránsitos y fáciles pasos del pensamiento que protegen a la mente del esfuerzo. Pero una vez este yo contemplador de yoes torna su atención hacia sus propias actividades contemplativas y hacia sus características usuales, tales como, su continuidad, su constancia y sus perspectivas, un nuevo conjunto de datos está disponible para lo que él podría precisar como una auto-descripción. Es como si la república se fundara para no tener sólo un gobierno y una constitución que cambia menos incesantemente que sus ciudadanos; esta constitución y gobierno, aunque cambiantes, permiten la producción de versiones ficticias del estado de la nación y de la unidad nacional, proyectándose sobre toda la nación.<sup>75</sup> La interpretación de Baier nos muestra en la analogía muchos elementos a revisar; el primero de ellos ya es claro para nosotros, pues se refiere a los cambios permanentes de las percepciones, cambios que son guiados por los principios operatorios de la imaginación, en especial, por la relación de causalidad; cuando nos habla de los ciudadanos que dependen de otros, no hace referencia sino a la habitual relación que hay entre las percepciones del pasado y el presente con las posibles anticipaciones que podemos realizar por medio de inferencias basadas en la causalidad. En segundo lugar, introduce algo nuevo: la capacidad de nuestro yo de contemplar otros yoes. Hasta el momento, y en el campo del entendimiento, la investigación se da en primera persona; estamos estudiando cómo llegamos a creer en nosotros mismos, pero, como es inevitable, esta configuración de nosotros mismos se ve reflejada en los otros, ya que en nuestra tarea de investigadores de la naturaleza humana observamos y experimentamos a los otros. Sin embargo, lo que nuestra reflexión alcanza

---

<sup>75</sup> Cfr. BAIER, A., *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 126

es, con propiedad, una configuración del sí mismo, una auto descripción, que para los alcances de la presente investigación es la visión solipsista del yo, suficiente para comprender la identidad personal en el campo del entendimiento o imaginación, pero limitada para comprender al yo como sujeto. En tercer lugar, Baier nos presenta que los cambios incesantes de una nación no se limitan a sus ciudadanos, es decir, que en el yo no sólo cambian las percepciones, sino que, como en el Estado cambia el gobierno y la constitución, los hombres pueden cambiar su carácter y disposición, mostrando una vez más que con el paso del tiempo y los incesantes cambios de las percepciones también cambia lo primordial del yo, lo que hace que un individuo sea particular y diferente a los demás; y aunque estos cambios sean radicales y permanentes no alteran su identidad.

Por su parte, Mary Banwart considera que la metáfora de la república es la mejor imagen de la mente o del alma, ya que sugiere un amplio alcance de cualidades a comparar; encuentra que la mente como república es una próspera unión de partes unidas en búsqueda de una meta común a través del libre comercio y conversación, y sostenida por la transferencia y transformación de costumbres a nuevas generaciones de experiencia.<sup>76</sup> Podemos así concluir que nuestra naturaleza humana al ser creativa modifica con libertad su carácter y disposición, de la misma manera que una nación puede cambiar sus leyes y gobierno. Estos cambios radicales se presentan sin alterar la identidad gracias a nuestras ficciones, que, gobernadas por la causalidad, pueden entenderse como narraciones de historias que estructuran, en este caso, a un individuo. Sabemos cómo nuestra mente opera a la hora de suprimir las discontinuidades y otorgar unidad a las sucesiones de objetos; empero, ¿qué sucede con la creencia que tenemos en nuestro yo?

Esta es una creencia que cada uno de nosotros tiene, y es fundamental para la imagen de sentido común del mundo que todos aceptamos cuando no interviene la mala filosofía. Esta es una creencia implícita en todas nuestras creencias, una creencia sin la cual incluso la posición escéptica no podría ser entendida.<sup>77</sup>

Teniendo claridad en que la creencia en el yo posibilita las demás creencias, e incluso posibilita la pregunta misma, evidenciamos la necesidad de investigar el modo en que nuestra mente concibe tal creencia. Retomando la teoría expuesta por Hume respecto a la

---

<sup>76</sup> Cfr. BANWART, M., *Op. Cit.*, 5

<sup>77</sup> BIRO, J., *Op. Cit.*, 49 “This is a belief each of us has, and it is central to the commonsense picture of the world that all accept when uncorrupted by bad philosophy. It is a belief implicated in all our beliefs, a belief without which arguably even the sceptic’s position could not be understood”.

construcción de creencias, consideramos que el “(...) problema que surge es sobre cómo representamos esa particular operación de inferencia. Nuestras creencias (...) acerca de personas van más allá de lo que la inferencia causal a partir de la experiencia y la memoria con rigor pueden justificar”.<sup>78</sup> Desde este punto de vista y recordando lo estudiado en el capítulo anterior, nuestra guía es la relación de causalidad, ya que “[t]an sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos” (*ICH JSO* 49, SB 27).

No estamos hablando de una inferencia típica, que como se afirmó en el primer capítulo, requiere la presencia de tres elementos, a saber: impresión presente, transición del pensamiento a la idea de la causa o el efecto conectada y por último, la idea vivaz en la cual asentimos o creemos. Estamos hablando de una inferencia o creencia que carece por completo de impresión presente o idea vivaz de la memoria, pues como sabemos, la experiencia no nos brinda noción alguna de la identidad de nuestro yo. Ahora bien, ya que “[p]odemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean estas verdaderas o falsas, ya presenten correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos” (*TNH FD* 146, SB 85, 1.3.5.2), podemos concebir ficciones de la imaginación tan vivaces que alcancen la fuerza de una impresión presente. Estas vívidas ficciones siguen siendo sentidas aunque de manera distinta a las nacidas de la memoria y la experiencia; Hume considera en el *Apéndice* que el sentimiento y los pensamientos que acompañan a estas ficciones cuentan con algo débil e imperfecto, llegando a considerar que “ficción y convicción son, de algún modo, de la misma clase, pero la una es muy inferior a la otra, lo mismo en sus causas que en sus efectos” (*TNH FD* 198, SB *Apéndice* 123, 1.3.10.11). Nos referimos a otra clase de inferencia, a una que nos conduce a ciertas creencias ineludibles, que aunque carentes de justificación racional, no podemos ni rechazar ni contradecir, pero que dirigen, de igual manera que las demás creencias, la vida de todos los hombres.

Recordemos que nos encontramos en el campo de la imaginación y que gracias a una ficción que cobra fuerza y vivacidad, debido a su permanencia en nuestra experiencia, hacemos que la imaginación la tome como si fuera una impresión presente productora de la

---

<sup>78</sup> BAIER, A., *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 102. “(...) problems arise about how exactly we perform this particular inferential operation. Our beliefs about (...) persons in it are found to go beyond what causal inference from sensation and memory strictly could warrant”.

transición en la imaginación que nos lleva a creer en nosotros mismos. Esto es posible ya que “la imaginación puede representarse todos y cada uno de los objetos que la memoria puede ofrecernos” (*TNH* FD 148, *SB Apéndice* 86, 1.3.5.5).

Vemos así que la discusión sobre la identidad personal implica problemas que van más allá de un tipo muy peculiar de creencias, puesto que Hume toma la mente como una clase de entidad compleja, dinámica y cambiante, lo que nos hace pensarla como un agente activo de formación de nuestras creencias sobre todas las demás cosas, incluso, como ya hemos visto, sobre la formación en la creencia de su propia identidad. Si generalizamos, encontramos que esta idea subyace todos los análisis de los conceptos que empleamos al pensar sobre el mundo y nuestra relación con este.<sup>79</sup>

Desde este punto de vista creemos en nuestro yo como un sentimiento que nos es presente e inevitable; empero, este cambio de concepción es radical ya que Hume ha trasladado la noción del yo de una sustancia a una ficción de la imaginación, mostrando de nuevo que su filosofía va en contravía con la tradición y en especial, contra la concepción racionalista. Ante las conclusiones a las que Hume ha llegado es necesario detenerse y pensar en las consecuencias de lo que hasta aquí se ha dicho, para así contextualizar lo que es la primera mirada de nuestro autor sobre la identidad personal en el *Tratado de la naturaleza humana*.

### **2.3. ¿Cómo el espíritu deviene sujeto?**

A la ciencia de la naturaleza humana no le preocupa la sustancia o el espíritu, sino las afecciones que a éste le son propias; en este sentido, antes de estudiar el yo en sí, el interés se centra en lo que le pasa a este yo, en lo que lo afecta. La propuesta de Hume en este sentido es clara, pues las formas de afección del yo son lo pasional y lo social, campos que nos quedan por investigar, sin embargo, y aunque esto es cierto, “[h]ay otra parte que es el entendimiento, la asociación de ideas”,<sup>80</sup> campo en el que por el momento nos hemos movido.

---

<sup>79</sup> Cfr. BIRO, J., *Op. Cit.*, 50

<sup>80</sup> DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad, Op. Cit.*, 12

[E]l entendimiento no es más que el movimiento de la pasión que deviene social. Tan pronto veremos que el entendimiento y la pasión forman dos problemas separados, tan pronto veremos que aquél se subordina a ésta. Y he ahí por qué el entendimiento, aun estudiado por separado, debe ante todo hacernos comprender el sentido general de la cuestión precedente.<sup>81</sup>

Esta postura de Deleuze nos presenta los tres libros del *Tratado* en diálogo permanente y muestra la necesidad del estudio del entendimiento para abarcar nuestro objeto de investigación: la naturaleza humana. Recordemos entonces que la experiencia nos es dada y que en la indagación por el espíritu todo lo que se nos presenta es una colección de percepciones; una colección “en el más vago sentido de la palabra (...) colección sin álbum, pieza sin teatro o flujo de percepciones”.<sup>82</sup> Pero hablar de colección de percepciones no es lo mismo que hablar de espíritu, y en este sentido, Hume está dando un paso significativo en su propuesta filosófica, pues abandona la idea de sustancia o espíritu, para hablarnos de algo que es afectado, para hablarnos de un sujeto. Es preciso aclarar que el espíritu es lo dado por la experiencia, es decir, una colección de percepciones; por su parte, el sujeto es éste espíritu pero afectado por los principios de asociación.

Sin embargo, “¿[c]ómo el espíritu deviene sujeto?”<sup>83</sup> Este tránsito se da cuando el espíritu es afectado e intervienen los principios operatorios de la imaginación, es decir, nuestra capacidad asociativa. De esta manera, podemos afirmar que la naturaleza humana es la imaginación misma, cuyos principios la han hecho constante, así pues, “[v]emos el fondo único del empirismo: es porque la naturaleza humana en sus principios supera al espíritu, nada en éste supera a la naturaleza humana; nada es trascendental”.<sup>84</sup> Encontramos así que la naturaleza humana prevalece sobre el espíritu y que la noción de éste no aporta nada a la naturaleza humana, es más, resulta irrelevante a la hora de estudiar nuestra naturaleza.

Sabemos que el propósito general del *Tratado* es construir una ciencia de la naturaleza humana y estudiar esta naturaleza es posible mediante la investigación de sus efectos en el espíritu, efectos que lo transforman; conocemos el primer efecto del espíritu al ser afectado o calificado: deviene sujeto; ahora bien, ¿qué diferencia a éste del espíritu? Además de superar ser una idea, siendo afectado es capaz de ir más allá, pues puede creer e inventar.

---

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid. 13

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid. 14s

Vemos que en la creencia y por la causalidad el sujeto *supera* lo dado. Literalmente, supera lo que el espíritu le da: creo en lo que no he visto ni tocado. Pero si el sujeto puede así superar lo dado, es *ante todo*, porque *en el espíritu* es el efecto de los principios que superan al espíritu, que lo afectan.<sup>85</sup>

Todo sujeto afirma más de lo que sabe y sus juicios superan las meras ideas, esto es: establece relaciones. Pero establecer relaciones es un hecho, una práctica y como todo hecho, nos remite a la experiencia, de la cual estaríamos hablando en dos sentidos: el primero como mera idea dada al espíritu y el segundo como afección del espíritu, lo cual a su vez supera al espíritu y lo hace sujeto, pues le permite creer e inventar gracias a los principios de asociación. En este segundo sentido de experiencia hablamos de subjetividad empírica.

En el libro I Hume nos ha presentado una teoría sobre el entendimiento que ahora podemos pensar como teoría de las afecciones del espíritu; además, mediante su argumentación sobre la identidad personal destruye la noción del yo como *a priori*, evidenciando que la postura racionalista del yo de la representación no puede ser teórica, pues el sujeto, al estar sumergido en lo dado, no puede pensarse apartado de esto; así, lo dado, entendido como percepciones y movimiento, nos obliga a pensar que sólo es posible hablar del sujeto o del yo en la práctica, razón por la que no podemos entender el problema de la identidad personal desde la concepción que nos brinda el entendimiento, como un yo solipsista, sino que debemos pensar al yo en la vida diaria; así, la única teoría posible es la práctica y “la subjetividad es, en su esencia, *práctica*”.<sup>86</sup>

El hecho de que no haya subjetividad teórica y no pueda haberla se vuelve la proposición fundamental del empirismo. (...) no es más que otra manera de decir: el sujeto se constituye en lo dado. Y si el sujeto se constituye en lo dado, no hay, en efecto, un sujeto distinto de la práctica.<sup>87</sup>

Si no hay un sujeto distinto de la práctica, la noción de yo que hemos dado hasta el momento resulta insuficiente, ya que sólo nos presenta la superación del espíritu que deviene sujeto al ser afectado, produciendo así creencias y aunque “las impresiones de sensación sólo son el origen del espíritu; las impresiones de reflexión son su calificación, el

---

<sup>85</sup> Ibid. 14

<sup>86</sup> Ibid. 115

<sup>87</sup> Ibid.

efecto de los principios en el espíritu”,<sup>88</sup> de esta manera resulta necesario estudiar las impresiones de reflexión, es decir, las pasiones, para poder ampliar nuestra noción de subjetividad.

¿Qué principios son los que constituyen al sujeto en el espíritu? ¿Bajo qué factor va el espíritu a transformarse? Hemos visto que la respuesta de Hume es simple: lo que transforma al espíritu es un sujeto, lo que constituye a un sujeto es de dos tipos: *los principios de asociación* por una parte y por la otra los principios de la pasión (...).<sup>89</sup>

Hemos estudiado la propuesta que el entendimiento o imaginación hace sobre el problema de la identidad personal; esta propuesta y la interpretación que le hemos dado resaltan la necesidad de conocer al sujeto en circunstancias específicas, es decir, debemos pasar a la práctica del yo. Esta práctica se da sin duda en el campo de las pasiones y de la moral, lugares de estudio que abarcaremos más adelante y en donde pasaremos de hablar del yo como ficción de la imaginación a considerarlo como un yo del que somos íntimamente conscientes.

## **2.4. Lo problemático de la identidad personal en el *Apéndice*<sup>90</sup> al *Tratado***

Algunos comentaristas se oponen al argumento de unidad en el tratamiento de la identidad personal entre los libros I y II del *Tratado*. También hay varios estudios que la defienden, en los cuales nos apoyaremos, ya que el propósito del presente trabajo es mostrar la unidad de este problema a lo largo de toda la obra de Hume.

El tema de la identidad personal sólo es tocado por Hume en el *Tratado*, aunque hay autores como Jane McIntyre que afirman que este problema se retoma indirectamente en

---

<sup>88</sup> Ibid. 23

<sup>89</sup> Ibid. 107

<sup>90</sup> Con la publicación del tercer libro del *Tratado*, un año después de haber publicado sin mucho éxito los libros I y II, Hume incluyó un *Apéndice*, en el que busca la manera de enmendar algunos errores en los que cree haber incurrido. Es bien sabido que nuestro autor revisó en varias oportunidades el *Tratado* y de hecho lo reelaboró en versiones nuevas en la *Investigación sobre el conocimiento humano*, la *Disertación sobre las pasiones* y la *Investigación sobre los principios de la moral*. En el *Apéndice* se incluyen además de nueve breves insertos del libro I; dos reelaboraciones o adiciones de contenido: la primera referida a la creencia y la segunda a la identidad personal. Nuestra preocupación se centrará en la reelaboración que Hume realiza sobre los argumentos presentados a la sección dedicada a la identidad personal que, al revisar con mayor rigor, dice verse envuelto en tal laberinto que confiesa no saber cómo corregir sus anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes (Cfr. *TNH* FD 828, SB 633, *Apéndice* 10).

varias de sus obras posteriores;<sup>91</sup> sin embargo, no hay rastro alguno de inconformidad, exceptuando la presente en el *Apéndice*, sobre su postura frente al tema en los libros dedicados a las pasiones y a la moral; además, en ambos libros la noción del yo resulta decisiva, ratificando que el desconcierto de nuestro autor se limita a la argumentación sobre la identidad con relación al entendimiento.

En el *Apéndice* Hume recorre paso a paso los argumentos presentados en 1.4.6, sección dedicada a la identidad personal y encuentra que cuando pasa a explicar los principios de conexión que enlazan las percepciones y le atribuyen al conjunto una simplicidad e identidad reales, su explicación es defectuosa, pues:

[H]ay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas*. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. (TNH FD 831, SB 636, *Apéndice* 21)

Para resolver este dilema Hume propone dos posibles soluciones: la primera considera que el sujeto de inhesión de las percepciones es algo simple e individual. La segunda solución consiste en aceptar una conexión real entre las percepciones. Sin embargo, piensa que ninguna es plausible, de modo que deja la dificultad como un problema abierto.<sup>92</sup> Tal situación dificulta un consenso en la interpretación del texto. Donald Ainslie (en su artículo titulado *Hume on Personal Identity*)<sup>93</sup> recoge cuatro interpretaciones planteadas del *Apéndice*: 1) afirma que cuando Hume dice que no puede encontrar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas, lo que está buscando es algo más que una explicación de su creencia en la unidad de la mente, un argumento sobre la simplicidad e identidad de una mente real; estaría aceptando la concepción tradicional de mente como sustancia. Esta interpretación es sustentada por autores como McIntyre (1979)<sup>94</sup>, Beauchamp (1979)<sup>95</sup> y

---

<sup>91</sup> Cfr. MCINTYRE, J., "Hume's Underground Self", en Stanley Twenyman (Ed), *Critical Assessments*, Vol. III, (1995), Londres: Routledge, 718-729

<sup>92</sup> Cfr. AINSLIE, DONALD, "Hume on Personal Identity", *Op. Cit.*, 147

<sup>93</sup> AINSLIE, D., "Hume on Personal Identity", en Elizabeth S. Radcliffe (Ed), *A Companion to Hume*, (2008), Singapore: Blackwell Publishing Ltd. Capítulo 8.

<sup>94</sup> MCINTYRE, JANE, "¿Is Hume's Self Consistent?", en D. Fate Norton, N Capaldi, and W. L. Robinson (Ed.), *Hume Studies*, (1979), San Diego: McGill, p. 79-88 y MCINTYRE, JANE, "Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self", en *Hume Studies*, 5, p. 55 – 61.

<sup>95</sup> BEAUCHAMP, TOM, "Self Inconsistency or Mere Self Perplexity", en *Hume Studies*, (1979), 5, p. 37 – 44.

Swain (1991)<sup>96</sup>; 2) considera que la búsqueda de Hume de los principios que unen nuestras percepciones sucesivas pasa a ser una búsqueda de esas relaciones que apoyan la asociación de ideas mezcladas en la creencia de la unidad de la mente. Esta interpretación es sustentada por autores como Patten (1976)<sup>97</sup>, Stroud (1977)<sup>98</sup> y Garrett (1981<sup>99</sup> y 1997<sup>100</sup>); 3) considera que el descontento de Hume respecto a su investigación de la identidad personal en el primer libro del *Tratado* es el resultado de la inconsistencia entre reconocer que su argumento sobre la creencia en la unidad de la mente se basa en las acciones de la misma, como la asociación de ideas, la tendencia a confundir una serie de experiencias relacionadas con la experiencia de un objeto que es permanente y, por su parte, sostener que es una colección de percepciones. El problema está en que Hume evoca a lo largo de todo el *Tratado* estas tendencias y actividades y si el apéndice es un reconocimiento de los posibles errores o argumentos ilegítimos, nuestro autor debería considerar que la inconsistencia es de hecho más amplia y que no se limita a la sección sobre la identidad personal. Esta interpretación es sustentada por autores como Robinson (1974)<sup>101</sup> y Passmore (1980)<sup>102</sup>; 4) ésta interpretación se centra en la cuestión de cómo las percepciones terminan siendo colecciones; los autores que apoyan esta posición consideran que Hume reconoce en el *Apéndice* que su argumento no había podido explicar cómo las percepciones están unidas sin ocupar un lugar, con otras percepciones dentro de mentes separadas que constituyen un haz. Esta interpretación es respaldada por autores como Pears (1990)<sup>103</sup> y Garrett (1981)<sup>104</sup> <sup>105</sup>.

A pesar de las múltiples visiones sobre el tema, es claro que Hume no se retracta de su crítica al yo como sustancia, pues afirma de nuevo que no tenemos una idea simple e

---

<sup>96</sup> SWAIN, CORLISS, "Being Sure of Oneself: Hume on Personal Identity", en *Hume Studies*, (1991), 17, p. 107 – 124.

<sup>97</sup> PATTEN, S. C., "Hume's Bundels, Self – consciousness, and Kant", en *Hume Studies*, (1976), 2, p. 59 – 75.

<sup>98</sup> STROUD, BARRY, *Op. Cit.*,

<sup>99</sup> GARRETT, DON, "Hume's Self-doubts about Personal Identity", en *Philosophical Review*, (1981), 90, p. 337 – 358.

<sup>100</sup> GARRETT, DON, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, (1997), New York: Oxford University Press.

<sup>101</sup> ROBINSON, WADE, "Hume on Personal Identity", en *Journal of History of Philosophy*, (1974), 12, p. 181– 193.

<sup>102</sup> PASSMORE, JHON, *Hume's Intentions*, (1980), 3ra Ed, London: Duckworth.

<sup>103</sup> PEARS, DAVID, *Hume's Sistem*, Oxford: Oxford University Press.

<sup>104</sup> GARRETT, DON, "Hume's Self-doubts about Personal Identity", *Op. Cit.*

<sup>105</sup> Cfr. AINSLIE, D., "Hume on Personal Identity", *Op. Cit.*, 147-151

individual del yo, debido a que no existe impresión alguna de sustancia. Su dificultad se enfrenta con los principios que unen las distintas percepciones y hacen que les atribuyamos simplicidad e identidad reales, pero, como lo ha explicado en repetidas oportunidades “todo lo que él puede encontrar son conexiones basadas en las tres relaciones naturales: semejanza, contigüidad y causalidad. En este caso Hume insinúa que estas conexiones no son suficientes”.<sup>106</sup> Nuestro autor se refiere en especial a dos principios circulares en el primer libro: el principio de separabilidad, el cual considera que “todo objeto es diferente y distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación” (*TNH* FD 63, SB 18, 1.1.7.3). Y aquel que considera que la mente no percibe conexiones causales entre existencias distintas, sino que estas son producto de la determinación del pensamiento a pasar de un objeto a otro, “[p]or tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen la mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras” (*TNH* FD 830, SB 636, *Apéndice* 20).

Resulta curioso que Hume encuentre incompatibles estos dos principios, ya que su uso no es particular para el problema de la identidad personal, sino que se aplican a todo el estudio de la naturaleza humana; en ese sentido, si se retracta de estos argumentos estaría retractándose de pruebas y argumentos fundamentales dentro de la investigación realizada en su obra y no encontramos en ninguna otra parte del *Tratado* insatisfacción alguna respecto a estos principios o a sus consecuencias. Es más, “estos dos principios íntimamente relacionados que Hume considera inconsistentes de hecho son consistentes”.<sup>107</sup>

Así pues, espera nuestro autor, luego de reflexiones más maduras, encontrar alguna reconciliación entre estas contradicciones; este pensamiento nos lleva a sospechar que esas reflexiones más maduras pueden ser las realizadas sobre el mismo tema en el libro II, ya que debemos recordar que hasta ahora hemos visto una cara del problema de la identidad personal estudiándola desde la perspectiva del entendimiento o imaginación y que nos resta

---

<sup>106</sup> PEARS, D., “Hume on Personal Identity”, en *Hume Studies*, Vol. XIX, (1993), 289-300, 290 “But all that he can find are connections based on the three natural relations: resemblance, contiguity, and causation. And those connections are, he implies, not enough”.

<sup>107</sup> AINSLIE, D., “Hume on Personal Identity”, *Op. Cit.*, 147 “Most obviously, the two closely related principles that Hume says are inconsistent are in fact consistent”.

indagar sobre nuestra identidad en el ámbito de las pasiones. Annette Baier considera que fue el entendimiento el que se exploró a sí mismo en el libro I, razón por la que resulta difícil dar una explicación coherente sobre la identidad personal al haber excluido por completo el interés que tenemos en nosotros mismos.<sup>108</sup> Al efectuar una reflexión “más madura”, como la del libro II encontramos que la contradicción entre los principios desaparece; de modo que es plausible afirmar que la inconformidad expresada en el *Apéndice*, más que mostrar una independencia entre los libros I y II del *Tratado*, demanda la clave para hallar su unidad, complementando el estudio sobre el yo teórico con el estudio del yo en la práctica, es decir, involucrando las pasiones y la moral. Es así como McIntyre, después de estudiar el libro II del *Tratado*, considera que existe una notable consistencia en los argumentos sobre el yo a lo largo de los libros I y II:

La mente, o el yo, es una entidad compuesta – una colección de percepciones de diferente tipo conectadas entre sí por causalidad y semejanza. Como consecuencia de esta visión, el problema de la identidad personal tiene dos dimensiones. Primera, explicar por qué tendemos a *creer* en la identidad de un yo, y, segundo, explicar por qué un yo real que no es idéntico, de hecho, con el yo en el pasado o en el futuro está sin embargo *interesado* en un pasado y un futuro que él identifica como propio.<sup>109</sup>

Hasta ahora hemos explorado una dimensión del problema de la identidad personal, en el que intentamos dar respuesta a la pregunta por la creencia en la identidad de un yo, la cual se remite al libro I del *Tratado* (1.4.6). En el siguiente capítulo estudiaremos la segunda dimensión de la que nos habla McIntyre, sobre la identidad de nuestro yo adscrita al libro II dedicado a las pasiones, en palabras de Hume, estudiaremos la identidad personal respecto “a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos” (*TNH* FD 357, SB 253, 1.4.6.5).

No es el momento entonces para llegar a conclusiones definitivas sobre la identidad personal ya que hasta ahora sólo hemos empezado a vislumbrar una parte del problema y a construir los cimientos de un camino que nos llevará a comprender el papel que desempeña nuestro tema a la hora de configurar una naturaleza humana y a construir un carácter.

---

<sup>108</sup> Cfr. BAIER, A., *A Progress of Sentiments*, *Op. Cit.*, 137ss.

<sup>109</sup> MCINTYRE, J., “Hume and the Problem of Personal Identity”, *Op. Cit.*, 195 “The mind, or self, is a compound entity – a collection of perceptions of different types connected to each other by causation and resemblance. As a consequence of this view, the problem of personal identity has two dimensions. First, to explain why we tend to *believe* in the identity of the self, and, second, to explain why a present self who is not, in fact, identical with a self in the past or future is nonetheless *concerned* with a past and a future it identifies as its own”.

## Capítulo 3

### **El yo y el otro: identidad personal en el ámbito de las pasiones**

En la Advertencia a los libros I y II, que conforman la edición inicial del *Tratado*, nuestro autor considera que “[l]os problemas del entendimiento y las pasiones constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos” (TNH FD 31), de modo que unidos conforman la lógica de la ciencia de la naturaleza humana. Al terminar la explicación de los principios operatorios del entendimiento, Hume decide confrontar sus resultados con los argumentos escépticos antes de adentrarse en las “inmensas profundidades de la filosofía” (TNH FD 370, SB 263, 1.4.7.1), tal confrontación es narrada de manera dramática en la *Conclusión* del libro I. No obstante, nuestro autor vuelve por inclinación natural a las profundidades de la filosofía retomando los principios escépticos, los cuales no impiden la investigación constructiva de la naturaleza humana.

Es notable que al iniciar el estudio de las pasiones Hume se manifiesta confiado en su proyecto y en su método, como si la crisis hubiese quedado definitivamente atrás. Sin embargo, el carácter de su filosofía ha girado: su tarea ahora toma el camino de las pasiones, las cuales nos conducirán hacia la finalidad de este sistema: la moral.

Ahora bien, las preguntas que suscitan la reflexión por la naturaleza humana no escapan de la vida común, de ahí el poco interés que Hume expresa por las investigaciones metafísicas que se preocupan por asuntos que están fuera de nuestro entendimiento. Se interesa por una filosofía que investiga lo que es propio de los hombres, pues los

razonamientos sobre las sustancias y las ideas inmateriales no aportan nada al pensamiento de un hombre común, y la frialdad de sus consecuencias con dificultad interesa a los filósofos. ¿Qué más inquietante que preguntarnos por los principios y operaciones que dirigen nuestras inclinaciones a elegir lo bueno sobre lo malo o a sentir gusto por lo bello y disgusto por lo feo? La contribución de Hume es invaluable, pues su investigación pretende dar respuesta a lo que se nos presenta de modo natural en las contingencias de la vida. La respuesta ante las dudas y temores que experimenta nuestro autor al sumergirse en los abstrusos razonamientos del escepticismo radical, lo conducen a proponer una filosofía placentera y jovial, que nos une con otros mientras se refina en la conversación sobre la práctica de la vida. La propuesta humeana tiende a señalarnos con precisión aquellos únicos asuntos en que podemos esperar conseguir seguridad y convicción. La Naturaleza humana es la única ciencia del hombre; y sin embargo, ha sido hasta ahora la más olvidada (Cfr. *TNH* FD 382, SB 273, 1.4.7.14.). Empero, para poder seguir estos razonamientos los hombres deben hallarse en cierto estado de aplicación y jovialidad en donde se templa la melancolía y se vigoriza el carácter, ya que:

La conducta del hombre que estudia filosofía de esta manera, libre de preocupaciones (*in this careless manner*), es más verdaderamente escéptica que la del que, sintiéndose inclinado hacia ella, se encuentra sin embargo tan doblegado por dudas y escrúpulos que la rechaza por completo. El verdadero escéptico desconfía lo mismo de sus dudas filosóficas que de sus convicciones, y no rechazará nunca por razón de ninguna de ellas cualquier satisfacción inocente que se le ofrezca (*TNH* FD 383, SB 274, 1.4.7.14.).

Estamos hablando de un hombre jovial que debe disponer su mente para el trabajo filosófico, empero, ¿cómo llegamos a ese hombre si hasta ahora sólo conocemos que es un haz de percepciones? ¿Cómo pasa Hume de un haz o colección de percepciones diferentes a un individuo capaz de vigorizar su carácter y disponerse para ciertas actividades? Sin duda, ese hombre del que hablamos es aquel que evidenciamos todo el tiempo, pero que, como dice Hume, desconocemos por completo. En los capítulos anteriores hemos estudiado el sistema de la naturaleza humana desde el punto de vista de la identidad personal y nuestro propósito continúa siendo el mismo, sólo que ahora pasaremos de la investigación en el ámbito del entendimiento o imaginación al del interés que nos tomamos por nosotros mismos (Cfr. *TNH* FD 357, SB 253, 1.4.6.5), ya que:

La idea del ser idéntico a través del tiempo es un producto de la asociación de ideas. Pero “una asociación de ideas”, Hume comenta en múltiples lugares, “sola no es lo suficiente para llevarnos hasta una pasión” (T. 305). Los principios desarrollados en el libro II, particularmente en los argumentos sobre el orgullo, la simpatía, el tiempo y la interacción de la imaginación y las pasiones, son necesarios para la teoría humeana del interés en el yo y son por lo tanto también necesarias para completar su teoría sobre el ser y su identidad.<sup>110</sup>

Ya estudiamos la identidad como producto de la asociación de ideas y en este sentido sólo conocemos una cara, una faz, de lo que es en realidad el yo dentro de la ciencia de la naturaleza humana. Considerar que la visión del haz de percepciones agota la identidad humana es muy limitado, creer, por su parte, que esta posición posibilita una reflexión más profunda e interesante, es el camino a tomar en la presente investigación. Hasta el momento Hume ha hablado de la identidad y aunque lo ha hecho específicamente sobre la identidad personal, aún no hemos hablado de un sujeto como tal; sólo hemos dicho que el yo como haz de percepciones deviene sujeto gracias a los principios operatorios de la imaginación, pero nos falta estudiar la cara de la identidad que individualiza a cada uno de esos sujetos. En otras palabras, la investigación referente al entendimiento humano lo que ha hecho es determinar los rasgos generales de la identidad personal, sin abordar los rasgos específicos, propios del sujeto o yo particular. Así pues:

Vemos que en todos los casos el sujeto se presenta en el espíritu bajo el efecto de dos especies de principios conjugados. Todo ocurre como si los principios de asociación dieran al sujeto su forma necesaria, mientras que los principios de la pasión le dan su contenido singular. Estos últimos funcionan como un principio de individuación del sujeto. Tal dualidad no significa, sin embargo, una oposición entre lo singular y lo universal. Los principios de la pasión no son menos universales y constantes que los otros: definen leyes en que las circunstancias sólo desempeñan el papel de variables; incumben ciertamente al individuo, pero en el sentido exacto en que una ciencia del individuo puede efectuarse y se efectúa.<sup>111</sup>

Será el estudio de esos principios que otorgan la singularidad e identidad en lo que centraremos nuestra investigación; estos principios son un conjunto de circunstancias que siempre “singulariza a un sujeto, puesto que representa un estado de sus pasiones y sus necesidades, una distribución de sus intereses, de sus creencias y sus vivacidades”.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> MCINTYRE, J., “Personal Identity and the Passions” *Op. Cit.*, 550 “The idea of the self as identical through time is a product of the association of ideas. But “an association of ideas,” Hume remarks elsewhere, “is not alone sufficient to give rise to any passion” (T. 305). The principles developed in Book 2, particularly in the accounts of pride, sympathy, time, and the interaction of the imagination and the passions, are necessary for Humean theory of self-concern, and are therefore also necessary for a complete Humean theory of the self and its identity”.

<sup>111</sup> DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad*, *Op. Cit.*, 114.

<sup>112</sup> *Ibid.*

Pasamos entonces del estudio del espíritu como una colección de percepciones que deviene sujeto gracias a los principios operatorios de la imaginación, considerados en la espontaneidad de las relaciones que establecen entre ideas, a estudiar la distinción que nuestro autor introduce en las impresiones, ya que éstas pueden ser de sensación o de reflexión (pasiones); las últimas constituyen nuestro problema presente “ya que las impresiones sensibles forman únicamente el espíritu, dándole sólo un origen, mientras que las impresiones de reflexión constituyen el sujeto en el espíritu, califican de manera diversa el espíritu como un sujeto”.<sup>113</sup> Es necesario aclarar que las impresiones de reflexión, las pasiones, hacen parte del haz de percepciones; empero, nuestro interés está en la formación de estas pasiones, pues de esta configuración se desprenden los principios de la subjetividad, los cuales configuran una nueva dimensión del sujeto, de acuerdo a su disposición física.<sup>114</sup> Nuestra investigación demanda el estudio del libro II del *Tratado* ya que:

Para ser reconocidas, las personas deben encarnarse, y el libro II trata a personas comunes hechas de carne y sangre, cuyo interés en sí mismos incluye la preocupación por su descendencia, (...) por su fuerza y vigor, por sus enfermedades comunicables, como también por su reputación, su ingenio y sus virtudes.<sup>115</sup>

Tenemos entonces una noción más amplia del yo y una expectativa de individuación de éste, en el sentido en que comprendemos su paso de ser un haz de percepciones que deviene sujeto y que a su vez, gracias a las pasiones, se hace un yo particular, un sujeto determinado. En este orden de ideas Hume habla del yo como “conciencia íntima”, una idea de yo como sentimiento siempre presente e inevitable. Esta idea está determinada y calificada por las pasiones, las cuales, como principio de individuación, nos llevan a reconocer que “(...) nuestra identidad con respecto a las pasiones sirve para confirmar la identidad con respecto a la imaginación, al hacer que nuestras percepciones se influyan unas a otras, y al conferirnos un interés presente por nuestros placeres y dolores, sean

---

<sup>113</sup> Ibid. 106.

<sup>114</sup> Cfr. Ibid.

<sup>115</sup> BAIER, A., *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 131 “To become recognizable, persons must become incarnate, and in Book Two are treated as ordinary persons of flesh and blood, whose self-concern includes concern about their offspring (...), their strength and vigor, their communicable diseases, as well as about their reputation, their wit and their virtues”.

pasados o futuros” (*TNH* FD 368, SB 261, 1.4.6.19). Una vez más, confirmamos la unidad presente y advertida por Hume entre los libros I y II del *Tratado*.

### 3.1. Naturaleza y clasificación de las pasiones

La tradición filosófica ha estudiado las pasiones desde un punto de vista muy diferente al de Hume. La posición de autores del siglo XVII sobre este tema era claramente negativa, pues consideraban que éstas debían estar sometidas a la razón; también fueron asumidas las pasiones como enfermedades que toman el control de la mente y cuya cura consiste en su eliminación. Así, el estar desprovisto de toda pasión era signo de ser una persona idónea, dueña de todas sus facultades, una persona racional.<sup>116</sup>

Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a ésta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura social, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo con aquel principio superior (*TNH* FD 558, SB 413, 2.3.3.1).

La razón era asumida como un principio que guiaba y fundamentaba el comportamiento de los hombres, además de ser responsable de dominar las pasiones o cualquier otro principio que desviare la conducta de los individuos. Hume presenta una visión opuesta y renovadora de las pasiones, las considera elementos integrales de nuestra naturaleza y rasgos positivos de ésta, pues ellas pueden brindarnos una explicación comprensiva de nosotros mismos y mostrarnos que sus operaciones son esenciales y benéficas.<sup>117</sup> De nuevo, Hume se enfrenta a la tradición oponiéndose a la supuesta supremacía de la razón sobre la pasión; sabemos que el objetivo de nuestro autor en esta discusión sobre la producción de la acción está en contrastar las pasiones o sentimientos con los descubrimientos que se realizan mediante la razón, y sostener que los primeros constituyen siempre el factor determinante y que los últimos no pueden nunca por sí solos

---

<sup>116</sup> Cfr. NORTON, D & NORTON, M, (Ed.), Editor’s Introduction en *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, (2005), I48.

<sup>117</sup> Cfr. *Ibid.*

ser causa de la acción.<sup>118</sup> Argumenta en primer lugar, que la razón no puede ser nunca motivo de una acción voluntaria, es decir, que la razón no tiene la capacidad de movernos a la acción, pues el ámbito propio de la razón es el pensamiento, mientras que la voluntad se circunscribe a la realidad del mundo práctico. En segundo lugar, la razón no puede nunca oponerse a la pasión en lo referente a la dirección de la voluntad, debido a que la razón, en cuanto demostración, se opone abiertamente a la volición, ya que ésta es fluctuante e inconstante. Será entonces tarea de nuestro autor explicarnos el modo en que operan las pasiones y llevarnos a concluir que cuando pasión y razón se encuentran juntas, “[l]a razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (*TNH* FD 561, SB 415, 2.3.3.4). Por consiguiente, “el razonamiento abstracto o demostrativo no influirá nunca en ninguna de nuestras acciones, sino solamente en cuanto guía de nuestros juicios concernientes a causas y efectos” (*TNH* FD 560, SB 414, 2.3.3.2), es decir, que la razón no sólo es demostrativa sino que es también inferencia causal. Para efectos de nuestro comportamiento afirmamos que, “[s]ólo podemos vernos llevados a actuar cuando no nos es indiferente aquello a que pensamos que el acto conduce; en esto consiste “ser movido” a actuar”.<sup>119</sup>

Parece evidente que la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna (...). *Las relaciones abstractas* de ideas son objeto de curiosidad, no de una volición. Y *las cuestiones de hecho*, como no son ni buenas ni malas, ni provocan deseo ni aversión, son totalmente indiferentes y, ya sean conocidas o desconocidas, ya aprendidas errónea o correctamente, no pueden ser consideradas como motivos para la acción (*DP* JLT 138 - 139, SB 162).<sup>120</sup>

Así pues, de las pasiones no podemos predicar ni verdad ni falsedad, éstas simplemente se dan y son realidades que individualizan, dirigen y determinan un individuo dentro de una comunidad; al no ser las pasiones y emociones susceptibles de verdad o falsedad, son por lo tanto incapaces de entrar en conflicto u oposición con alguno de los objetos de la razón, a diferencia de las proposiciones que son representaciones de las cosas; así, no puede haber conflicto o combate alguno entre la razón y la pasión.<sup>121</sup> Por su parte, cuando hablamos de

---

<sup>118</sup> Cfr. STROUD, B., *Op. Cit.*, 238.

<sup>119</sup> *Ibid.* 243.

<sup>120</sup> Siempre que citemos *Una disertación sobre las pasiones (DP)* indicaremos la página de la edición bilingüe de José Luis Tasset Carmona y posteriormente la paginación marginal correspondiente a la edición de Selby – Bigge. Así: (*DP* JLT 138 - 139, SB 162).

<sup>121</sup> Cfr. STROUD, B., *Op. Cit.*, 234.

pasiones contrarias a la razón o irrazonables, nos referimos a una pasión que deberá estar fundada en un falso supuesto o deberá haber elegido medios insuficientes para el fin previsto; así, una pasión es irrazonable cuando está acompañada por algún juicio falso y “para hablar con propiedad, no es la pasión lo irrazonable, sino el juicio” (*TNH* FD 563, SB 417, 2.3.3.6). De este modo, pasión y razón no podrán nunca oponerse entre sí.

En suma, el llamado conflicto entre pasión y razón diversifica la vida humana, y hace que los hombres sean no solamente diferentes unos de otros, sino aun de sí mismos en momentos distintos. La filosofía puede dar razón únicamente de algunos de los sucesos más grandes y notables de esta guerra, pero debe abandonar todas las revueltas más pequeñas y sutiles, en cuanto que éstas últimas dependen de principios demasiado finos y minúsculos para que la filosofía pueda aprehenderlos (*TNH* FD 590, SB 438, 2.3.8.18).

Las pasiones son indefinibles y por tanto la tarea que emprende nuestro autor es la de caracterizarlas, para lo cual retoma la clasificación con la que ha dado inicio al libro I y a su investigación de la naturaleza humana; en el primer libro nuestro autor hace un especial énfasis en el estudio de las ideas, dejando para el libro II el estudio de las impresiones. Éstas se dividen en dos clases, a saber, impresiones originales o de sensación, e impresiones secundarias o de reflexión.

La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide una vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ellas se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas (*TNH*, FD 51, SB 7-8, 1.1.2.1).

Las impresiones de sensación “surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos” (*TNH* FD 387, SB 275, 2.1.1.1), hablamos aquí de meras sensaciones y de dolores o placeres que padecen los órganos de nuestro cuerpo, de acuerdo a su constitución física particular; estos dolores y placeres afectan tanto nuestra mente como nuestros sentidos produciendo movimientos mentales de acercamiento y evitación. Así, estas afecciones son causa de pasiones o impresiones de reflexión. Éstas son la segunda clase de impresiones: “proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea” (*Ibid.*); nos referimos aquí a las emociones, deseos y pasiones,

tema en el que centraremos nuestra atención. Esta segunda clase de impresiones se subdivide, de acuerdo con el modo en que surgen, en: pasiones directas e indirectas.<sup>122</sup> Recordemos que somos sujetos, es decir, haces o colecciones de percepciones diferentes, determinados por los principios operatorios de la imaginación. Sin embargo, algunas de las percepciones que conforman ese haz son impresiones de reflexión, las cuales, mediante el estudio que Hume realiza en el libro II, cobran gran importancia como miembros capaces de mostrar la influencia causal de percepciones pasadas, así como de anticipar futuras percepciones que también constituirán el haz de percepciones,<sup>123</sup> y que además lo individualizan.

Las impresiones de reflexión, sean directas o indirectas, se distinguen según la turbulencia o intensidad con que se sienten, en pasiones serenas (*calm*) y pasiones violentas. Por último, Hume aplica a las pasiones la distinción entre pasiones fuertes y débiles, según la influencia causal que ejerce una pasión sobre nuestra deliberación y nuestra conducta.<sup>124</sup> Las pasiones serenas se caracterizan por producir un suave sentimiento como el experimentado ante una obra artística o ante la belleza o fealdad de una acción. Las pasiones violentas son aquellas que mueven con mayor fuerza los sentimientos de los hombres y se caracterizan por producir pasiones, ejemplos de ellas son: amor, odio, tristeza, alegría, orgullo y humildad. Debemos precisar que el comportamiento de estas pasiones no es estable, hay ocasiones en que una contemplación artística pueda movernos de tal manera que la pasión serena que le es propia alcance el poder de una pasión violenta, lo contrario puede suceder a ésta última, ya que puede verse reducida al punto de llegar a ser una simple emoción.

El eje de la explicación que Hume realiza sobre las pasiones se encuentra en la distinción de éstas entre directas e indirectas; investiga su origen, causas, efectos y circunstancias en las que surgen. Las pasiones directas se originan “por el bien o el mal, por dolor o placer” (*TNH* FD 388, SB 276, 2.1.1.4); dentro de ellas se incluye el deseo, la aversión, la tristeza, la alegría, la esperanza, el miedo, la desesperación y la confianza, como pasiones violentas; nuestro apetito general por el bien y la aversión al mal, son

---

<sup>122</sup> Algunos autores han llegado a incluir una tercera clase de pasiones, denominadas primarias o instintos naturales; otros comentaristas clasifican estos instintos dentro de las pasiones directas, ver Cfr. ÁRDAL, PÁLL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, (1989), Edinburgh: Edinburgh University Press. 9-10.

<sup>123</sup> Cfr. BAIER, A, *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 130.

<sup>124</sup> Cfr. RAWLS, J., *Lecciones sobre filosofía moral*, (2001), Barcelona: Paidós. 46.

consideradas pasiones serenas,<sup>125</sup> eje del libro II y de la configuración del yo como carácter. También encontramos dentro de las pasiones directas las primarias u originales que se caracterizan por ser un impulso o instinto natural que resulta inexplicable, como el hecho de sentir hambre, sed y demás apetitos corporales, los cuales no requieren de una experiencia pasada.

Las pasiones indirectas (orgullo / humildad y amor / odio) proceden “de los mismos principios que las directas, pero originadas a través de la adición de otras cualidades” (Ibid.), de sus posibles combinaciones se derivan otras pasiones<sup>126</sup> tales como la ambición, la vanidad, la envidia, la piedad, la malicia y la generosidad, como pasiones que se presentan a menudo violentas; como pasiones serenas son características la aprobación y desaprobación morales, así como el sentido de la belleza y la deformidad.<sup>127</sup>

Todas las pasiones son respuesta ante un sentimiento de agrado o desagrado, de dolor o de placer que se manifiestan en un individuo y que se relacionan con el vicio o con la virtud de nosotros o de otros. Cabe aclarar que en el caso de las pasiones no nos referimos a vicio y virtud en sentido moral, sino en cuanto calificativo del sujeto. De este modo:

No sólo es imposible separar del vicio el malestar y de la virtud la satisfacción, sino que constituyen su esencia y naturaleza misma. Aprobar un carácter es sentir un deleite original ante su manifestación. Desaprobarlo es experimentar malestar. Por consiguiente, como el dolor y el placer son causas primarias del vicio y la virtud, deberán ser también la causa de todos los efectos de éstos y, en consecuencia, del orgullo y la humildad, que acompañan ineludiblemente a esa distinción (TNH FD 414, SB 296, 2.1.7.5).

Así, el impulso fundamental de la mente humana se encuentra en nuestras experiencias de placer y de dolor, sin ellas, nada movería a los individuos y no habría lugar para la acción. Examinemos ahora las cualidades de las pasiones indirectas, en especial las de orgullo y la humildad, pasiones que explican nuestro interés por el pasado y el futuro, lo cual constituye una extensión natural del argumento de la identidad personal en el libro I del *Tratado*.

---

<sup>125</sup> Cfr. Ibid. 47.

<sup>126</sup> Cfr. COHON, R, “Hume’s Indirect Passions”, en Elizabeth Radcliffe (Ed), *A Companion to Hume*, (2008), Singapore: Blackwell Ltd., 159-184,160.

<sup>127</sup> Cfr. RAWLS, J., *Op. Cit.*, 47.

### 3.2. Las pasiones indirectas y la configuración del yo como carácter

Las pasiones indirectas son cuatro: orgullo, humildad,<sup>128</sup> amor y odio. Estas pasiones no se pueden definir y la mejor manera de acercarnos a su comprensión es mediante la descripción de sus “circunstancias concomitantes” (*THN* FD 390, SB 277, 2.1.2.1). Estas circunstancias nos muestran que lo específico en ellas es que se diferencia su objeto de la causa; además, como todos los hombres, a pesar de las diferencias culturales y sociales, las hemos sentido y experimentado, llegamos al punto de no necesitar definir las. Estas cuatro pasiones se encuentran mezcladas y conviven a diario con todos los individuos, lo que las hace familiares. Centraremos nuestro estudio en las pasiones de orgullo y humildad, distinguiendo junto con Hume el objeto y las causas que las producen.

El “objeto” de las pasiones de orgullo y humildad es el yo o sucesión “de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima” (*THN* FD 391, SB 277, 2.1.2.2). Esta afirmación ha dado pie para que muchos comentaristas asuman que Hume se ha retractado de sus conclusiones respecto a la investigación de la identidad personal en el campo del entendimiento o imaginación. Por el contrario, consideramos que lo que Hume ha hecho es alcanzar tal noción desde otra perspectiva; ya hemos mostrado cómo los principios de asociación convierten el haz de percepciones en sujeto, y a su vez, cómo las pasiones califican a este sujeto haciéndolo individual y particular. Esta individuación nos lleva a concebir una idea de yo de la que somos íntimamente conscientes, no en el sentido metafísico de sustancia simple e idéntica, sino en el sentido de yo como agente o actor social determinado e individualizado por las pasiones.

La unidad de conciencia es el reconocimiento de uno mismo como una persona singular con diversas experiencias. El reconocimiento de esa unidad es condición necesaria de la identidad personal. El reconocimiento de la unidad emerge en el tiempo, es decir, llega a ser, como resultado de nuestra habilidad para relacionar experiencias presentes con pasadas y futuras experiencias. Esta habilidad, por su parte, se nos revela en la acción. Nuestra unidad de conciencia nos es dada sólo en nuestro rol como agentes y no como cognoscentes. La conciencia de sí en el sentido de unidad de conciencia nunca es conciencia de un sí mismo (*self*). Por tanto, la unidad de conciencia nunca puede formalizarse. Identidad personal es el reconocimiento de

---

<sup>128</sup> En el texto original la palabra usada es *humility* que significa propiamente vergüenza, sumisión, humildad o pusilanimidad. Cabe aclarar que el uso de este término se da en el sentido de poca estima o sumisión y no como virtud cardinal, según el lenguaje religioso. En el lenguaje contemporáneo humildad equivale a vergüenza.

nosotros mismos como personas. Nuestra unidad de conciencia existe en el tiempo, pero no hay un lugar exacto en donde puede ser localizada.<sup>129</sup>

Es en ese individuo como agente y no como cognoscente en donde se concentra nuestra atención siempre que somos afectados por alguna de las pasiones de orgullo y humildad, es más, “los demás objetos que puedan ser comprendidos por la mente se consideran siempre en relación con nosotros mismos, pues de otro modo serían incapaces de excitar estas pasiones o de producir el más pequeño aumento o disminución en ellas. Cuando el yo no es tomado en consideración, no hay lugar para sentir orgullo ni humildad” (*THN* FD 391, SB 277, 2.1.2.2).

Por su parte, las causas de estas pasiones se componen de dos elementos: variedad de “sujetos de inhesión” y “cualidades operantes”. Los “sujetos de inhesión” son aquellas pertenencias, sean cualidades de la mente, del cuerpo o simples posesiones físicas o materiales, que pertenecen a un yo y que por sus cualidades operantes y relación con nosotros nos producen las pasiones de orgullo y humildad. Por su parte, la cualidad operante es propia del “sujeto de inhesión”, estamos hablando de la belleza de una propiedad, de una vigorosa imaginación, de la fertilidad de un terreno o de las destrezas en el baile de nosotros mismos o de alguien estrechamente relacionado con nosotros. Una cualidad considerada en cuanto tal no nos genera ninguna de estas pasiones, debe residir necesariamente en un “sujeto de inhesión” que se relacione con nosotros.

Después de caracterizar el objeto y las causas de las pasiones de orgullo y humildad encontramos que todas las cualidades que suscitan estas pasiones producen un separado placer o dolor; así, siempre que se suscita en un individuo la pasión del orgullo se debe a un sentimiento de placer o satisfacción que lo mueve; cuando sentimos humildad el sentimiento que predomina es el de desagrado. De esta manera, “[t]odo cuanto proporcione una sensación placentera y se refiera al yo excita la pasión del orgullo, que es también agradable” (*TNH* FD 405, SB 289, 2.1.5.8). Lo opuesto sucede respecto a la humildad, que

---

<sup>129</sup> CAPALDI, N., “The Historical and Philosophical Significance of Hume’s Theory of the Self”, en Stanley Tweyman (Ed.), *Critical Assessments*, Vol. III, (1995), Londres: Routledge, 627-640, 639, “The unity of consciousness is the recognition of ourselves as a single person with diverse experiences. Such a unity is a necessary condition of personal identity. The recognition of this unity emerges in time, that is it comes to be, as the result of our ability to relate present experiences to past and future experience. This ability, in turn, is revealed to us in action. Our unity of consciousness is given to us only in our role as agents not as cognizers. Self consciousness in the sense of the unity of consciousness is never consciousness of a self. The unity of consciousness is therefore never formalizable. Personal identity is our recognition of our selves as persons. Our unity of consciousness exists in time, but there is no exact space in which to locate it”.

aunque es contraria al orgullo en sus efectos y sensaciones, tiene sin embargo el mismo objeto, de esta manera, es suficiente con cambiar la relación de impresiones, sin variar las ideas para que se suscite la pasión, pues “(...) todo cambio en la relación produce un cambio proporcional en la pasión (*TNH* FD 426, SB 306, 2.1.9.5).

Ahora bien, si las causas que producen estas pasiones no tuvieran algo en común, su estudio sería interminable y como la naturaleza humana nos brinda ciertas regularidades, se hace necesario hallar un principio de unidad en las causas productoras de las pasiones de orgullo y humildad. Tal principio es la doble asociación entre ideas e impresiones, mecanismo que nos explica la ocurrencia de las pasiones indirectas y nos confirma cómo los principios operatorios de la imaginación son rectores de la naturaleza humana.

De la relación de ideas hemos hablado en los capítulos anteriores y sabemos que es posible gracias a las tres relaciones naturales, las cuales permiten un tránsito fácil entre las ideas en la imaginación; esta relación se da respecto al objeto. La segunda relación que demanda el mecanismo de la doble asociación es una nueva y parecida asociación sólo que entre impresiones, en ésta en cambio la relación se da sólo por semejanza; gracias a la semejanza entre los hombres asociamos también sus pasiones y somos capaces de comunicarnos con otros. Entre mayor semejanza encontremos tanto entre las pasiones como entre los hombres, las relaciones serán más estrechas y el tránsito entre ideas cobrará más fuerza, dado que, “[e]s evidente, pues, que existe una atracción o asociación entre impresiones igual que entre ideas, aunque con esta importante diferencia: que las ideas están asociadas por semejanza, contigüidad y causalidad, mientras que las impresiones lo están solamente por semejanza” (*TNH* FD 399, SB 284, 2.1.4.3). La relación de impresiones se da respecto a las causas (sujeto de inhesión y cualidad operante).

Esta doble asociación confiere un doble impulso a la mente, ya que:

Los principios que favorecen la transición de ideas coinciden aquí con los que actúan sobre las pasiones, de modo que, uniéndose todos en una sola acción, confieren a la mente un doble impulso. La nueva pasión deberá surgir, pues, con violencia mucho mayor, y la transición a ella tendrá que hacerse de un modo mucho más fácil y natural (*TNH* FD 399, SB 284, 2.1.4.4).

Hume nos presenta el ejemplo de mi casa bella, con el que esclarece el mecanismo de la doble asociación: por semejanza asociamos la impresión de belleza que produce mi casa con la impresión de orgullo, debido a que belleza y orgullo son sensaciones placenteras y

por tanto semejantes; a su vez, la idea de mi casa se asocia a la idea de yo, ya que la casa es de mi propiedad. De esta manera se efectúa la doble asociación de impresiones e ideas, mecanismo productor de las pasiones indirectas, en el caso de la casa bella, productor de orgullo; afirmamos entonces que: “[u]na relación de ideas, unida a otra de impresiones, produce en todo momento una transición de afecciones” (*TNH* FD 431, SB, 310, 2.1.10.1), resultado de un tránsito fácil entre una y otra emoción, generando las pasiones de orgullo y humildad.

Vemos aquí que de nuevo la imaginación evidencia su poder, pues es gracias a ella que podemos efectuar esta doble asociación ya que, como es notable, la imaginación y las afecciones mantienen una estrecha unión, lo cual hace que nada que afecte a la primera pueda resultar completamente indiferente a las segundas (Cfr. *TNH* FD 573, SB 424, 2.3.6.1); en el ámbito de las pasiones el papel de la imaginación es decisivo, ya que desempeña todos sus roles, predominando su cara reproductiva o, más bien, productiva, en donde incluimos dentro de las ideas de la imaginación las ideas que son revividas gracias a experiencias pasadas por la relación de semejanza y debido a la acción de la costumbre, como es el caso de las pasiones o impresiones de reflexión. Bajo el contexto de las pasiones, la imaginación es comprendida como un principio productivo, capaz de engendrar la impresión de una pasión a partir de una idea que puede no haber sido nunca una impresión de sensación.<sup>130</sup>

Es evidente, entonces, que cuando la mente experimenta la pasión del orgullo o la humildad al aparecer un objeto relacionado, existe, además de la relación o transición del pensamiento, una emoción o impresión original, producida por algún otro principio. (...) debe resultar evidente que la relación de ideas, que es una circunstancia tan necesaria para producir la pasión, como se ve por experiencia, sería completamente superflua si no estuviera precedida por una relación de afecciones y no facilitara la transición de una impresión a otra (*TNH* FD 425, SB 305, 2.1.9.5).

Sabemos que gracias al mecanismo de doble asociación de impresiones e ideas se producen las pasiones, sin embargo, dentro del sistema de las pasiones, se hace necesario contar con ciertas condiciones que posibiliten tal mecanismo, para así suscitar las pasiones de orgullo y humildad. Hume establece cinco cualificaciones: 1) una estrecha relación entre el “sujeto de inhesión” u objeto productor de orgullo o humildad y nosotros; 2) el objeto agradable o desagradable deber ser exclusivamente nuestro o de muy pocas personas; 3) el

---

<sup>130</sup> Cfr. BANWART, M., *Op. Cit.*, 81s.

objeto placentero o doloroso debe ser evidente para nosotros y para los demás; 4) necesitamos que las causas, tanto “sujeto de inhesión” como “cualidad operante”, cuenten con cierta constancia y que permanezcan relacionadas con nosotros por un período de tiempo significativo; 5) las reglas generales ejercen gran influencia sobre las pasiones pues proporciona estándares normativos del juicio; gracias a estas reglas nos hacemos una idea de las diferentes clases de hombres según la riqueza que posean y no cambiamos esta idea por peculiaridades de los individuos. De esta manera, la costumbre nos lleva también más allá de nuestras pasiones.

Teniendo presentes estas cualificaciones pasa nuestro autor a presentar las causas de las pasiones de orgullo y humildad, a saber: virtud y vicio, belleza y fealdad, consideradas como causas naturales y más inmediatas cualidades de nuestra mente y cuerpo; por su parte, existen otras causas externas y extrínsecas que también producen estas pasiones, como la riqueza y la pobreza, en el sentido de posesión y mérito. Por último y no menos importante encontramos otra causa, que como veremos en la siguiente cita, Hume llama secundaria pero no en el sentido de menos importante, sino en cuanto a que constituye un apoyo necesario para las demás causas:

Pero, además de estas causas originales de orgullo, y humildad, existe una causa secundaria, consistente en la opinión de los demás, y que tiene una influencia igual sobre las afecciones. Nuestra reputación, carácter y buen nombre son consideraciones de peso, y de gran importancia. E incluso las otras causas de orgullo: virtud, belleza y riquezas, tienen poca influencia si no están secundadas por las opiniones y sentimientos de los demás (*TNH* FD 438, SB, 316, 2.1.11.1).

Hume constata esta cualidad de la naturaleza humana al notar que las opiniones y sentimientos de los otros influyen directamente sobre las demás causas a la hora de producir las pasiones de orgullo y humildad. Esta última causa constituye dentro del sistema humeano uno de los principales principios de la naturaleza humana: la simpatía. Gracias a este principio podemos superar la noción de yo solitario del entendimiento o imaginación, pues se ha transformado en un individuo que es influenciado por la opinión de los demás y que sin esta conexión con otros, sus pasiones, como orgullo y humildad, no podrían ser sentidas con la misma intensidad. Hablamos ahora de un yo que ha incluido a otros en la construcción de su identidad, construcción que no puede ser ajena a nuestro pasado o a nuestro porvenir y al de nuestra sociedad, por tanto, “[e]l yo (“en lo referente a

las pasiones”) es una construcción social”.<sup>131</sup> De este modo, las pasiones indirectas le han brindado una nueva dimensión a ese yo plano del haz de percepciones, la secuencia narrativa de impresiones se ha vuelto una escultura móvil en vez de una superficie plana y sensible.<sup>132</sup>

Recordemos que al inicio de la presente sección afirmamos que las pasiones indirectas son cuatro y aunque aclaramos que estudiaríamos las pasiones de orgullo y humildad, cabe agregar respecto a las dos pasiones restantes, amor u odio, que son análogas y operan en forma recíproca a las de orgullo y humildad en el mundo social. Las pasiones de amor u odio también dependen del mecanismo de la doble asociación de impresiones e ideas, así como se ven influenciadas por la opinión y sentimientos ajenos; la única diferencia entre el amor o el odio y el orgullo o la humildad está en el objeto: las primeras se dirigen a una tercera persona, que por su relación con nosotros, nos suscita alguna de estas pasiones; el objeto de las pasiones de amor u odio es pues “(...) otra persona, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos conscientes” (*TNH* FD 455, SB 329, 2.2.1.2), a diferencia del objeto de las segundas, orgullo y humildad, del cual somos íntimamente conscientes. Las pasiones de amor u odio, a diferencia de las de orgullo y la humildad, son dinámicas, pues nos llevan a otras personas y nos incitan a obrar a favor o en contra de ellas.

Visualicemos ahora el modo en que se da el contagio de afecciones entre los individuos:

En general podemos decir que las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no solo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir decayendo por grados imperceptibles. Así, el placer que un hombre rico obtiene de sus posesiones causa en el observador placer y aprecio, por reflejarse en su mente; a su vez, estos sentimientos aumentan el placer del poseedor cuando advierte que son percibidos y que se simpatiza con él y, al ser una vez más reflejados, se convierten en nueva fuente de placer y aprecio en el observador (*TNH* FD 499, SB 365, 2.2.5.21).

La comunicación entre mentes se presenta como un reflejo recíproco entre las pasiones de los hombres, reflejo que se intensifica en el proceso de su comunicación. Entendemos ahora por qué se llaman pasiones indirectas y es precisamente porque necesitan de un sujeto

---

<sup>131</sup> PENELHUM, T., “The Self of Book 1 and the Selves of Book 2”, en *Hume Studies*, Vol. XVIII, No. 2, (1992), 281-292, 288. “The self (“as it concerns the passions”) is a social construction”.

<sup>132</sup> Cfr. RORTY, A., “From Passions to Emotions and Sentiments”, en *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. 57, (1982), Cambridge University Press, 159-172, 167.

de inhesión que al estar relacionado con nosotros o con otros nos suscita alguna de estas pasiones, a diferencia de las pasiones directas que se despiertan sin más estímulo que el dolor o el placer.

De este modo, las pasiones indirectas de orgullo, humildad, amor y odio son criterios de evaluación moral de nosotros mismos o de otros; estas valoraciones contribuyen a la construcción mutua de nuestra identidad personal, explicando así las motivaciones de las acciones humanas. Tenemos ahora un panorama amplio sobre las pasiones, su relación con el yo, la manera en que operan y en que nos configuran como individuos. Encontramos también que con este sistema de las pasiones Hume refuta la posición egoísta que otros autores habían sostenido sobre la relación de los hombres dentro de la sociedad.

Ahora bien, pensar en la teoría expuesta por nuestro autor sobre las pasiones y contraponerla con nuestra experiencia, confirma el sistema, aunque encontremos que en la práctica la combinación y mezcla de pasiones y sentimientos sea incesante; Hume nos presenta una metáfora que nos muestra la manera en que las pasiones se multiplican y contagian de forma incesante, conduciéndonos nuevamente a afirmar este sistema más que desde el punto de vista teórico, desde el punto de vista práctico.

Si examinamos ahora la mente humana, encontraremos que, por lo que respecta a las pasiones, su naturaleza no es la de un instrumento musical de viento, en donde, una vez recorridas todas las notas, cesa inmediatamente el sonido en cuanto se deja de soplar, sino que se asemeja más bien a un instrumento de cuerda, en el que, después de cada golpe de arco, las vibraciones siguen reteniendo algún sonido, que va desvaneciéndose gradual e imperceptiblemente (*TNH* FD 593, SB 441, 2.3.9.12).

Una vez se nos hace presente alguna de las pasiones indirectas que hemos estudiado, ésta permanece en nosotros produciendo cierta resonancia o eco que aunque la modifica, la mantiene viva en nuestro amplio espectro de sentimientos, los cuales son compartidos con otros, cuyos sentimientos también nos configuran. Así como la vibración de una cuerda afecta a varias personas que la escuchan y no sólo resuena dentro del mismo instrumento, así nuestras pasiones tocan y afectan a los demás, generando nuevas vibraciones. De esta manera las pasiones resuenan tanto dentro de nosotros como entre nosotros y otros. Esta metáfora musical nos pone en armonía con otros y así, nos conecta con el principio de simpatía, ya que “[e]l reconocimiento de mi interés con el interés de una persona futura – el

reconocimiento de mí mismo con esa persona – es el resultado de extender la operación de simpatía”.<sup>133</sup>

Pasemos ahora a estudiar esa causa que secunda las demás causas para producir las pasiones indirectas: principio fundamental de la naturaleza humana, la simpatía, mecanismo vital dentro de la construcción de la ciencia de la naturaleza humana y de un carácter moral.

### 3.3. Simpatía y carácter

Es un rasgo propio de la naturaleza humana simpatizar y comunicarnos con otros, de ahí que atribuyamos importancia a la opinión de los demás y que ésta refuerce las demás causas productoras de pasiones como orgullo y humildad. Hume afirma que las causas productoras de estas pasiones tendrían poca influencia en los individuos si no fueran secundadas por las opiniones y sentimientos de los demás. Ya vimos cómo en 2.1.11 Hume nos presenta el principio de simpatía como una de las causas de las pasiones indirectas, quizá la más importante de ellas; veamos ahora cómo se caracteriza.

El principio de simpatía es un principio de comunicación entre individuos que incluye los códigos verbales y no verbales mediante los que nos transmitimos opiniones, sentimientos y estados de ánimo. Hume se pregunta, ¿cómo opera?:

[c]uando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en una pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original (*TNH* FD 439, SB 317, 2.1.11.2).

Lo que percibimos propiamente son “(...) ciertos signos en la conversación, en el rostro y en el comportamiento de los otros que, sobre la base de nuestra experiencia, despiertan en nosotros la idea del sentimiento o emoción que suponemos (o inferimos) están experimentando”.<sup>134</sup> Una vez alcanzamos la idea de la pasión que experimenta otra persona,

---

<sup>133</sup> MCINTYRE, JANE, “Hume and the Problem of Personal Identity”, *Op. Cit.*, 195 “The identification of my interest with the interests of a future person – the identification of myself with that person – is the result of the extended operation of sympathy”.

<sup>134</sup> RAWLS, J., *Op. Cit.*, 104.

nuestra mente la convierte en una impresión, la cual adquiere tanta fuerza y vivacidad que nos produce una pasión idéntica a la de una afección original; gracias a esta comunicación de sentimientos experimentamos “las pasiones del odio, resentimiento, aprecio, amor, valor, júbilo y melancolía más por la comunicación con los demás que por (nuestro) propio carácter o temperamento” (*TNH* FD 439, SB 317, 2.1.11.2). De esta manera, encontramos que los seres más importantes que nos rodean son nuestros congéneres, precisamente porque nos influenciamos unos a otros en diversos grados, ya que el aprecio o censura que recibimos de otros por simpatía despiertan en buena medida nuestra concepción de nosotros mismos. Es incluso más claro ahora el giro que realiza el libro II: pasamos de un yo solitario a un yo inmerso en el juego de las pasiones sociales; ahora se responden las preguntas formuladas en el *Apéndice* respecto a las consideraciones de la identidad personal expresadas en el libro I.<sup>135</sup> Recordemos que Hume consideró en el *Apéndice* que la dificultad para comprender la teoría de la identidad personal en el libro I se hallaba en la imposibilidad de conciliar dos principios de conexión que enlazan las percepciones y le atribuyen al conjunto una simplicidad e identidad reales; estos principios son para nuestro autor, en apariencia, incompatibles pero, desde la perspectiva del libro II cobran sentido, ya que las reflexiones sobre la identidad personal en el libro I se limitan al ámbito del entendimiento o imaginación, de modo que su alcance es sólo teórico y escapan a la reflexión práctica sobre una noción más completa y real de nuestro yo como persona encarnada y no sólo como mente, que incluye el interés que tenemos en nosotros mismos y la influencia de los otros en nuestra construcción de identidad. La noción de yo sigue siendo un sistema de diferentes percepciones causalmente relacionadas, sólo que ahora se suman y se hacen inseparables a este sistema, las percepciones que nos individualizan, es decir, las impresiones de reflexión o pasiones.

Volviendo al modo en que opera la simpatía, nos preguntamos, ¿qué principios u operaciones de la mente hacen posible la conversión de un gesto ajeno, en una idea propia que se convierte a su vez, y de modo instantáneo, en impresión, alcanzando la fuerza de una pasión? Sin duda este contagio de sentimientos es producto de la imaginación y de sus tres principios operatorios: semejanza, contigüidad y causalidad, que suscitan la transfusión de

---

<sup>135</sup> Cfr. BAIER, A, *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 142.

sentimientos y opiniones. Estudiemos cómo estos principios intervienen en la conversión de una idea en impresión.

Hume empieza con la relación de semejanza y parte de la observación de que todos los hombres aunque varíen en tamaño y figura son iguales en estructura y composición, y aunque difieren los rasgos físicos y de carácter, se preserva una muy notable semejanza entre todos (Cfr. *TNH* FD 440, SB 318, 2.1.11.5).

Todo lo que Hume necesita en su descripción de la simpatía es que en cualquier particular momento, cuando somos conscientes, debemos tener una impresión compleja que podamos identificar como la impresión de nuestra propia persona. Esta impresión no necesita mantenerse inalterable, aunque mientras perdure nuestra existencia consciente hay algo que podemos llamar “yo (*self*) o una persona individual, de cuyas acciones y sentimientos cada uno de nosotros es íntimamente consciente” (*TNH* II, 13/286).<sup>136</sup>

Gracias a la semejanza y a la idea de yo de la que somos íntimamente conscientes podemos obtener la idea del otro, ya que al ser semejantes, participamos en los sentimientos de los demás. Esta relación de semejanza se ve apoyada por la relación de contigüidad, la cual da fuerza adicional a este contagio de sentimientos cuando las personas de las que provienen tales gestos o signos son cercanas o se relacionan con nosotros sea por lazo familiar o de amistad.

De acuerdo con esto, vemos que allí donde existe, además de la semejanza general de nuestra naturaleza, una peculiar similitud en nuestra forma de ser, carácter, país o lenguaje, todo ello facilitará la simpatía. Cuanto más intensa sea la relación entre un objeto y nosotros, tanto más fácilmente efectuará la imaginación esta transición, llevando a la idea relacionada la vivacidad de concepción con que nos formamos siempre la idea de nuestra propia persona (*TNH* FD 441, SB 319, 2.1.11.5).

Por su parte, la relación de causalidad se presenta de nuevo como relevante pues esta relación es “(...) la que nos lleva a convencernos de la realidad de la pasión con que simpatizamos (...)” (*TNH* FD 443, SB 320, 2.1.11.8), ya que conocemos los sentimientos y opiniones de otros gracias a sus efectos externos, y como no nos es posible observar las pasiones mismas, sólo realizamos inferencias a partir de esos efectos que se exteriorizan.

---

<sup>136</sup> ÁRDAL, PÁLL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, (1989), Edinburgh: Edinburgh University Press, 45 “All that Hume needs in his account of sympathy is that at any particular time, when we are conscious, there should be a complex impression we can identify as the impression of our own person. This impression need not remain unchanging, although at all times during our conscious existence there is something we can call “self, or that individual person, of whose actions and sentiments each of us is intimately conscious” (*TNH* II, 13/286)”.

Pasamos así de percibir unos signos involuntarios de emoción a tener una creencia de la emoción que alguien está padeciendo; este proceso de simpatía no es más que una relación causal que nos permite pasar de una cosa, como un gesto, a otra, la creencia de que esa persona que está ante nosotros experimenta determinada pasión. Así, la representación de alguna pasión que empieza como un simple pensamiento o idea, puede llegar a convertirse en creencia, siempre y cuando tal idea gane tanta fuerza y vivacidad que se imprima en el observador como una impresión presente.<sup>137</sup>

En suma, aunque para sentir la simpatía en toda su extensión la relación de causalidad debe estar acompañada de las relaciones de semejanza y contigüidad, estas relaciones deben ser consideradas “por su influencia para convertir nuestras ideas de los sentimientos ajenos en estos mismos sentimientos, por medio de la asociación entre la idea de las personas que los tienen y nuestro propio yo” (*TNH* FD 446, SB 323, 2.1.11.16). Además de las relaciones mencionadas, la simpatía también depende del modo en que nos relacionamos con los objetos; entre más cercanos y comunes sean los objetos a nuestra experiencia, más fuerza cobrará la simpatía, mientras que los objetos lejanos, extraños y desconocidos, rara vez nos transmiten alguna emoción.

También encontramos otro principio, que como la simpatía, incide entre los hombres y es el principio de comparación. Cuando habla de las cualificaciones del sistema de las pasiones, Hume nos da una primera pista sobre este principio al considerar que la pasión del orgullo emerge cuando poseemos algo peculiar o exclusivo, y no cuando algo nos es común a todos, como el caso de la salud, la cual no nos suscita la pasión del orgullo pues no nos pertenece sólo a nosotros: “[j]uzgamos igualmente de los objetos más por comparación entre ellos que por su mérito real e intrínseco” (*TNH* FD 408, SB 291, 2.1.6.4), de modo que gracias a este principio valoramos y juzgamos lo que nos pertenece en relación con lo que tienen los demás; influye en nuestro criterio de valoración posibilitando juicios contingentes y contextualizados.

Ahora bien, como raramente juzgamos los objetos por su valor intrínseco, sino que más bien tenemos noción de ellos por comparación con otros, se sigue que, según observemos una mayor o menor felicidad o desgracia en otras personas, tendremos así que estimar la nuestra, y sentir por ello un consecuente dolor o placer. La desgracia ajena nos proporciona una idea más viva de nuestra felicidad; la felicidad ajena, de nuestra desgracia (*TNH* FD 512, SB 376, 2.2.8.8).

---

<sup>137</sup> Cfr. *Ibid*, 42s.

Encontramos así que el principio de comparación “tiene un efecto opuesto al de la simpatía”,<sup>138</sup> ya que las sensaciones que experimenta el espectador son contrarias a las experimentadas por la persona que es observada. De esta manera, al comparar un objeto con otro, obtenemos una sensación contraria a la que surge de ese mismo objeto cuando es examinado en forma directa y sin someterlo a comparación.

Vemos ahora, después de estudiar el principio de simpatía y de conocer el de comparación, un cambio significativo en la idea de yo, pues de tener una idea de yo de la que somos íntimamente conscientes, pasamos a ver que nuestra identidad no es sólo construcción personal y solitaria, sino que somos configurados por la imaginación del otro que se relaciona con nosotros y que nuestra imaginación también afecta a los otros. Por tanto, “la simpatía describe nuestra capacidad de compartir los sentimientos de otros y explicar el modo en que aprendemos de cada persona. La simpatía en sí misma no es evaluativa”.<sup>139</sup> Ya no somos unos simples haces de percepciones, somos agentes que interactúan y que son observados por otros, configurando así un carácter ante una comunidad; somos personas, ocupamos un lugar en la sociedad y en los afectos de los otros, estamos encarnados y determinados tanto por nuestra imaginación, como por la de los demás. Afirmamos así que, “(...) el yo intérprete debe existir en un mundo social, actuando y siendo construido por sus interacciones con otros”.<sup>140</sup>

Necesitamos de los otros para experimentar orgullo o humildad, ya que sentir orgullo es considerarse a sí mismo como objeto de amor de otros; lo contrario sucede cuando sentimos humildad, somos en este caso objeto de odio de los demás. De esta manera, nuestra capacidad de sentir pasiones como orgullo o humildad está ligada a nuestra capacidad de reconocernos como objeto de aprobación o desaprobación de otros, los cuales nos comunican sus opiniones mediante el principio de simpatía. Al ser individuos receptivos y creativos podemos, gracias a los sentimientos que otros nos comunican, cambiar y corregir aspectos de nuestra identidad que no son agradables para los demás; así, nuestra naturaleza creadora hace viable la transformación de los individuos gracias al roce

---

<sup>138</sup> Ibid. 53 “(...) has an opposite effect to the effect of sympathy”.

<sup>139</sup> BANWART, M., *Op. Cit.*, 90 “Sympathy describes our capacity to share each others’ feelings and explains how we are able to learn from each other. Sympathy itself is not evaluative”.

<sup>140</sup> RORTY, A., “From Passions to Sentiments: the Structure of Hume’s *Treatise*”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 10, No. 2, (1993), 165-179, 173, “(...) the interpretive self must exist in a social world, acting and being constructed by its interactions with others”.

social y a la conversación. La experiencia puede cambiar o corregir la transferencia de sentimientos, pues éste es uno de los rasgos más elementales de la naturaleza humana, así como nos es natural expandir o comunicar nuestras pasiones.<sup>141</sup>

Nuestra creencia en las opiniones que los demás expresan sobre nosotros, tanto por simpatía como por razonamiento, nos influye de tal manera que nos conduce a asumir que tales juicios constituyen un argumento de peso, pues interviene tanto en la opinión de nosotros mismos, como en los juicios que efectuamos sobre nuestro carácter, conduciéndonos a modificar nuestras acciones y por tanto, alterar significativamente las valoraciones que hacemos de nosotros mismos y la configuración de nuestra identidad personal.

Tal retroalimentación de sentimientos se da gracias a la operación de simpatía, pues la persona estimada o amada se hace una idea del sentimiento que le profeso y como el placer que le produce mi sentimiento es semejante al placer que produce el orgullo, la persona amada asocia la idea de sí mismo y la de placer, produciendo así una pasión original de orgullo. Ahora podemos observar que la doble asociación de impresiones e ideas produce también una doble afección y que la idea que teníamos sobre un yo solitario y autosuficiente se desvanece ya que los hombres son absolutamente incapaces de bastarse a sí mismos. Si llegáramos a desatar todos los lazos que nos unen con los objetos externos, nos hundiríamos inmediatamente en la más profunda desesperación y melancolía. Por esta razón permanecemos en una continua búsqueda de diversiones, como el juego, la caza o los negocios. Por medio de estas distracciones buscamos olvidarnos de nosotros mismos y entregarnos a activas y vivaces emociones. Nuestra mente es incapaz de entretenerse consigo misma, así, buscamos naturalmente algún objeto extraño que pueda producirle una viva sensación; cuando aparece tal objeto, la mente despierta como de un sueño; fluye la sangre con nueva fuerza, nuestro corazón se enardece, y toda nuestra persona adquiere un vigor del que sería incapaz en momentos de soledad y calma. A esto se debe que la compañía de los demás sea tan naturalmente grata, en cuanto que hace manifiesto el más vivo de los objetos: un ser racional y pensante igual que nosotros, que nos comunica todas las acciones de su mente, nos confía sus más íntimos sentimientos y afecciones, y nos

---

<sup>141</sup> Cfr. MCINTYRE, JANE, "Hume and the Problem of Personal Identity", *Op. Cit.*, 194.

permite observar en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que pueden ser causadas por un objeto (Cfr. *TNH* FD 484, SB 353, 2.2.4.4).

No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad. La soledad completa es posiblemente el mayor castigo que podamos sufrir. Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía, y todo dolor se hace más cruel e insoportable. El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas (*TNH* FD 497, SB 364, 2.2.5.15).

Se devela así nuestra naturaleza social gracias a que el principio de simpatía nos es natural e inevitable, pues surge de manera involuntaria y mecánica: es una inclinación espontánea que nos lleva a reverberar estados de ánimo, pasiones, placeres, dolores y sufrimientos. Empero, ¿en qué ha devenido el individuo y su identidad personal después de ser afectado por las pasiones y por el contagio de las mismas con otros? Sin duda hemos pasado de tener conciencia íntima de nosotros mismos a devenir un carácter, producto o construcción de la imaginación de los otros. El principio de simpatía permite que nuestra imaginación construya a ese otro como un yo estable, que aunque cambiante, permanece, brindándonos así una idea o ficción de la identidad del otro. Del mismo modo el otro, mediante su imaginación se construye una ficción de mí, la cual constituye una serie de rasgos duraderos, más no invariables, que nos llevan a considerar que ciertas acciones son más probables que otras en cierto individuo. De esta manera, “(...) un observador podrá inferir comúnmente nuestras acciones a partir de nuestros motivos y carácter” (*TNH* FD 553, SB 408, 2.3.2.2), basado en experiencias pasadas que confirmen uniformidad en nuestras acciones; el conocimiento del carácter es producto de una inferencia causal, ya que “[l]a conexión entre circunstancias y conductas es desde luego, para Hume, una conexión causal”.<sup>142</sup>

Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas. La ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, la generosidad, el espíritu cívico: estas pasiones, mezcladas en diferentes combinaciones y repartidas por la sociedad, han sido desde el principio del mundo, y siguen siendo, la fuente de toda acción y empresa que haya podido observarse en la humanidad (*ICH* JSO 107, SB 83).

---

<sup>142</sup> BRICKE, J., “Hume’s Conception of Character”, en Stanley Tweyman (Ed), *Critical Assessments*, Vol. VI, (1995), Londres: Routledge, 248-254, 249.

Esta regularidad en los principios y operaciones de la mente brinda a las acciones cierta uniformidad, lo que hace posible crear una ficción de unidad y continuidad respecto a otros seres; de igual manera los otros se forman una ficción de nuestro carácter. “Sin embargo, no debemos suponer que esta uniformidad de las acciones humanas se realiza hasta el punto de que todo hombre, en las mismas circunstancias, obrará exactamente de la misma manera, sin contar con la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones” (*ICH JSO 109, SB 85*). Nunca podremos hallar en la naturaleza humana uniformidad en todos los detalles, sólo podemos hablar de regularidad.

A esto se debe la gran uniformidad que puede observarse en el carácter y forma de pensar de las personas de una misma nación; y es mucho más probable que esta semejanza haya sido ocasionada por la simpatía que por la influencia del cielo y el clima, que, aunque continúen siendo siempre iguales, son incapaces de conservar idéntico el carácter de una nación durante todo un siglo. El hombre de buen natural se encuentra al instante del mismo humor que sus compañeros, y aun el más arisco y orgulloso muestra un cierto barniz, que se debe a sus compatriotas y conocidos. Un semblante jovial produce complacencia y serenidad en mi mente, mientras que otro enfadado y triste me infunde un repentino desaliento. (*TNH FD 439, SB 317, 2.1.11.2*)

La cita nos muestra cómo la fuerza de la simpatía construye comunidad y moldea nuestro carácter, acercándonos a aquellos que nos rodean, generando uniformidades con los que compartimos una nacionalidad, una lengua y una cultura. El principio de simpatía crea identidades y por tanto, culturas, además, moldea el carácter de los hombres a pesar de sus inclinaciones; vemos así que este principio es un dispositivo de la mente, el cual posibilita que las pasiones de los hombres se reflejen en otros, compartiendo y contagiando sus afecciones.

Ahora bien, cuando nuestro autor se refiere al carácter de una persona pretende explicar ciertas regularidades en ella, como las cualidades mentales o pasiones, que causan acciones y sirven como asiento de nuestras evaluaciones morales. La constante unión entre ciertas acciones y caracteres, y la natural inferencia que la mente nos proporciona de éstos, nos conduce a atribuir un carácter determinado a un individuo específico. Sin embargo, constatamos que toda acción humana se realiza con referencia a las acciones de los demás, mostrando de nuevo que nuestras mentes son como espejos, y que una acción realizada por otro se refleja en mí y me impulsa a actuar como respuesta a la primera por simpatía. Empero, la noción de carácter no se reduce a la acción, “el carácter es típicamente conocido

mediante la acción, pero es diferente de ésta; el carácter es una causa de la acción, más bien que estar constituido por la acción”.<sup>143</sup> Las acciones son temporales y perecederas, mientras que en el carácter hay algo duradero y constante, incluso cuando no se ponga en práctica. De este modo, los rasgos del carácter pueden existir sin estar continuamente manifiestos; así, una persona virtuosa que duerme o se aísla por un tiempo de los demás, sigue siendo virtuosa aunque en el preciso momento de su sueño o de su soledad no ejerza ninguna de sus virtudes.

Recordemos que al hablar de la naturaleza y clasificación de las pasiones introdujimos la distinción entre pasiones serenas y violentas. En esta distinción decíamos que las pasiones serenas se caracterizan por un suave sentimiento, como el de belleza o fealdad de una acción; también afirmamos que eran el eje del libro II. Ahora lo explicaremos:

Es cierto, sin embargo, que existen ciertos tranquilos deseos y tendencias que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidas por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. (...) Cuando alguna de estas pasiones está en calma, sin ocasionar desorden en el alma, muy fácilmente se confunde con las determinaciones de la razón, por suponer que procede de la misma facultad que juzga de la verdad y la falsedad. Su naturaleza y principios son supuestamente iguales por el solo hecho de que sus sensaciones no son claramente diferentes (TNH FD 564-565, SB 417-418, 2.3.3.8).

Cuando las pasiones serenas determinan la voluntad tenemos “[l]o que llamamos fuerza de espíritu (*strength of mind*), que implica justamente el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas. Empero, podemos observar fácilmente que no existe hombre alguno que posea esta virtud con tal constancia que, en alguna ocasión, no se someta a las inclinaciones de la pasión y el deseo” (TNH FD 565-566, SB 418, 2.3.3.10). Esta fuerza de espíritu es alcanzada cuando una pasión apacible se convierte en principio estable de acción y constituye la inclinación dominante del alma, evitando en ésta toda agitación sensible. La fluctuación en las pasiones nos lleva a realizar la siguiente consideración:

Debemos distinguir entre “pasiones serenas” como el nombre de una clase, y como la caracterización de una pasión que ocurre en una particular ocasión. Si tomamos la primera interpretación, la clase incluye más que aprobación y desaprobación. Si tomamos la segunda interpretación, muchas pasiones, incluso aquellas que comúnmente son las más violentas,

---

<sup>143</sup> MCINTYRE, JANE, “Character: A Humean Account”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, 2, (1990), 193-206, 196, “Character is typically known through action, but it is distinct from action; it is a cause of action, rather than constituted by action”.

pueden ser serenas en una particular ocasión, siempre y cuando éstas no provengan de “una visión lejana o de la reflexión”.<sup>144</sup>

De esta manera, “[s]i las pasiones serenas o las violentas determinan nuestra conducta depende por completo de nuestra situación y de los hábitos que hemos desarrollado”,<sup>145</sup> los cuales posibilitan la estabilidad de nuestro comportamiento y por tanto la forja de un carácter, el cual como veremos, es el objeto de la evaluación moral.

Hallamos entonces la principal diferencia entre las pasiones serenas y las violentas en la fuerza o intensidad de las emociones que irrumpen en la mente como un sentimiento o un estado de conciencia: esta fuerza determina a los individuos a actuar; las pasiones serenas en la mayoría de los casos son consideradas de baja intensidad emocional,<sup>146</sup> entendidas más bien como emociones y sentimientos, tales como la aprobación y la desaprobación; por su parte, las pasiones violentas son denominadas plenamente pasiones, como el amor y el odio.<sup>147</sup> De esta manera:

(...) cuando una pasión se convierte por fin en principio estable de acción, y constituye la inclinación dominante del alma, no produce ya por lo común ninguna agitación sensible. Dado que una repetida costumbre, y su propia fuerza, han conseguido que todo se someta a esa pasión, dirige las acciones y la conducta sin esa oposición, y emoción, que acompañan de modo tan natural a todo momentáneo arrebato de pasión (*TNH* FD 566, SB 419, 2.3.4.1).

Cuando las pasiones se tornan principio estable de acción hacen posible conocer el carácter de los hombres, el cual está forjado por una suma de pasiones, las cuales, al alcanzar cierta serenidad se vuelven principios constantes de acción, estableciendo una inclinación dominante del alma, inclinación que no produce ninguna agitación sensible y por consiguiente, es reconocible por otros en diferentes lugares y tiempos. Este carácter del que hablamos no sólo es ficción de la imaginación del otro, es construcción social,

---

<sup>144</sup> ÁRDAL, PÁLL, *Op. Cit.*, 104 “We must distinguish between “calm passions” as a class name, and as the characterization of a passion occurring on a particular occasion. If we take de first interpretation, the class includes more than approval and disapproval. If we take the second interpretation, many passions, even those that are commonly the most violent, may be calm on particular occasions, although they do not arise from “a distant view and reflection”.

<sup>145</sup> Ibid. 103 “Whether the calm passions or the violent one will determine our conduct depends entirely upon our situation and the habits we have developed”.

<sup>146</sup> Cfr. Ibid. 94-98.

<sup>147</sup> Cfr. ÁRDAL, PÁLL, “Another Look at Hume’s Account of Moral Evaluation”, en Stanley Tweyman (Ed), *Critical Assessments*, Vol. IV, (1995), Londres: Routledge, 78- 98, 83ss.

producto del intercambio de sentimientos y emociones que edifican nuestra conducta, no implica creencia de realidad.

Ahora bien, la dificultad está en pensar que para ser reconocido por otros el carácter debe ser duradero, pero como sabemos, la naturaleza humana no es inmutable y mucho menos nuestra identidad. De esta manera, nuestro carácter puede variar sin perder por ello su identidad, dado que, “[f]recuentemente, los que conocen su carácter y situación con todo detalle pueden explicar las determinaciones más irregulares e inesperadas de los hombres” (*ICH JSO 112, SB 88*). Así pues, el carácter es causa de la acción desde el punto de vista del agente, pero también es determinante en la producción de sentimientos de aprobación y desaprobación morales desde el punto de vista del espectador. Aquí estamos hablando de dos roles que cada uno de los individuos desempeña dentro de una sociedad, roles que se tornan esenciales dentro de la investigación moral, a saber: el yo como agente y el yo como espectador.

El primero de estos roles caracteriza a “(...) la persona cuyas cualidades de la mente o carácter son expuestas en sus acciones”;<sup>148</sup> por su parte, el segundo rol hace referencia al individuo cuya contemplación del carácter de otra persona, le despierta una clase especial de sentimiento, el cual lo conduce a considerar el carácter de la persona observada como merecedor de aprobación o censura.<sup>149</sup> Estos dos roles desempeñan una función muy importante en la moral, aunque Hume, en su investigación y crítica a otras teorías morales enfatiza el rol del espectador moral, no excluye la dimensión del agente.

(...) podemos distinguir dos diferentes aspectos de la teoría moral – un componente espectador y un componente agente. El componente espectador se preocupa principalmente por responder la pregunta que surge cuando evaluamos a la gente: ¿cuándo es apropiado sostener que una persona es responsable y elogiarla o culparla por lo que ha hecho? El componente agente se preocupa principalmente por responder la pregunta que surge cuando deliberamos: ¿qué debería o debo hacer? Toda teoría moral completa debe incluir una discusión de ambos componentes, sin embargo, los filósofos tienden a privilegiar uno de los dos componentes.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Ibid., 88, “(...) is the person whose qualities of mind or character are shown in his actions”.

<sup>149</sup> Cfr. Ibid. 89.

<sup>150</sup> BROWN, CHARLOTTE. R., “Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy”, en Elizabeth S. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume*, (2008), Singapore: Blackwell Ltd., 219-239, 222, “(...) we may distinguish two different aspects of moral theory – a spectator component and an agent component. The spectator component is primarily concerned with answering questions that arise when we assess people: when is it appropriate to hold people responsible and to praise or blame them for what they have done? The agent component is primarily concerned with answering questions that arise when we deliberate: what should or ought I to do? Every complete moral theory must include a discussion of both components, although philosophers tend to privilege either the spectator or the agent component”.

Pensando desde la pregunta por la identidad personal, cada uno de nosotros además de ser espectador es agente dentro de una sociedad. En el próximo capítulo ahondaremos en la investigación moral humeana acerca de la construcción de nuestra identidad personal, incluyendo la posibilidad de una teoría moral humeana que abarque las dos perspectivas: la del espectador y la del agente.

Del análisis de las pasiones podemos concluir que ellas son causas de las acciones y, al perdurar dan lugar a regularidades en la acción; por otra parte, al ser estas regularidades observadas por otros, dan lugar a la idea de que la persona que ejerce la acción tiene un carácter particular, o una tendencia a actuar de una manera determinada; por último, este carácter puede afectar las pasiones de otras personas.<sup>151</sup> Jane McIntyre considera que “(...) desde la perspectiva humeana, el carácter es el conjunto estructurado de pasiones relativamente estables que dan lugar a las acciones de un persona”.<sup>152</sup> Apreciamos ahora el decisivo papel que desempeñan las pasiones a la hora de configurar nuestra identidad personal, pues al ser las causas de las acciones, las pasiones nos proporcionan la unión entre el punto de vista del yo como haz de percepciones y el punto de vista del yo como individuo activo, como un ser social.

Nuestra noción de yo ahora se ve ampliada en la noción de un carácter determinado, el cual hace posible el mutuo reconocimiento dentro de una comunidad, así como el ser afectado y modificado por las apreciaciones ajenas. Vemos entonces que el carácter, en cuanto conjunto de pasiones que se construyen y configuran socialmente, deviene objeto de la evaluación moral, tema en el que profundizaremos en el próximo capítulo.

Ahora nos es más clara la noción de yo–república en donde “(...) una misma persona (puede) variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus distintas partes seguirán estando conectadas por la relación de causalidad” (*TNH* FD 367, SB 261, 1.4.6.19), configurando así, un carácter móvil y adaptable, el cual nos ubica en una escena compartida con otros, en la que se da todo tipo de interrelación entre individuos; esta interacción produce cambios no sólo en las directrices generales de los individuos sino en la constitución particular de cada uno de ellos.

---

<sup>151</sup> Cfr. MCINTYRE, JANE, “Character: A Humean Account”, *Op. Cit.*, 202.

<sup>152</sup> *Ibid.* 201. “(...) on a Humean view, character is the structured set of relatively stable passions that give rise to a person’s actions”.

## Capítulo 4

### **Espectadores y agentes: identidad personal en el ámbito moral**

El sistema de las pasiones nos ha brindado la noción de un sujeto individualizado que, gracias a su entorno y relación con otros, se ha determinado, llevándonos a considerarlo como un carácter. Entendemos por carácter “(...) el conjunto estructurado de pasiones relativamente estables que dan lugar a las acciones de una persona”,<sup>153</sup> y en ese sentido, el carácter es real, es como nos revelamos ante otros,<sup>154</sup> el carácter es el producto de nuestra interacción y conversación permanente con los demás.

Vimos que la noción de carácter refuerza la idea de que somos seres sociales, contingentes y creadores y, dadas las cualidades de nuestra mente y las disposiciones físicas con que contamos, el tiempo y la imaginación hacen de cada uno de nosotros un mundo particular y diferente, pero semejante y dependiente de los demás. Afirmamos así que “[e]l conocimiento del yo (*self*) es algo a lo cual se llega. El conocimiento del yo emerge en retrospectiva”.<sup>155</sup> Así, cada uno de nosotros responde por las actividades que realiza, obteniendo una perspectiva social de nosotros mismos, llegando incluso a conocernos por

---

<sup>153</sup> MCINTYRE, JANE, “Character: A Humean Account”, *Op. Cit.*, 201. “(...) character is the structured set of relatively stable passions that give rise to a person’s actions”.

<sup>154</sup> Cfr. BAIER, ANNETTE, “Acting in Character”, en *Death and Character: Further reflections on Hume*, (2008), London: Harvard University Press, 3-21, 5.

<sup>155</sup> CAPALDI, N., “The Historical and Philosophical Significance of Hume’s Theory of the Self”. *Op. Cit.*, 635 “Knowledge of the self is something which comes to be. Self-knowledge emerges in retrospect”.

medio de los otros.<sup>156</sup> Este contacto habitual entre los hombres nos lleva a modificar el modo en que somos afectados, así como nuestros hábitos, creencias y acciones, puesto que éstos emergen del contagio e intercambio de pasiones por obra de la simpatía, roce que construye un punto de vista común, el cual hace posible la conversación. Nuestro lenguaje se hace habitual y permite la comunicación, interpretación y lectura de nuestras afecciones en diversas circunstancias. Así pues:

Hablar del sujeto, ahora, es hablar de una duración, de una costumbre, de un hábito, de una espera. La espera es hábito y el hábito es espera: ambas determinaciones, el empuje del pasado y el ímpetu hacia el porvenir, son los dos aspectos de un mismo dinamismo fundamental, justamente en el centro de la filosofía de Hume. (...) El hábito es la raíz constitutiva del sujeto, y lo que el sujeto es en su raíz es la síntesis del tiempo, la síntesis del presente y el pasado con miras al porvenir. Hume lo muestra con precisión cuando estudia las dos operaciones de la subjetividad: la creencia y la invención. En el caso de la invención, sabemos de qué se trata: cada sujeto reflexiona, es decir, supera su parcialidad y su avidez inmediatas, instaurando reglas de la propiedad, instituciones que posibilitan un acuerdo entre los súbditos.<sup>157</sup>

Son el hábito y la costumbre, mediante los principios de asociación y de la pasión, lo que nos constituye sujetos; nuestra preocupación se centra ahora en el porvenir, teniendo en cuenta tanto el pasado como el presente, causantes y determinantes del carácter y por tanto de toda posible acción futura. Es el porvenir el lugar donde se despliega nuestra capacidad creadora y donde es posible pensar un yo que supera sus parcialidades, inventando convenciones que le permiten construir y hacer parte de una sociedad, así como evaluarla moralmente.

Para comprender la constitución de subjetividad antes mencionada pasamos a estudiar el libro III del *Tratado*, dedicado a la investigación moral, mediante el método experimental. Gracias a este método constatamos que la noción de carácter que hemos construido se encuentra ligada al mundo social, en el cual llevamos una vida en comunidad, gracias a la cual alcanzaremos una noción de yo como responsable y crítico moral, capaz de integrarse a un nosotros que es el eje de nuestra propia construcción como individuos.

Para Hume “[l]a moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás” (TNH FD 616, SB 456, 3.1.1.1), precisamente por su incidencia en la sociedad y en la vida privada y pública de los hombres, ya que se ubica dentro de la filosofía práctica y por tanto, afecta nuestra cotidianeidad. El punto de partida de su investigación ética es el siguiente:

---

<sup>156</sup> Cfr. Ibid.

<sup>157</sup> DELEUZE, G, *Empirismo y subjetividad*, Op. Cit., 100-101.

cuando observamos las acciones de un individuo, éstas nos producen placer o dolor, sentimientos que asociamos a un carácter virtuoso o vicioso que nos lleva a opinar y emitir juicios morales. Así pues, “[a]probar un determinado carácter, y condenar otro, no consiste sino en tantas otras percepciones diferentes” (*TNH* FD 617, SB 456, 3.1.1.2), puesto que de lo que somos testigos es de meras percepciones. Así pues, “[l]a moralidad descansa en las pasiones y en los sentimientos en vez de descansar en la racionalidad; ninguna obligación moral puede ser derivada de observaciones sobre cuestiones de hecho”.<sup>158</sup>

En el capítulo anterior, afirmamos que la razón no tenía influencia alguna sobre las pasiones y acciones y que, cuando se encuentran pasión y razón, el papel de la última es de esclavitud y obediencia a la primera; por tanto, la razón es incapaz de movernos a actuar. Lo característico de la razón es pretender descubrir la verdad o falsedad de las cosas; sobre pasiones, acciones y voliciones no se predica verdad o falsedad, pues son hechos, realidades completas en sí mismas, que pueden ser consideradas virtuosas o viciosas, laudables o censurables. Por tanto, “[l]a razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral” (*TNH* FD 620, SB 459, 3.1.1.10).

De esta manera, según Hume, cuando desde la perspectiva del espectador afirmamos que un carácter o una acción en particular es viciosa o virtuosa, lo que queremos decir es que dada nuestra constitución, experimentamos un sentimiento de aprobación o censura al contemplarla. Aprobación y censura o desaprobación morales, son formas serenas o calmas de amor u odio que surgen cuando contemplamos a las personas desde la misma perspectiva;<sup>159</sup> si este sentimiento no es más que una percepción, de la cual se derivan nuestras apreciaciones morales, se concluye que:

La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo a nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa (*TNH* FD 634, SB 470, 3.1.2.1).

---

<sup>158</sup> RORTY, A., “From Passions to Sentiments: the Structure of Hume’s *Treatise*”, *Op. Cit.*, 170. “Morality rests on the passions and the sentiments rather than on rationality; no moral obligations can be derived from observations about matter of facts”.

<sup>159</sup> Cfr. BROWN, CHARLOTTE. R., “Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy”, *Op. Cit.*, 236.

En efecto, llamamos virtuoso un carácter cuando experimentamos un sentimiento agradable y placentero al contemplarlo, y vicioso cuando nos genera un sentimiento doloroso y desagradable. La contemplación de una acción generosa y amable nos genera placer y agrado y una acción cruel y desleal nos repugna. Por tanto, aquellos que nos agradan nos generan amor y aquellos que repudiamos nos despiertan odio, constituyendo así este mismo sentimiento nuestra alabanza o censura hacia determinado carácter, ya que “[n]uestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan” (*TNH* FD 637, SB 472, 3.1.2.3), lo cual indica que el mismo sentimiento que nos genera la contemplación de un carácter engendra nuestra aprobación o desaprobación moral.

Empero, debe existir alguna diferencia entre los sentimientos morales y los demás sentimientos, ya que “[n]o todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esa clase *peculiar* que nos impulsa a alabar o condenar” (*TNH* FD 638, SB 473, 3.1.2.4); nos encontramos así con sentimientos muy diferentes e incluso contradictorios respecto a un mismo carácter, pues, como la experiencia nos ha mostrado en repetidas ocasiones, nuestra simpatía es variable. Para distinguir este peculiar sentimiento necesitamos alcanzar un punto de vista común, que nos permita evaluar más allá de las parcialidades individuales y los intereses particulares, un punto de vista que nos proporcione una visión ecuánime. Para alcanzar tal punto de vista es preciso corregir nuestra simpatía, ampliándola hasta alcanzar un punto de vista general, estable e intersubjetivo, asunto que estudiaremos más adelante.

Una acción generosa, valiente y noble, realizada por un adversario, suscita nuestra aprobación, aunque reconozcamos que sus consecuencias pueden ser perniciosas para nuestro interés particular. Allí donde nuestra ventaja privada coincide con el afecto general por la virtud, inmediatamente percibimos y reconocemos la mezcla de estos dos distintos sentimientos que influyen en la mente de modo muy diferente. (*IPM* CM 93, 5-43).<sup>160</sup>

Así, este peculiar sentimiento moral no se restringe a las personas y acciones que se relacionan conmigo, es más, abarca toda acción y persona desde una perspectiva general. La imposibilidad de subsistir en soledad resaltada por el principio de simpatía rebate la posición egoísta sustentada por filósofos de la época, llevando a esta última posición a ser

---

<sup>160</sup> Siempre que citemos la *Investigación sobre los principios de la moral (IPM)* indicaremos la página de la traducción y edición de Carlos Mellizo y posteriormente la paginación marginal indicando sección y párrafo. Así: (*IPM* CM 93, 5-43).

insuficiente a la hora de valorar la utilidad de la virtud. Sin embargo, antes de pasar a estudiar la construcción del punto de vista moral común que nos propone Hume, debemos preguntarnos: ¿contra quién o quienes dirige nuestro autor su argumentación moral? Esta discusión moral surge de una álgida disputa de la época en donde racionalistas, metafísicos y sentimentalistas, reflexionaban sobre el fundamento de las distinciones morales entre virtud y vicio. Esta disputa lleva a Hume a emprender su investigación moral en contra de todos aquellos que sostienen que el motor de la moralidad es el egoísmo o que su fundamento se halla en la razón o en la voluntad divina. Entre estas posturas, todas preocupantes para nuestro autor, rechaza la sostenida por los racionalistas, que consideran que la moralidad se fundamenta en la razón, al ver esta última como si fuera activa y capaz de movernos a actuar. Hume concluye –como ya hemos visto y confirmaremos más adelante–, que la razón es completamente inactiva y nunca podrá ser fuente de sentimientos de moralidad. También resulta inquietante para nuestro autor la consideración del egoísmo como motor de la moralidad, ya que el principio de simpatía nos ha mostrado lo contrario, pues los hombres son por naturaleza sociales, lo cual contradice por completo tal postura, como veremos más adelante. (Cfr. *IPM* Sección 1 y *Apéndice 1*)

Pasemos ahora a estudiar la construcción del un punto de vista moral común, el cual hace viable la conversación y la evaluación moral objetiva.

#### **4.1. Moral del espectador: punto de vista común**

El sistema moral que Hume nos propone es un sistema intersubjetivo de evaluación estable y compartido, que supera el individuo y el momento;<sup>161</sup> es un sistema que busca el modo en que la naturaleza humana ha establecido un punto de vista estable, desde el cual se pueden efectuar evaluaciones morales.

Hume centra su investigación en el punto de vista del que es afectado por el sentimiento moral, es decir, desde un espectador de acciones, uno de nuestros roles dentro de la sociedad. Recordemos que la perspectiva del espectador se preocupa por responder la pregunta que surge cuando evaluamos un carácter: ¿cuándo es apropiado sostener que una

---

<sup>161</sup> Cfr. CHOYON, RACHEL, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, (2008), Oxford: Oxford University Press. 126.

persona es responsable y elogiarla o censurarla por su acción? En cambio, la perspectiva del agente se preocupa por responder la pregunta que surge cuando deliberamos en primera persona: ¿qué debería o debo hacer?<sup>162</sup> Tanto espectadores como agentes aprueban o desaprueban rasgos del carácter, de otros en el caso del espectador y, de sí mismo en caso del agente; empero, si la investigación de nuestro autor se pliega al punto de vista del espectador, ¿qué sucede con nuestro rol de agentes?, ¿es posible una moral del agente? Por ahora estudiaremos la perspectiva que Hume presenta en su investigación, para luego pensar esta posibilidad.

Ya habíamos afirmado que el sentimiento de aprobación o censura moral que experimentamos ante una acción es una muy particular especie de sentimiento que nos afecta sólo cuando nos abstraemos o ignoramos nuestro propio interés.<sup>163</sup> Los sentimientos morales son un fenómeno habitual dentro de la naturaleza humana y poder alcanzar un punto de vista moral común, además de constituir un rasgo esencial de los hombres, constituye la confirmación de todo el sistema humeano.

Necesitamos alcanzar un punto de vista común para hacer posible toda conversación, ya que no podríamos comunicarnos y relacionarnos si no existiera estabilidad en nuestros juicios así como aspectos comunes o acuerdos entre los hombres, puesto que “(...) la naturaleza humana no puede subsistir de ninguna manera sin la asociación de los individuos” (*IPM* CM 80, 4-33). Se hace así necesario alcanzar un punto de vista moral común, gracias al cual somos capaces de comprender y evaluar, desde una perspectiva estable y general, otras culturas y sociedades, abrimos a creencias, metas, deseos y autocomprensiones diferentes a las propias, desplazando nuestra mirada desde el interés propio hacia estándares comunes que, aunque no se pueden establecer *a priori*, y son contingentes, en la medida en que se arman en el entramado social habitual, sí admiten refinamiento y crítica.<sup>164</sup>

Empero, no es claro aún qué suscita en los hombres los sentimientos morales y cómo, gracias a ellos alcanzamos un punto de vista común. Recordemos que las acciones para

---

<sup>162</sup> Cfr. BROWN, CHARLOTTE. R, “Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy”, *Op. Cit.*, 222.

<sup>163</sup> Cfr. NORTON, D & NORTON, M, (Ed.), Editor’s Introduction, en *A Treatise of Human Nature*, *Op. Cit.*, 180.

<sup>164</sup> Cfr. CALVO, ÁNGELA, “Conversación y reciprocidad. El otro imaginado”, en *Universitas Philosophica*, No. 31, (1998), 97-113, 103.

nuestro autor son signos externos de cualidades de la mente o rasgos del carácter que evaluamos como disposiciones psicológicas, que consisten en sentimientos duraderos o tendencias a alcanzar sentimientos capaces de causar acciones.<sup>165</sup> Así pues, nuestras distinciones morales entre vicio y virtud dependen de ciertos sentimientos de dolor o placer, que al relacionarse con nosotros o con otros suscitan las pasiones indirectas, de manera que las acciones virtuosas son signos de motivos virtuosos y de sentimientos placenteros como amor u orgullo; por su parte, las acciones viciosas nos producirán sentimientos de humildad u odio, los cuales son desagradables. Predicamos virtud y vicio de las cualidades mentales o carácter debido a su estabilidad, la cual ha hecho que nuestra imaginación elabore tal noción de carácter personal de otros individuos; esta noción depende de principios estables de la mente, que se extienden por toda la conducta humana. Empero, ¿cuál es el objeto de la evaluación?, ¿a quién se está observando? Sin duda el espectador observa a otros individuos y a sí mismo, en tanto caracteres responsables por las acciones que realizan. Esta estabilidad hace posible la influencia de las acciones en los sentimientos morales del que las observa. Si las acciones no se originan en un principio constante no tendrían influencia alguna sobre nuestros sentimientos. Así pues,

Cuando investigamos sobre el origen de la moral, en ningún caso tenemos que examinar una acción aislada, sino precisamente la cualidad o carácter de que se derive dicha acción. Sólo esto es lo suficientemente *duradero* para afectar a nuestros sentimientos sobre las personas. Es verdad que las acciones son mejores indicadores del carácter que las palabras e incluso más que los deseos y sentimientos, pero sólo en tanto que indicadores van acompañados de amor u odio, elogio o censura (*TNH* FD 765, SB 576, 3.3.1.5).

Como ya lo hemos afirmado, la perspectiva humeana está guiada por el punto de vista del espectador, dejando en segundo plano el papel del agente, ya que es el primero el que alcanza el punto de vista común, gracias al sentimiento que lo ha afectado y que lo conduce a la imparcialidad, descartando el egoísmo y acercándolo a un afecto común, el cual lo hace reconocer que los intereses de la sociedad no le son indiferentes.

El dispositivo es la simpatía, principio común a todos los hombres, caracterizado por ser “(...) un proceso de comunicación de sentimientos de una persona a otra”.<sup>166</sup> Este principio nos permite entender que las emociones humanas son contagiosas ya que la

---

<sup>165</sup> Cfr. CHOYON, RACHEL, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Op. Cit., 128.

<sup>166</sup> Ibid., 129, “(...) a process of communication of sentiments from one person to another”.

simpatía es la tendencia propia de todos los hombres a ser afectados por inclinaciones y sentimientos de otros, independiente de lo contrarios y diferentes que sean de los propios.

Empero, Hume precisa diferenciar y complementar la versión dada en el libro II del *Tratado* sobre este principio: encuentra que la simpatía es parcial y por ende, para lograr el punto de vista moral es preciso ampliarla y corregirla mediante el ejercicio habitual de la conversación, “(...) que se puede entender como una fuerza de entendimiento mutuo adoptada como forma razonable de crecimiento moral”,<sup>167</sup> que transforma nuestro carácter mediante el tránsito de las pasiones violentas hacia las pasiones serenas, las cuales posibilitan la adopción de un punto de vista moral.

La simpatía es un profundo principio de la naturaleza humana e incluso de la naturaleza animal. Este principio explica un amplio rango de fenómenos: nuestro interés en la historia y en asuntos actuales, nuestra habilidad para disfrutar la literatura, el cine, novelas y, en general, nuestra sociabilidad. Este principio es central para la explicación de Hume sobre las pasiones, el sentido de belleza y la moralidad<sup>168</sup>

Por el principio de simpatía le es posible a los hombres interactuar con otros y compartir sus sentimientos y emociones mediante la conversación. Este principio de socialización nos lleva a sentir los dolores o placeres ajenos como nuestros, lo cual encierra nuestro interés por la miseria o felicidad del otro y por tanto, posibilita el paso desde el interés personal hacia el interés general. Percibimos causas o efectos de pasiones ajenas, las cuales, gracias a la inferencia que efectúa la mente, nos afectan como si fueran nuestras propias pasiones. Así, lo que para su propietario es bello resulta para nosotros placentero, y todo lo desagradable y doloroso para su poseedor es feo para el espectador; de esa manera, “(...) el objeto que se tiene por bello place únicamente por su tendencia a producir un cierto efecto, consistente en el placer o provecho que proporciona a otra persona” (*TNH* FD 766, SB 577, 3.3.1.8). Vemos así que el principio de simpatía se constituye en la base de los sentimientos morales, y por tanto, es determinante en nuestras distinciones entre vicio y virtud, debido a que da origen a nuestros sentimientos de aprobación o censura, pues el bien de la sociedad, esté comprometido o no nuestro propio interés, nos place sólo por simpatía,

---

<sup>167</sup> CALVO, ÁNGELA, “Conversación y reciprocidad. El otro imaginado”, *Op. Cit.*, 106.

<sup>168</sup> BROWN, CHARLOTTE. R., “Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy”, *Op. Cit.*, 232 “Sympathy is a deep principle of human nature and even animal nature. It explains a wide range of phenomena: our interest in history and current affairs, our ability to enjoy literature, movies, novels, and, more generally, our sociability. It is central to Hume’s account of passions, the sense of beauty, and morality”.

constituyendo así el origen del aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes (Cfr. *TNH* FD 767, SB 677, 3.2.1.9). Podemos así afirmar que:

(...) las distinciones morales surgen en gran medida de la tendencia que muestran cualidades y caracteres para con los intereses de la sociedad, y que es nuestra preocupación por tal interés lo que nos lleva a censurar o a aprobar a aquellos. Ahora bien, no tenemos una preocupación tan amplia por la sociedad más que en virtud de la simpatía, y, por consiguiente, es este principio el que nos pone tan fuera de nosotros mismos que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia a favor o en contra de nuestro propio provecho (*TNH* FD 769, SB 579, 3.3.1.11).

Es la simpatía la que hace que superemos la perspectiva de nuestro propio provecho e interés, llevándonos a sentir placer o desagrado en la contemplación y conversación que establecemos con caracteres ajenos como si estuvieran relacionados con nuestra propia persona. “La comunicación de sentimientos que se establece cuando conversamos y estamos en compañía es lo que nos lleva a formar algún criterio general e inalterable de aprobación o desaprobación del carácter o forma de ser” (*TNH* FD 799, SB 604, 3.3.3.2). Esto es posible gracias a que la idea que tengo de yo le brinda al sentimiento ajeno la intensidad de una impresión, puesto que: “(...) el grado de similitud que nos reconocemos con los demás aumenta conforme reconocemos que sus deseos, pasiones e inclinaciones se parecen a los nuestros y que sus peculiares maneras y su cultura y lenguaje son similares a los nuestros”.<sup>169</sup> Este reconocimiento se da gracias al intercambio o conversación permanente que establecemos con los otros, ya que:

[l]as preferencias y las distinciones morales habituales surgen de la familiaridad que los individuos adquieren en la conversación y en el trato social, en el cual vamos ampliando la fuerza del nosotros, la inmediatez y evidencia de nuestro espectáculo privado, próximo, hacia la asíntota de una conversación universal; es evidente en Hume la valoración de la narrativa social en la conformación de una identidad moral y en la construcción de una teoría ética.<sup>170</sup>

Hemos visto que al incluir juntos el yo del entendimiento y el yo de las pasiones – conciencia íntima– nuestra idea de yo se traslada a la de nosotros, pues es en un nosotros en donde propiamente nos constituimos individuos dentro de una sociedad, pero individuos conectados en una red de intercambio y comunicación. A partir de ese traslado se comprende cómo el principio de simpatía y la conversación o intercambio entre individuos,

---

<sup>169</sup> RAWLS, J., *Op. Cit.*, 105

<sup>170</sup> CALVO, ÁNGELA, “Simpatía y espectáculo en la moral de David Hume”, en *Universitas Philosophica*, No. 22, (1994), 11-28, 24.

constituyen los principales dispositivos de la construcción del punto de vista moral del espectador. Cabe recalcar que dentro del sistema los roles de espectadores y agentes son desempeñados por todos los hombres de manera simultánea. Todos somos observadores en cuanto sujetos que evaluamos moralmente los caracteres de otros; y todos somos agentes, o sujetos de evaluación según nuestro carácter. Desde esta perspectiva, nuestro propio espectáculo es dual y recíproco, y por tanto, susceptible de mejora y refinamiento, pues el trato con los otros afina nuestra percepción y corrige nuestro juicio.

Por ello, el punto de vista moral se educa, se refina el sentimiento y se afina la percepción – como espectador y como espectáculo–, la simpatía se va corrigiendo en el lenguaje y el trato mutuo. El movimiento simpático entre las mentes suscita no sólo el orgullo y la humildad frente a nosotros mismos a partir de la alabanza o censura que recibimos en el teatro de la conversación, sino el amor o el odio hacia otros, según su carácter resulte benéfico y agradable u ofensivo y desagradable para sus semejantes. En cada uno tiene particular valía el juicio moral que recae sobre él en el mundo social y por eso se constituye en fuerza moral normativa importante.<sup>171</sup>

La importancia de la conversación se debe a que este principio de simpatía, como lo dicta nuestra experiencia, es variable; simpatizamos más con quienes nos son más cercanos y esta variabilidad puede afectar nuestros sentimientos morales. Hume se plantea una posible objeción a su tesis de la simpatía como origen del sentimiento moral: “[l]a simpatía varía sin que lo haga nuestro aprecio. Por consiguiente, nuestro aprecio no depende de la simpatía” (*TNH* FD 771, SB 581, 3.3.1.14).

Para responderla afirma que estas variaciones, entendidas como parcialidades, son el resultado de diferencias en las tres relaciones que transfieren vivacidad, diferencias que permanecen incluso después de que el interés por amigos y conocidos ha quedado a un lado.<sup>172</sup> Las variaciones a las que nos conduce la fuerza de la simpatía se deben a las relaciones de semejanza, contigüidad o causalidad, respecto a las personas con las que nos relacionamos; aquí se incluye la afinidad, la cultura, la educación, el idioma y el estado de ánimo, entre otras muchas relaciones. A mayor cercanía y semejanza entre los hombres, la simpatía será más fuerte, y cuanto más distante y ajena sea la relación, la primera se hará más débil. De esta manera, es común establecer un círculo social de familiares y amigos del que es difícil salir a compartir intereses con los demás. Sin embargo, nuestro juicio moral

---

<sup>171</sup> CALVO, ÁNGELA, “El poder civilizador de la sensibilidad moral”, en *Universitas Philosophica*, No. 28, (1997), 51-61, 58.

<sup>172</sup> Cfr. CHOYON, RACHEL. *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Op. Cit., 132.

no opera de esta manera ya que tendemos a asumir un punto de vista común, lo que explica por qué aprobamos o censuramos las mismas virtudes o vicios en diferentes lugares del mundo y en diferentes momentos de la historia respecto a individuos que desconocemos y que carecen de cualquier relación posible con nosotros.

La respuesta a la objeción es que adoptamos, para efectuar juicios morales, un punto de vista común, y llegamos a este punto de vista no sólo para poder establecer conversaciones con otros hombres y emitir evaluaciones morales respecto a las acciones de los demás, sino para corregir nuestras parcialidades, ampliándolas gracias a la conversación, la cual corrige nuestra experiencia, haciéndola más fina y aguda ante la observación de circunstancias y actuaciones múltiples y complejas. Ganamos así un punto de vista ético y crítico enriquecido con nociones más justas y amplias, que descartan posturas dogmáticas o escépticas.

Por tanto, y para que no se produzcan esas continuas *contradicciones* y podamos establecer un juicio más *constante* sobre cualquier asunto, convenimos en mirarlo desde algún punto de vista *estable y general*, de modo que en nuestros razonamientos nos situamos siempre en él, con independencia de nuestra real situación en ese momento (*TNH* FD 772, SB 581, 3.3.1.15).

Cuando alcanzamos este punto de vista abstraemos las variaciones y corregimos, sobre todo nuestro lenguaje moral y, aunque sean más difíciles de corregir, nuestros sentimientos, llegando a un acuerdo en el juicio con los demás hombres, pues hemos corregido nuestra simpatía hasta alcanzar el sentimiento moral al tomar un punto de vista común y renunciar a nuestra visión particular.

Una segunda objeción que enfrenta nuestro autor a la idea de que la simpatía sea el fundamento de las distinciones morales y que a su vez sirve como argumento de apoyo del punto de vista moral del espectador, consiste en considerar que “[a]ún en harapos, la virtud sigue siendo virtud, y el amor que su contemplación origina sigue acompañando a un hombre en la cárcel o en el destierro, aun cuando la virtud misma no pueda ya ejercitarse y esté perdida para el mundo” (*TNH* FD 776, SB 584, 3.3.1.19). Aquí la imaginación se anticipa a la experiencia, otorgándonos placer cuando un objeto es apropiado para alcanzar un fin, incluso cuando éste carece de ciertas circunstancias que lo harían absolutamente eficaz.

Cuando un carácter es apropiado por todos conceptos para resultar provechoso a la sociedad, la imaginación pasa fácilmente de la causa al efecto sin preocuparse de que todavía falten algunas circunstancias necesarias para que la causa sea completa. Las *reglas generales* originan una especie de probabilidad que a veces influye sobre el juicio y siempre sobre la imaginación. Es verdad que cuando la causa es completa, y una buena disposición se ve acompañada de buena fortuna, haciendo de tal disposición algo realmente provechoso para la sociedad, produce en el observador un placer más intenso y se ve acompañada por una simpatía más viva (*TNH* FD 776, SB 585, 3.3.1.20-21).

En la práctica, no sólo aprobamos los rasgos de caracteres que generan una ventaja pública, sino aquellos que podrían generarla si tuvieran la oportunidad;<sup>173</sup> por esta razón, separamos en nuestros juicios las circunstancias afortunadas o desafortunadas de un carácter virtuoso, para que nuestros juicios y no nuestros sentimientos iniciales sean los que regulen estas nociones abstractas que conforman nuestras concepciones morales de las virtudes;<sup>174</sup> por esta razón Hume precisa distinguir entre fortuna y disposición, pues la vida humana, así como las cosas externas, son constantemente fluctuantes, haciendo que un extraño que suele no suscitar en mí interés alguno, llegue en poco tiempo a serme cercano, y por tanto, su felicidad o miseria me interesen por simpatía. Lo que Hume quiere sostener es que toda evaluación moral en su origen parte de la simpatía y aunque efectuemos juicios morales en casos en que la virtud o el vicio no nos sean transferidos por un sentimiento y por tanto no sigamos el patrón que seguiríamos si la teoría de la simpatía fuera verdadera,<sup>175</sup> seguimos sosteniendo que el carácter que contemplamos es virtuoso, ya que inferimos que si le fueran dadas las condiciones, éste carácter podría actuar de manera correspondiente, suscitando en nosotros una impresión de aprobación.

A este principio (simpatía) se debe que la manifestación de la felicidad y el bien de esa persona, sea en sus causas o en sus efectos, produzca siempre en mí una participación tan intensa en ello que experimento una viva emoción. La presencia de las cualidades que *tienden* a fomentar el bien de una persona ejerce un efecto agradable sobre mi imaginación, y hace que sienta afecto y aprecio por esa persona (*TNH* FD 781, SB 589, 3.3.1.25).

Así pues, la mera tendencia es tomada por la mente como causa, brindándonos placer o dolor y por tanto, llevándonos a considerar un carácter virtuoso o vicioso desde la consideración de la tendencia, como si ésta fuera una consecuencia real. Empero, ¿qué encontramos en la tendencia del carácter de un individuo que nos lleva a sentir agrado o

---

<sup>173</sup> Cfr. *Ibid.* 133.

<sup>174</sup> Cfr. RAWLS, J., *Op. Cit.*, 111.

<sup>175</sup> Cfr. CHOYON, RACHEL, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication, Op. Cit.*, 133.

desagrado? Sabemos ya que la simpatía corregida es la responsable de nuestros sentimientos morales, sin embargo, es el provecho o detrimento que le brindan a la sociedad las acciones de un individuo, lo que nos lleva a considerarlo virtuoso o vicioso; este provecho se debe entender como un cuádruple criterio de utilidad y agrado para nosotros o para otros. Este provecho produce en el observador placer o dolor acompañado de una viva simpatía.

Así, y resumiendo en general la hipótesis que venimos sosteniendo, diremos que toda cualidad mental es denominada virtuosa cuando su mera contemplación causa placer, y que toda cualidad que ocasiona dolor es considerada viciosa. Estos sentimientos de placer y dolor pueden derivarse de cuatro fuentes distintas. En efecto, obtenemos placer de la contemplación de un carácter cuando éste es naturalmente apto para ser útil a otras personas o a quien lo posee, o cuando agrada a otras personas o a quién lo posee (*TNH* FD 783, SB 591, 3.3.1.30).

La mera contemplación de las cualidades virtuosas genera placer, sea por agrado o por utilidad, ya que la noción de moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, y hace que la mayoría de los hombres coincida en la misma opinión o decisión acerca de dicho objeto. En la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume habla de la existencia de un sentimiento tan universal y comprehensivo, que se extiende a toda la humanidad y hace de las acciones y de la conducta de las personas, hasta de las más alejadas, un objeto de aplauso o de censura (Cfr. *IPM* CM 164, 9-89).

La noción de moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, y hace que cada hombre, o que la mayoría de los hombres, coincida en la misma opinión o decisión acerca de dicho objeto. También implica la existencia de un sentimiento tan universal y comprehensivo, que se extiende a toda la humanidad y haga de las acciones y de la conducta de las personas, hasta de las más alejadas, un objeto de aplauso o de censura, según estén de acuerdo o en desacuerdo con la regla de lo justo que ha quedado establecida (*IPM* CM 164, 9-89).

El carácter de la moral humeana es social, razón por la que nuestro autor pretende establecer un sentimiento común a toda la humanidad, el cual alcanzamos gracias a un punto de vista moral común, del cual ya hemos establecido su carácter y origen; empero, ya que esta moral es en esencia social y se orienta e interesa por lo político, buscando establecer la estabilidad de la sociedad, se hace necesario una construcción diferente, que desafía el ingenio de los hombres y los lleva a crear artificios que regulen su vida en comunidad.

Así pues, nuestra naturaleza humana irremediablemente social se ve inclinada hacia aquellos hábitos y principios que promueven el orden de la comunidad. Necesitamos llevar nuestras evaluaciones morales, mediante el punto de vista común, hacia las demandas prácticas de la vida social, la cual requiere que nosotros inventemos y adquiramos otros rasgos de carácter, que se encuentran en tensión con nuestras tendencias naturales, rasgos que involucran imparcialidad y nos permiten cooperar con personas con quienes no tenemos afectos comunes.<sup>176</sup>

Antes de dar este paso, concluyamos que tomar un punto de vista común regulando nuestra simpatía, hace que nuestras respuestas violentas, variables e irregulares, se tornen serenas, estables y regulares, posibilitando así la formación de un carácter gracias a la estabilidad de nuestros sentimientos. Vemos entonces que los individuos se preocupan ahora por su entorno y por la felicidad o miseria ajenas, lo cual los conduce a transformarse adoptando un punto de vista propiamente moral a través de un refinamiento de la mente en su rol como espectadores, rol en el que dejamos de ver las cosas desde un punto de vista parcial, desde nuestro propio bagaje moral, y ensanchamos nuestra perspectiva para responder, de manera más acertada, a la complejidad de la situación, ganando así imparcialidad, adoptando un ánimo más apacible, condición de un juicio moral estable y general.<sup>177</sup>

#### **4.2. El yo como inventor de convenciones: del interés privado al público**

El mundo social que nos presenta Hume en su investigación moral nos lleva a salir del estrecho círculo (*narrow circle*) de personas en el que nos movemos y nos conecta con una gran sociedad, ya que “[l]a moral y la crítica toman en consideración nuestros sentimientos y gustos, mientras que la política trata de los individuos unidos en sociedad y en dependencia mutua”.<sup>178</sup> Para vivir en comunidad, se hace necesaria la adopción de nuevos rasgos que constituyan y propicien el bien de la sociedad. Así pues, Hume distingue nuestros sentimientos de virtud y vicio entre aquellos que son naturales y aquellos que son

---

<sup>176</sup> Cfr. Ibid. 3-6.

<sup>177</sup> CALVO, ÁNGELA, “Conversación y reciprocidad. El otro imaginado”, *Op. Cit.*, 108.

<sup>178</sup> RAWLS, J., *Op. Cit.*, 69.

artificiales. Los primeros son producto del motor o impulso fundamental de la mente: el placer y el dolor, ya que se derivan de manera directa e inmediata de la naturaleza humana;<sup>179</sup> los segundos son virtudes que provienen de los proyectos y artes de los hombres y producen placer o aprobación gracias a un artificio necesario por las circunstancias y necesidades humanas específicas. Lo interesante en las virtudes artificiales es que llegan a ser parte de la naturaleza humana socializada y su aprobación es efecto también del mecanismo de la simpatía. Su objeto es posibilitar el orden social estable, por tanto se configuran en el desplazamiento del interés privado al interés público que luego es aprobado como virtuoso. El caso paradigmático de virtud artificial es el de la justicia:

(...) debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra *natural* en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de justicia sean *artificiales*, no son *arbitrarias*. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las denominamos *Leyes Naturales*, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de una especie (*TNH* FD 652, SB 484, 3.2.1.19)

No es ajeno para nosotros el múltiple sentido que Hume otorga a ciertas palabras, lo hemos visto en diferentes momentos del *Tratado*; en este caso, al iniciar el libro III, aclara los tres usos que dará a *natural*: el primero se opone a milagro y, en este sentido, todas las virtudes, tanto las naturales como las artificiales, son naturales; su segundo sentido se opone a inusual, en cuyo caso toda virtud es no natural; el tercer sentido se opone a artificio ya que las acciones mismas son artificiales y son realizadas con un cierto designio e intención (Cfr. *TNH* FD 641, SB 475, 3.1.2.10);<sup>180</sup> en este caso, existen virtudes artificiales.

Lo importante de esta distinción es que la justicia, no obstante ser virtud artificial, es decir, producto de la invención humana, se integra a la vida práctica convirtiéndose en objeto de aprobación moral y por tanto, se hace natural al ser común a todos los hombres e inseparable de su vida en comunidad. De esta manera “[n]uestros designios y proyectos son principios tan necesarios en su forma de operar como el calor y el frío, lo húmedo y lo

---

<sup>179</sup> Cfr. NORTON, D & NORTON, M, (Ed.), Editor’s Introduction, en *A Treatise of Human Nature, Op. Cit.*, I75.

<sup>180</sup> Cfr. RAWLS, J., *Op. Cit.*, 70-71.

seco”.<sup>181</sup> Subrayemos que Hume se refiera a artificial en el sentido de invención, opuesto a lo dado, y no como lo podríamos pensar hoy, como algo falso, engañoso o irreal.

Al plantear una distinción entre virtudes naturales y artificiales, Hume considera una comunidad pequeña en la que son suficientes las virtudes naturales pues la relativa abundancia y la moderada benevolencia harían innecesarias una virtud como la justicia. Hume no está pensando en un estado de naturaleza a partir del cual se instaura un contrato social, hipótesis que considera injustificada. Su punto de partida es el vínculo de confianza familiar en el que somos socializados en la preocupación y cuidado por nuestros próximos y en el que de la misma manera, nos afecta su valoración de nuestro actuar. Ambas circunstancias se diluyen en el marco de la sociedad ampliada, moderna y plural, de manera que es preciso inventar mecanismos de estabilidad, capaces de generar un progreso en los sentimientos de cada hombre, que los traslade a una perspectiva donde cada uno es un ciudadano. Vemos entonces que el artificio civiliza y nos conecta con una sociedad tal como la conocemos hoy en día, la cuestión es explicar su génesis.

Para comprender la construcción de las virtudes artificiales y tomando como paradigma la justicia, Hume se propone examinar dos cuestiones, a saber: “*la relativa al modo en que han sido establecidas las reglas de justicia mediante el artificio de los hombres y la relativa a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o desobediencia de estas reglas una belleza o fealdad moral*” (TNH FD 652, SB 484, 3.1.2.1); en otras palabras, nuestro autor se cuestiona por el origen en la mente de los artificios y por las razones que nos llevan a aprobar o desaprobar moralmente las virtudes artificiales.

Respecto a la primera cuestión, Hume considera lo que llama circunstancias objetivas o externas y temperamento natural o circunstancias subjetivas de la justicia. Entre las últimas Hume resalta la generosidad limitada de nuestro temperamento unida a cierto egoísmo y, aunque algunos filósofos han dado gran importancia a estos problemas, nuestro autor nos sugiere que es suficiente con que consultemos nuestra experiencia, para encontrar variados casos en los que la generosidad y las afecciones benévolas superan al egoísmo. Empero, es claro que tendemos a privilegiar a nuestros conocidos y a aquellos por los que sentimos un mayor afecto, lo cual no sería tan perjudicial si no coincidiera con ciertas circunstancias externas que veremos más adelante.

---

<sup>181</sup> Ibid. 71.

Ahora bien, es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes. Por tanto, esta parcialidad y esta desigual afección deberían tener influencia no sólo sobre nuestra conducta y comportamiento en sociedad, sino incluso sobre nuestras ideas de virtud y vicio, de modo que nos lleven a considerar cualquier transgresión notable de este grado de parcialidad, sea por agrandar demasiado nuestros afectos o por reducirlos, como viciosa e inmoral (*TNH* FD 658, SB 489, 3.2.2.8).

La forma de corregir esta parcialidad procede del artificio, pues ciertas circunstancias nos llevan a inventar convenciones como leyes reguladoras de la convivencia. De esta manera, las convenciones surgen como respuesta a los inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas cualidades de la mente humana, con la situación de ciertos objetos externos, como es el caso de la estabilidad de la propiedad (Cfr. *TNH* FD 664, SB 494, 3.2.2.16); es decir, las convenciones surgen como consecuencia de la coincidencia de las circunstancias subjetivas con las objetivas, éstas últimas son: la inestabilidad y facilidad de cambio de los bienes externos, así como su escasez imperante en la naturaleza, la cual es en extremo insuficiente en comparación con las necesidades y deseos de los hombres. Así pues, los artificios son invenciones humanas que responden a las circunstancias y necesidades de los hombres:

(...) la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones. Pues una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición por la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos – debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra– se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo. Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. (*TNH* FD 658, SB 489, 3.2.2.9).

Surgen así las convenciones humanas, – difieren del modelo de contrato– las cuales son artificios productos de la imaginación, facultad que despliega de nuevo sus múltiples caras; estas convenciones o artificios implican además, “(...) designio e intención, juicio y entendimiento, y son obra de la razón en general, tal como podemos apreciarlas en nuestros proyectos y convenciones, en nuestras leyes e instituciones”.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Ibid.

En este orden de ideas, es preciso explicar cómo las reglas de justicia se establecen mediante el surgimiento de un sentimiento general de interés común, producto del hábito de los hombres que conviven en una sociedad, como “[c]uando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente” (*TNH* FD 659, SB 490, 3.2.2.10). Este sentimiento de interés común surge gradualmente y va adquiriendo fuerza mediante una progresión lenta, gracias a múltiples experiencias en las que en repetidas ocasiones vivenciamos los inconvenientes que resultan de la transgresión.

La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, *dado que* esa persona actuará de la misma manera contigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo a favor de la otra parte (*Ibid.*).

La regularidad de nuestra conducta es fruto de la lenta progresión de repetidas experiencias, lo que hace suponer y confiar en el sentimiento de interés común. Así pues, nuestra moderación y abstinencia al actuar, son fruto de la esperanza en el cumplimiento de las convenciones y de la regularidad de las conductas ajenas.

Las convenciones son comunicables y nos mueven a regular nuestra conducta mediante ciertas reglas. Asumir esta conducta redundará en el propio provecho de los individuos, pues supone el respeto de los otros por mis posesiones, así como el mío por las de los demás. “Si entendemos esto y también entendemos que nuestro bienestar personal está relacionado con el bienestar general, podemos corregir las parcialidades de nuestras percepciones”.<sup>183</sup> Además, las convenciones requieren cierta generalización, es decir, que los integrantes de una sociedad compartan este común sentimiento, reconozcan su utilidad y conduzcan o redirijan su conducta de acuerdo a éstas. Vemos así la importancia de la condición de

---

<sup>183</sup> BANWART, M, *Op. Cit.*, 96. “If we understand this and also understand that our personal welfare is related to the general welfare, we may be moved to do what we can to correct the partiality of our perceptions”.

reciprocidad, nuestras acciones están condicionadas por las acciones de los otros y ellos también actúan bajo la expectativa generada por la convención.

El motivo de la reciprocidad y del interés general reside en nuestra capacidad de simpatizar: aunque no lo hagamos directamente por la justicia, sí nos afecta la injusticia cometida sobre otros, ya que “(...) aunque en nuestras propias acciones podamos perder de vista frecuentemente ese interés (obrar según las reglas de justicia), más pequeño, pero más presente, no dejamos nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia de los demás” (TNH FD 670, SB 499, 3.2.2.24).

De esta manera, las convenciones se establecen como reglas de conducta y “[l]a función de (estas) regla(s) consiste en determinar un punto de vista estable y común, firme y calmo, independiente de nuestra situación presente”.<sup>184</sup>

En conclusión, lo que nos lleva a establecer convenciones, en este caso un sistema de reglas de justicia, es una preocupación por nuestro propio interés y por el interés general; lo que nos infunde esta preocupación no es una relación de ideas, sino nuestras impresiones y sentimientos, sin los cuales todas las cosas de la naturaleza resultarían indiferentes e incapaces de afectarnos. Por tanto, el sentimiento de justicia se basa en nuestra impresiones y no en nuestras ideas, pero las impresiones que dan lugar a este sentimiento no son naturales a la mente humana, sino que se deben al artificio y la convención de los hombres (Cfr. TNH FD 667, SB 497, 3.2.2.20-21).

Pasemos ahora a la segunda cuestión que había planteado nuestro autor, la “(...) *relativa a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o desobediencia de estas reglas una belleza o fealdad moral*” (TNH FD 652, SB 484, 3.1.2.1), es decir, ¿por qué unimos la idea de virtud a la justicia y la de vicio a la de injusticia? Por experiencia hemos visto que la satisfacción de nuestras necesidades depende en gran parte de la satisfacción de las necesidades de los demás, lo que nos conduce a acoger las reglas establecidas por la comunidad, con la finalidad de hacer seguro todo tipo de intercambio. Como miembros de la sociedad ampliada, es posible que perdamos de vista el interés por el cumplimiento de la norma, empero, siempre percibimos el perjuicio que se deriva de su incumplimiento; incluso cuando los afectados se encuentren muy alejados de nuestra

---

<sup>184</sup> DELEUZE, G, *Empirismo y subjetividad*, Op. Cit., 36.

situación presente, pues percibimos que tal comportamiento injusto es nocivo para toda la sociedad humana.

Es más, aun cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno a nuestros intereses, nos sigue disgustando porque la consideramos nociva para la sociedad humana y pernicioso para todo el que se acerque al culpable. Participamos por *simpatía* del malestar del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones es denominado Vicio cuando se considera en general, mientras que lo que produce satisfacción, también en general, es llamado Virtud, esta es la razón de que el sentimiento del bien y del mal morales siga siempre a la justicia y a la injusticia (*TNH* FD 670-671, SB 499-500, 3.2.2.24).

De esta manera, participamos del malestar que nos genera la injusticia cometida en otro por simpatía y asociamos lo que nos produce malestar o satisfacción con aquello que es vicioso o virtuoso, respectivamente. Encontramos aquí la razón de que unamos siempre la obediencia a las leyes la justicia y la desobediencia a la injusticia. “*De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud*” (*TNH* FD 671, SB 500, 3.2.2.24). Esta simpatía se ve fortalecida y a la vez nos vemos motivados a actuar gracias a los artificios de los políticos, a nuestra educación y crianza, y sobre todas las cosas, al interés por nuestra reputación; la forja de un carácter honorable podría constituir nuestro sentido del deber y de la justicia. Este interés por nuestra reputación será también un elemento crucial en la construcción de la perspectiva del agente, pues el simple hecho de cuidar nuestro buen nombre constituye una motivación para ser justos.

Hemos dado un paso decisivo en la construcción de nuestra identidad, nos trasladamos desde el interés privado hacia el interés público, desplazamiento que genera un “progreso en los sentimientos”. “Aunque este progreso de los sentimientos sea *natural* e incluso se produzca de un modo necesario, es cierto que se ve ayudado por el artificio de los políticos, que, para gobernar a los hombres con mayor facilidad y conservar la paz en la sociedad humana, se han esforzado por inculcar aprecio por la justicia y aborrecimiento por la injusticia” (*TNH* FD 671, SB 500, 3.2.2.25). Este progreso nos conecta con los intereses de los demás, integrándonos a una comunidad, así como nos presenta ahora un individuo que se ha constituido y diferenciado de los demás por un carácter y que cumple con las convenciones o reglas establecidas ya que guía su conducta según ellas lo dictaminan, afirma en cada situación las invenciones de sus antepasados y gracias a la experiencia que

va adquiriendo le es posible reinventar y refinar tales convenciones, corrigiendo aspectos que se han modificado en su entorno; así pues, cumple el individuo con esa segunda cualidad: ser inventor y “(...) he ahí lo que el sujeto hace como sujeto”,<sup>185</sup> inventar, además de creer. “Crear es inferir de una parte de la naturaleza otra parte, no dada en este caso. E inventar es distinguir poderes, es constituir totalidades funcionales, totalidades que tampoco están dadas en la naturaleza”.<sup>186</sup>

Ahora bien, ¿qué nos motiva, desde la perspectiva del agente, a seguir las convenciones y a actuar de acuerdo a unos parámetros sociales? Sabemos que es el agente el que se ve motivado o no a actuar, investiguemos ahora qué lo motiva a afirmar las invenciones humanas mediante sus actos.

### 4.3. De espectadores a agentes

Hemos visto que la teoría moral expuesta en el *Tratado* ha sido presentada por nuestro autor desde la perspectiva del espectador y aunque no se ha centrado en la posición del agente, en cuanto partícipe de la vida ética, no significa que la pregunta por lo que nos lleva a actuar moralmente no tenga lugar en esta investigación.

En el libro III del *Tratado*, Hume se muestra más interesado en presentar una visión centrada en el espectador moral, y por tanto, se preocupa por los componentes evaluativos de una moral universal, como es la construcción de un punto de vista del espectador, el cual se interesa en evaluar o juzgar objetivamente caracteres y acciones, y se pregunta por el modo en que determinamos cuándo es apropiado alabar o censurar un carácter. La investigación por las actitudes y acciones del agente moral, en cambio, busca establecer un estándar de correcta deliberación.<sup>187</sup> Empero, la opinión general de los intérpretes es que Hume “(...) parece más impresionado con la voluntad humana como efecto que en su rol como causa”,<sup>188</sup> ratificando la relevancia dada al punto de vista del espectador, en cuanto

---

<sup>185</sup> Ibid., 91.

<sup>186</sup> Ibid., 92.

<sup>187</sup> Cfr. BROWN, CHARLOTTE, “From Spectator to Agent: Hume’s Theory of Obligation”, en *Hume Studies*, Vol. XX, No. 1, (1994), 19 -36, 21.

<sup>188</sup> BAIER, ANNETTE, *A Progress of Sentiments, Op. Cit.*, 152, “(...) he seems more impressed with the human will as effect than with its role as cause”.

investigador de la naturaleza humana. Sin embargo, esta importancia del espectador no deslegitima la preocupación por el punto de vista del agente, central en la vida moral práctica y sin el cual, la evaluación moral no tendría lugar; es más, el propio Hume en *La investigación sobre los principios de la moral*, presenta un interés particular por el agente y la motivación moral. En esta obra, considerada por él mismo en su autobiografía como la mejor, se resaltan las cualidades que hacen a un agente moralmente bueno, tanto para sí mismo como para otros.

Hemos visto que cuando adoptamos un punto de vista moral común, damos pie a aprobar o desaprobar los rasgos de un carácter, forjando un sentimiento de amor u odio por el agente que posee esos rasgos;<sup>189</sup> tales sentimientos despiertan a su vez en el agente las pasiones de orgullo o humildad, las cuales se manifiestan como una emoción que es capaz de movernos a actuar. Mas no nos cabe duda de que un sentimiento como el orgullo resulta agradable e incluso provechoso para el agente, sin embargo, como hemos visto, nuestra noción de yo ha traspasado los límites de la individualidad y por tanto, lo que nos motiva a actuar como agentes no se circunscribe a nuestros intereses individuales, sino que, por naturaleza y de acuerdo a nuestra experiencia, tiende a beneficiar a los demás. De este modo, el sentimiento del espectador forja la virtud del agente, volviéndose un círculo de sentimientos, cuya imagen de reciprocidad es la metáfora de los espejos.

Vemos así que “[e]l cambio de espectador a participante del punto de vista en la evaluación moral humeana puede ser localizado en el mecanismo de asociación que persigue la generación del amor, odio, orgullo o humildad”,<sup>190</sup> pasiones que interconectan y relacionan a los hombres, generando un intercambio de sentimientos que construye comunidad. Como vimos al estudiar el libro dedicado a las pasiones, cuando evaluamos nuestros propios rasgos de carácter las pasiones de orgullo y humildad reemplazan las de amor u odio, las cuales son sentidas propiamente por el espectador.<sup>191</sup> De esta manera, algunos sentimientos que eran originales del punto de vista del espectador, son en parte sentimientos del agente. Así pues, aquellos con los que comparto mi vida “(...) son co-

---

<sup>189</sup> Cfr. ABRAMSON, KATE., “Sympathy and Hume’s Spectator-centered Theory of Virtue”, en Elizabeth S. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume*, (2008), Singapore: Blackwell Ltd., 240-256, 244.

<sup>190</sup> Ibid. 246. “The shift from spectatorial to participant standpoint in Humean moral evaluation may be located in the associative mechanisms that follow the generation of love, hatred, pride, or humility”

<sup>191</sup> Cfr. BROWN, CHARLOTTE. R., “Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy”, *Op. Cit.*, 231.

creadores de mi auto imagen, y para entender el carácter de la preocupación por mí mismo es necesario tomar la medida de la sociedad de la cual soy miembro”.<sup>192</sup> Encontramos así que las acciones de un agente son resultado de su interacción con el entorno que le es propio, situación que nos confirma una vez más que nuestro rol de agentes se configura en el intercambio con otros, se distancia de la soledad, depende de una comunidad y se integra a un nosotros, escenario propio de la construcción de nuestra identidad personal dentro de la reflexión filosófica moral. Este nosotros está siempre en movimiento, intercambiando pasiones y evolucionando, es un proceso permanente de construcción; precisamente esta condición social del agente lo lleva a contar con diversas motivaciones a la hora de actuar, así como a depender de los otros para formar un carácter ideal.

Empero, ¿qué motiva al agente a actuar moralmente y a cumplir con las convenciones establecidas por la misma sociedad? ¿Por qué decidimos llevar una vida justa? Los sentimientos de orgullo y humildad que generan la aprobación o censura de los otros son determinantes a la hora de actuar, sin embargo, gracias a la simpatía corregida no nos quedamos en la satisfacción individual que estas pasiones nos generan; buscamos ser útiles a nuestra sociedad, ya que “(...) se supone que no hay mayor elogio que pueda hacerse de un hombre que el mostrar su utilidad para el público y enumerar los servicios que ha prestado a la humanidad y a la sociedad” (*IPM CM 88, 5-40*). Un ejemplo claro de ello nos lo presenta Hume en la *Conclusión de la Investigación sobre los principios de la moral*, al describir un “perfecto carácter”:

«Estás de enhorabuena», supongamos que dice uno, «al haber dado tu hija a Cleantes. Es un hombre de honor y de sentimientos humanitarios. Todo el que tiene relación con él está seguro de recibir un trato *justo* y *amable* » (Cualidades útiles para los demás). «También te felicito yo», dice otro, «por el futuro prometedor de ese yerno tuyo, cuya asidua aplicación en el estudio de las leyes, su pronta capacidad de penetración y rápido conocimiento de los hombres y de los negocios pronostican para él los mayores honores y progresos» (Cualidades útiles para la propia persona). «Me sorprendes», replica un tercero, «cuando hablas de Cleantes como de un hombre de aplicación y trabajo. Lo conocí hace poco entre un grupo de gente de lo más animada, y él fue la vida y el alma de nuestra conversación: jamás he visto en nadie tanto ingenio, unido a tanta cortesía; tanta galantería sin afectación; tan agudo conocimiento demostrado con tanta gentileza» (Cualidades inmediatamente agradables para otros). «Lo admirarías aún más», dice un cuarto interlocutor, «si lo conocieras más de cerca. Esa jovialidad que tú pudiste notar en él

---

<sup>192</sup> PENELHUM, TERENCE, “Hume’s Moral Psychology”, en David Fate Norton (Ed), *The Cambridge Companion to Hume*, (1994), Cambridge: Cambridge University Press, 117-147, 142, “(...) are the co-creators of my self-image, and to understand the character of my self-concern it is necessary to take the measure of the society of which I am a member”.

no es un chispazo repentino provocado por el hecho de verse rodeado de gente, sino que marca el tono de toda su vida y le hace conservar una perpetua serenidad de expresión y tranquilidad de ánimo. Ha tenido que habérselas con pruebas muy duras, desgracias y peligros. Y por su grandeza de alma pudo superar todos ellos» (Cualidades inmediatamente agradables para la propia persona). «Caballeros», exclamo yo, «la imagen que aquí habéis dibujado es de un mérito extraordinario. Cada uno de vosotros ha añadido una pincelada a su figura; y sin daros cuenta habéis superado todos los retratos esbozados por Gracián o Castiglione. Un filósofo podría escoger este carácter como modelo de perfecta virtud» (IPM CM 160-161, 9-86).

Las personas que han compartido situaciones con Cleantes lo califican como un hombre honorable, de sentimientos humanitarios, justo, amable, hombre de ingenio, cortés, galante, inteligente y gentil, cualidades propias de su carácter que resultan agradables y útiles para los demás; así como, jovial, sereno, dueño de una imperturbable tranquilidad filosófica, hombre de aplicación, bueno en los negocios y buen trabajador, cualidades que redundan en su propio agrado y utilidad. Todas estas cualidades del agente y estimaciones de sus espectadores, constituyen un modelo de perfecta virtud, al cual se le otorga un gran mérito personal; este mérito “(...) consiste enteramente en la posesión de cualidades mentales *útiles o agradables* para la *propia persona* o para *otros*” (IPM CM 159, 9-85), reforzando así, la naturaleza y realidad social del agente y la necesaria unión que hay entre la constitución de sí mismo y la de los demás. Cabe aclarar que las cualidades dependen del grado en que participan en el carácter de una persona, y además, obedecen al contexto social, llamémoslo cultura, nacionalidad o época histórica; el punto medio de estas virtudes es diferente y se ve regulado o determinado por su utilidad, tanto para el poseedor de las cualidades como para los que las comparten con él. Así pues, sólo lo útil y provechoso para la sociedad y para sí mismo constituye un carácter ideal, pues “(...) comunica un placer al espectador, reclama su estima y es admitida bajo la honorable clasificación de virtud o mérito” (IPM CM 170, 9-94).

Ahora bien, podemos imaginarnos una persona inmersa en una amplia variedad de roles y relaciones, las cuales determinan su carácter ya que “(...) sólo la afectividad puede justificar el contenido singular, lo profundo, lo particular”,<sup>193</sup> y por tanto, somos el producto de experimentar un carácter personal desde varias perspectivas, obtenidas en el roce social que nutre a un individuo brindándole diferentes puntos de vista, como amigo, compañero de trabajo, vecino y ciudadano, entre otros. El carácter ideal resultante es una imagen de nosotros mismos como seres esencialmente sociales, como buenos parientes,

---

<sup>193</sup> DELEUZE, G. *Empirismo y subjetividad*, Op. Cit., 113

buenos hermanos, amigos y vecinos. Incluso, aquellos rasgos de carácter que son útiles y placenteros para el poseedor mismo, son examinados desde una perspectiva social y son considerados odiosos si sus efectos son perniciosos o no son placenteros para los demás. Así pues, el carácter ideal es una construcción social, que busca conseguir reconocimiento, además de alcanzar la idea de alguien que es perfecto en todos sus roles y relaciones<sup>194</sup> sociales; alcanzamos así, el ideal de una persona que suscita en el que lo observa un sentimiento de amor.

De esta manera, obramos moralmente y nos acogemos a las normas de justicia y demás convenciones sociales, porque es útil y agradable para nosotros mismos y para los que nos rodean dentro de una sociedad, además, este comportamiento hace posible que los hombres alcancen una vida feliz, libre de represiones, dogmatismos, soledades y fanatismos. Una vida feliz edificada desde los otros y para los otros. Así pues, el propósito de la moral humeana “(...) es hacer que sus partidarios y toda la humanidad, durante cada instante de su existencia, estén, de ser posible, alegres y contentos; (...) El único esfuerzo que pide es el de un cálculo justo y una firme preferencia por la mayor felicidad” (*IPM CM 173, 9-96*).

Empero, Hume es consciente de que no obrar de acuerdo a lo establecido en ocasiones aisladas no afecta de modo decisivo el esquema general de justicia y sí redundan en provecho del que obra injustamente; es el caso del bribón sensato (*sensible knave*), para el que la deshonestidad genera mayor ganancia que la honestidad, ya que: “[q]ue *la honestidad es la mejor política* puede que sea una regla general, pero es susceptible de muchas excepciones; y tal vez pueda pensarse que quien se conduce más sabiamente es el que observa la regla general y se aprovecha de todas las excepciones” (*IPM CM 178, 9-100*). Ante esta circunstancia, Hume se pregunta por el argumento que podría convencer a esta clase de individuos a cumplir con las convenciones, y aduce que “el ansia de fama”, en cuanto goce de una buena reputación, sería la única posibilidad, ya que el desprecio que el común de los hombres sienten hacia el engaño y el oportunismo es mayor en comparación a cualquier ganancia o beneficio pecuniario.

Una íntima paz de la mente, conciencia de integridad, un examen de nuestra propia conducta con resultados satisfactorios: éstas son las circunstancias que se requieren para la felicidad, y serán celebradas y cultivadas por todo hombre honesto que siente la importancia que ellas tienen (*IPM CM 178, 9-101*).

---

<sup>194</sup> Cfr. BROWN, CHARLOTTE., “From Spectator to Agent: Hume’s Theory of Obligation”, *Op. Cit.*, 25

Sabemos que “(...) nada puede ser más laudable que sentir aprecio por nosotros mismos cuando realmente poseemos cualidades valiosas” (*TNH* FD 791, SB 597, 3.3.2.8) y aunque un hombre que aproveche todas las excepciones del sistema general de justicia para su propio beneficio, aumente su fortuna de forma inmediata, siempre pierde el gozo incalculable de poseer una buena reputación, y con ella, limita la posibilidad de satisfacerse con gratas conversaciones, de disfrutar del trato social y sobre todas las cosas, pierde la paz de reflexionar sobre su propia conducta. Y aunque no nos cabe duda de que los placeres naturales son muy superiores e invaluable, “(...) tanto porque están por debajo de cualquier otro precio a la hora de obtenerlos, como porque están por encima a la hora de disfrutarlos” (*IPM* CM 179, 9-101), hay hombres que prefieren los placeres vacíos del lujo y el gasto sobre el bienestar y provecho que generan los placeres naturales.

Los hombres son conscientes de los beneficios de cumplir con las convenciones y obrar moralmente, sin embargo, la falta de educación, el poco refinamiento de sus capacidades, o una disposición perversa o incorregible, les impide dar cumplimiento a sus obligaciones, no porque no lo deseen, sino porque no lo sienten; así pues, la propuesta ética de Hume busca invitar –no obligar– a los hombres a acoger una vida justa, en donde cada uno de nosotros se sienta orgulloso y goce de una buena reputación. Empero, como “(...) los hombres continúan todavía disputando acerca del fundamento de sus deberes; cuando reflexiono en esto, digo, caigo de nuevo en la desconfianza y el escepticismo, y sospecho que una hipótesis tan obvia, de ser verdadera, habría sido aceptada hace tiempo por el unánime sufragio y consentimiento de la humanidad” (*IPM* CM 172, 9-95). Confirmamos así que la postura ética de Hume no apunta a certezas, pues los fundamentos de los deberes humanos siguen siendo hoy, materia de disputa, así pues, no es una ética dogmática, por el contrario, se encuentra abierta a los posteriores debates que se puedan dar sobre el tema; por tanto, es una ética siempre inacabada, que nos invita a vivir una vida feliz y justa, guiada por una actitud jovial que debe acompañar todas nuestras investigaciones, actitud que Hume hace una vez más evidente en su filosofía.

## Conclusión

Hemos llegado al final de la presente investigación, la cual ha recorrido el *Tratado de la Naturaleza Humana*, así como sus posteriores reelaboraciones, desde el estudio de la identidad personal. Nuestro propósito era identificar la posición de Hume frente al tema, además de hallar, coherencia y consistencia en la noción de identidad personal a lo largo de su investigación.

Encontramos que la noción de identidad personal es diferente a medida que transcurre su anatomía del entendimiento, de las pasiones y de la moral. Pero en ningún momento resulta contradictorio, por el contrario, cada parte del *Tratado* nos presenta una perspectiva diferente de la identidad personal, perspectiva que transita y da sentido y unidad a la obra en general.

La imaginación, en cuanto artífice de la identidad personal, desempeña un papel fundamental, pues gracias a esta poderosa facultad comprendemos las diferentes perspectivas que el problema nos ofrece en el *Tratado*. La imaginación resulta relevante en la fabricación de nuestras ficciones y creencias. Gracias a ella y a sus múltiples roles, podemos asociar nuestras percepciones –ideas e impresiones–, además de ampliar nuestro conocimiento, basándonos en nuestra experiencia, la cual, gracias al hábito, la costumbre y a la relación de causalidad, nos permite superar lo dado para así crear e inventar, es decir, inferir de una parte de la naturaleza otra, no dada por la experiencia. La imaginación, mediante sus principios operatorios – semejanza, contigüidad y causalidad –, sumada a la costumbre y a la memoria, posibilita la fabricación de ficciones, las cuales dan unidad a lo que no la tiene, en el caso de la identidad, a una colección de percepciones. Estas ficciones

hacen posible que alcancemos la noción de yo desde la perspectiva del entendimiento, ámbito que nos habla de un yo como colección de percepciones que adquiere unidad y continuidad gracias a la imaginación y a la relación de causalidad, relación que proporciona continuidad a las experiencias que son cambiantes, como es la experiencia que tenemos de nosotros mismos.

Hume considera tres creencias fundamentales: la creencia en la causalidad, en el mundo externo y en la identidad personal. Estas creencias son obra pura de la imaginación, pues carecen de fundamento y de justificación racional. Empero, estas creencias configuran nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos; sobre ellas edificamos nuestra vida, ya que se imponen en la dirección de nuestras acciones. Así pues, encontramos que la mente humana está determinada a creer, en el caso que nos interesa, en un yo que es producto de una ficción de la imaginación, pues como vimos, la creencia que tenemos en nuestro yo carece por completo de una impresión presente y no es una sustancia, sino un haz o colección de percepciones diferentes y cambiantes a la que damos unidad gracias a la imaginación.

Alcanzamos una noción de yo en el ámbito del entendimiento o imaginación como un sistema que une sus diferentes percepciones gracias a la relación de causa y efecto, permitiendo que el paso del pensamiento anticipe ideas y forme un principio de unidad o ficción, capaz de avivar creencias. La perspectiva que nos brinda el entendimiento sobre la identidad personal se da en primera persona, desconociendo a los otros y a la sociedad en general; así pues, esta perspectiva nos presenta un yo solipsista, comprendido como mera idea que pasa a ser un sujeto, afectado por los principios operatorios de la imaginación, los cuales lo hacen capaz de creer e inventar.

Tenemos entonces un sujeto que afirma más de lo que sabe, gracias a que puede asociar y establecer relaciones. Empero, si hablamos de sujeto nos referimos a subjetividad y en ese sentido necesitamos salir de la teoría y entrar en la práctica, es decir, necesitamos conocer la perspectiva del yo desde circunstancias específicas, en la vida diaria, es decir, debemos conocer las prácticas del yo, las cuales se dan en el ámbito de las pasiones y en el de la moral. Con esta perspectiva de la identidad personal desde la investigación del entendimiento o imaginación, encontramos que la insatisfacción de Hume en el *Apéndice al Tratado* se presenta como una clave para hallar la insuficiencia del argumento

epistemológico, pues no es posible comprender nuestra identidad desde una sola perspectiva y por tanto, se hace necesario complementar el estudio sobre el yo teórico con un estudio del yo en la práctica, es decir, involucrando las pasiones y la moral.

Desde la perspectiva de las pasiones, la investigación de la identidad personal incluye a los otros, intercambio de sentimientos que hace posible una conversación universal sobre la práctica de la vida y su posible refinamiento. El libro II del *Tratado* nos presenta una visión revolucionaria de la importancia de las pasiones y su superioridad respecto a la razón. En este libro, nuestro autor continúa su estudio anatómico y se concentra en las impresiones, de las que nos interesan en especial las impresiones de reflexión o pasiones, las cuales individualizan al sujeto. Estas impresiones se dividen en directas e indirectas y responden a impresiones o ideas de placer o dolor que hemos experimentado en el pasado.

Las pasiones indirectas fueron nuestro objeto principal de estudio, en especial las pasiones de orgullo y humildad, fundamentales en la configuración del yo como carácter. Lo específico en estas pasiones es que se diferencia su objeto de sus causas; su objeto siempre es una persona, un yo, en el caso de las pasiones de orgullo y humildad y otra persona en el caso de las pasiones de amor u odio. Ese yo que es objeto de las pasiones de orgullo y humildad se presenta como una sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima, pero no en el sentido metafísico de sustancia simple e idéntica, sino en el sentido de yo como agente o actor social determinado e individualizado por las pasiones. Tenemos ahora una idea de yo de la somos conscientes gracias a que hemos sido afectados por las pasiones, noción que se entiende como un sentimiento siempre presente e inevitable.

Orgullo y humildad son pasiones mediante las que nos valoramos a nosotros mismos – la primera agradable y placentera, la segunda desagradable y dolorosa–, valoración que está ligada a la aprobación o desaprobación de otros, cuya apreciación nos es comunicada gracias a la causa más relevante de estas pasiones: la simpatía. El concepto que los otros tienen sobre mí determina mi autoimagen y da fuerza adicional a las pasiones indirectas de orgullo y humildad, forjadoras de mi identidad. Aquí la identidad es producto del contagio de pasiones, y por tanto, su configuración se da en el intercambio con otros: nos construimos mutuamente.

Ser afectados por las opiniones y sentimientos de otros es resultado del mecanismo de simpatía, pues nos es natural ser influenciados por la opinión de los demás. Sin esta conexión con otros, las pasiones de orgullo y humildad no podrían ser sentidas con la misma intensidad. Hablamos ahora de un yo que ha incluido a otros en la construcción de su identidad, construcción que no puede ser ajena a nuestro pasado o a nuestro porvenir y al de nuestro entorno. El principio de simpatía es un principio de comunicación entre individuos que incluye los códigos verbales y no verbales mediante los que nos transmitimos opiniones, sentimientos y estados de ánimo; opera mediante la conversión de una idea en impresión por la fuerza de la imaginación y sus tres principios operatorios. Una vez alcanzamos la idea de la pasión que experimenta otra persona, nuestra mente la convierte en una impresión, la cual adquiere tanta fuerza y vivacidad que nos produce una pasión idéntica a la de una afección original; gracias a esta comunicación de sentimientos experimentamos las pasiones de los otros como nuestras; se da así un intercambio de pasiones permanente entre nosotros y los que nos rodean, cuya mejor imagen es la del contagio de emociones que nos presenta Hume en la metáfora de los instrumentos de cuerda, en donde nuestras pasiones vibran gracias al eco que las pasiones ajenas producen.

Encontramos ahora un cambio significativo en la idea de yo gracias al principio de simpatía, pues de tener una idea de yo de la que somos íntimamente conscientes, pasamos a ver que nuestra identidad no es sólo construcción personal y solitaria, sino que somos configurados por la imaginación del otro que se relaciona con nosotros y que nuestra imaginación también afecta a los otros. Nos hallamos en una escena compartida, en la que dejamos a un lado la perspectiva del yo del entendimiento, pues al encontrarnos inmersos en un constante intercambio de pasiones, participamos en una comunidad de sentimientos y valoraciones que refinan y modifican nuestra identidad. La inclusión de los demás en nuestra noción de identidad personal posibilita el tránsito hacia un carácter, producto o construcción de la imaginación de los otros. El principio de simpatía hace posible que la imaginación construya al otro como un yo estable, que aunque cambiante, permanece, brindándonos así una idea o ficción de la identidad del otro. De la misma manera el otro, mediante su imaginación se construye una ficción de mí, la cual constituye una serie de rasgos duraderos, más no invariables, que nos llevan a considerar que ciertas acciones son más probables que otras en cierto individuo.

El yo como carácter que emerge de la anatomía de las pasiones está en íntima conexión con el yo moral, porque el carácter es el objeto de evaluación desde el punto de vista moral, ámbito en el que nuestro yo se configura como actor y espectador. Cuando las pasiones se tornan principio estable de acción, hacen posible conocer el carácter de los hombres, el cual está forjado por una suma de pasiones, las cuales, al alcanzar cierta serenidad se vuelven principios constantes de acción, estableciendo una inclinación dominante del alma, inclinación que no produce ninguna agitación sensible y por consiguiente, es reconocible por otros en diferentes lugares y tiempos. Este carácter del que hablamos no sólo es ficción de la imaginación del otro, es construcción social, producto del intercambio de sentimientos y emociones que edifican nuestra conducta. Así pues, el carácter es causa de la acción desde el punto de vista del agente, pero también es determinante en la producción de sentimientos de aprobación y desaprobación morales desde el punto de vista del espectador. Estos dos roles, agente y espectador, son desempeñados por todos los hombres dentro de una sociedad, roles que, como ya mencionamos, son esenciales dentro de la investigación moral.

Cuando hablamos del agente nos referimos a la persona cuyas cualidades de la mente o carácter son expuestas en sus acciones; por su parte, cuando nos referimos al espectador hablamos del individuo cuya contemplación del carácter de otra persona, le despierta una clase especial de sentimiento, generando en él aprobación o censura. Espectador y agente son los roles que articulan nuestra identidad en el libro III del *Tratado*, el cual propone la construcción de un sistema intersubjetivo de evaluación estable y compartido; este sistema busca el modo en que la naturaleza humana ha establecido un punto de vista estable, desde el cual se pueden efectuar evaluaciones morales desde la perspectiva del espectador. Así pues, y como la moral no depende de la razón sino del sentimiento, la tarea fundamental de la construcción de la identidad personal desde esta perspectiva, se da en la comprensión y ampliación de ese peculiar sentimiento que nos lleva a efectuar evaluaciones morales imparciales y objetivas.

La necesidad de alcanzar un punto de vista común no sólo posibilita la evaluación moral, sino que hace posible toda conversación y relación con otros; gracias a la adopción de un punto de vista estable somos capaces de comprender y evaluar, desde una perspectiva estable y general, otras culturas y sociedades, abrimos a creencias, metas, deseos y autocomprensiones diferentes a las propias. Este punto de vista imparcial traslada nuestra

mirada desde el interés propio hacia el interés común, acercando a los hombres a un afecto común, mostrando que los intereses de la sociedad no le son indiferentes. Este gran paso es dado gracias al principio de simpatía, pero, en este caso, necesitamos de una simpatía ampliada, que supera las parcialidades y que ha sido corregida mediante el ejercicio de la conversación.

La simpatía ampliada posibilita interactuar con otros, incluso con los más lejanos, y compartir sus sentimientos y emociones mediante la conversación. De esta manera, la socialización nos lleva a sentir los dolores o placeres ajenos como nuestros, lo cual encierra nuestro interés por la miseria o felicidad del otro y por tanto, posibilita el paso desde el interés personal hacia el interés general. Así pues, el principio de simpatía y la conversación se constituyen en la base de los sentimientos morales, y por tanto, son determinantes en nuestras distinciones entre vicio y virtud, debido a que dan origen a sentimientos de aprobación o censura, pues el bien de la sociedad, esté comprometido o no nuestro propio interés, nos place por simpatía, constituyendo así el origen del aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes.

Tenemos ahora una noción de identidad personal construida desde un nosotros, pues somos producto del intercambio social y del espectáculo dual y recíproco que el nosotros protagoniza; de esta manera, somos susceptibles de mejora y refinamiento, pues el trato con los otros afina nuestra percepción y corrige nuestro juicio. Así, cuando hablamos de un espectador-agente moral, nos referimos a un mismo sujeto, el cual desempeña estos dos roles dentro de la sociedad, roles que lo conducen a superar el egoísmo y posibilitan la adquisición de un punto de vista moral común. Alcanzamos aquí una noción de yo como responsable y crítico moral integrado a un nosotros, comunidad en la que construimos nuestra identidad personal, pues la conversación, la interacción y los placeres compartidos, construyen y refinan a cada uno de los individuos que conforman ese nosotros.

El carácter de la moral humeana es social, así como la construcción de nuestra identidad personal en este ámbito, razón por la que nos vemos inclinados hacia aquellos hábitos y principios que promueven el orden social. Así pues, se hace preciso revisar la forma en que, mediante el artificio de los hombres, una sociedad se regula.

El libro II nos presentó un yo integrado a su entorno próximo y el libro III nos conecta a una sociedad, paso que demanda la adopción de nuevos rasgos en nuestro carácter, rasgos

que posibiliten el orden social. Vemos así que nuestra identidad está ligada no sólo a su entorno sino a todo un conglomerado social, cuya regulación se logra mediante la invención, fruto de las necesidades humanas. El ejemplo que seguimos es el de la justicia, que aunque es una virtud artificial ya que es producto de la creatividad y de la necesidad humana, se integra a la vida práctica convirtiéndose en objeto de aprobación moral y por tanto, se hace natural al ser común a todos los hombres e inseparable de su vida en comunidad. Este paso a una comunidad ampliada genera un progreso en nuestros sentimientos y nos conduce a percibirnos como ciudadanos, es decir, individuos que han corregido sus parcialidades mediante artificios y que se acogen a vivir bajo las reglas así establecidas, gracias a un sentimiento general de interés común.

Así pues, lo que nos lleva a establecer convenciones y a cumplirlas, típicamente reglas de justicia que regulan la propiedad, es una preocupación por nuestro propio interés, cuya satisfacción se ve mediada por la satisfacción del interés general. Desde esta perspectiva, visualizamos un individuo que se ha constituido y diferenciado de los demás por un carácter y que cumple con las convenciones o reglas establecidas ya que guía su conducta según ellas lo dictaminan; gracias a la experiencia que va adquiriendo este individuo, le es posible reinventar y refinar tales convenciones, corrigiendo aspectos que se han modificado en su entorno.

Hasta aquí es claro que la perspectiva moral se ha centrado en la mirada del espectador, que como hemos visto, resulta decisiva para la construcción de nuestra identidad, así como para la investigación de la naturaleza humana en general; algunos comentaristas han considerado el rol del agente secundario, opinión que no compartimos pues la perspectiva del agente es fundamental a la hora de entender al yo moral y su motivación por actuar. Sabemos que desde el punto de vista del espectador aprobamos o censuramos caracteres y por tanto, el espectador siente amor u odio por el agente; tales sentimientos despiertan a su vez en el último las pasiones de orgullo o humildad, las cuales se manifiestan como una emoción que es capaz de movernos a actuar. Pero como hemos visto, nuestra noción de yo ha traspasado los límites de la individualidad y por tanto, lo que nos motiva a actuar como agentes no se circunscribe a nuestros intereses individuales, sino que, por naturaleza y de acuerdo a nuestra experiencia, tiende a beneficiar a los demás; la simpatía corregida es el mecanismo que nos lleva a buscar ese beneficio ajeno. Así pues, alcanzar una perfecta

virtud consiste enteramente en la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables* para la *propia persona* o para *otros*, develando la necesaria unión que hay entre la constitución de sí mismo y la de los demás. En este orden de ideas, los agentes se verán siempre inmersos en variados roles y relaciones, los cuales determinarán su carácter, que es experimentado desde diferentes perspectivas, las que le otorgan diversos puntos de vista. El carácter ideal resultante es una imagen de nosotros mismos como seres esencialmente sociales, cuya identidad es una construcción social, que busca conseguir reconocimiento, además de alcanzar la idea de alguien que es perfecto en todos sus roles y relaciones sociales. Así pues, las acciones de un agente son resultado de su interacción con el entorno que le es propio, situación que nos confirma una vez más que nuestro rol de agentes se configura en el intercambio con otros y se integra a un nosotros, escenario propio de la construcción de nuestra identidad personal dentro de la reflexión filosófica moral.

Transitamos así por tres perspectivas de la identidad personal, las cuales nos permiten pensarnos a nosotros mismos como individuos en construcción, capaces de influir en la identidad de los demás, así como en la sociedad en general. La construcción de un nosotros permite el intercambio, contagio y creación de sentimientos, lo que hace posible que la tarea de forjar nuestra identidad vaya más allá de influir en la identidad de los integrantes de ese nosotros, y sea capaz de modificar a una sociedad.

Hemos mostrado la unidad de la lógica de la identidad personal al comprender las diferencias entre los tres libros del *Tratado* como derivadas de la adopción de tres perspectivas diferentes de la experiencia de sí: el entendimiento, las pasiones y la moral; así se transita del haz de percepciones, al carácter y al espectador- agente, crítico de un mundo social compartido.

# Bibliografía

## Obras de David Hume

HUME, DAVID, *A Treatise of Human Nature*, (1978), Edited by L.A. SELBY-BIGGE, second edition with text revised and variant readings by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_, *A Treatise of Human Nature*, (2005), Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos*, (2004), Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset Carmona, Barcelona: Anthropos Editorial.

\_\_\_\_\_, *Investigación sobre el conocimiento humano*, (2001), Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_, *Investigación sobre los principios de la moral*, (2006), Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_, *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*, (1999), Edición bilingüe de José Luis Tasset. Madrid: Libros de Er.

\_\_\_\_\_, *Tratado de la naturaleza humana*, (1988), Edición, traducción y notas de Félix Duque. Madrid: Editorial Tecnos.

## Bibliografía secundaria

ABRAMSON, KATE., “Sympathy and Hume’s Spectator-centered Theory of Virtue”, en Elizabeth S. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume*, (2008), UK: Blackwell, 240-256

AINSLIE, DONALD, “Hume on Personal Identity”, en Elizabeth S. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume*, (2008), UK: Blackwell, 140-156

ÁRDAL, PÁLL, *Passion and Value in Hume’s Treatise*, (1989), Edinburgh: Edinburgh University Press.

\_\_\_\_\_, “Another Look at Hume’s Account of Moral Evaluation”, en Stanley Tweyman (Ed), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. IV, (1995), London: Routledge, 78- 98.

AYER, A.J, *Hume*, (1988), Madrid: Alianza

BAIER, ANNETTE, *A Progress of Sentiments*, (1991), Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_, “Acting in Character”, en *Death and Character: Further Reflections on Hume*, (2008), Cambridge, MA: Harvard University Press, 3-21.

\_\_\_\_\_, *Death & Character: Further Reflections on Hume*, (2008), Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_, “Enquiry Concerning the Principles of Morals: Incomparably the Best?”, en Elizabeth S. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume*, (2008), UK: Blackwell, 293-320.

BANWART, MARY, *Hume’s Imagination*, (1994), New York: Peter Lang.

BAXTER, DONALD, “Identity, Continued Existence, and the External World”, en Saul Traiger (Ed), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, (2006), UK: Blackwell. 114-132

BIRO, JOHN, “Hume’s new science of the mind”, en David Fate Norton (Ed), *The Cambridge Companion to Hume*, (1994), Cambridge: Cambridge University Press, 33-63

BRICKE, J., “Hume’s Conception of Character”, en Stanley Tweyman (Ed), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. VI, (1995), London: Routledge, 248-254.

BROWN, CHARLOTTE. R., “From Spectator to Agent: Hume’s Theory of Obligation”, en *Hume Studies*, Vol. XX, No. 1, (1994), 19 -36.

\_\_\_\_\_, “Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy”, en Elizabeth S. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume*, (2008), UK: Blackwell, 219-239.

CALVO, ÁNGELA, “Simpatía y espectáculo en la moral de David Hume”, en *Universitas Philosophica*, No. 22, (1994), 11-28.

\_\_\_\_\_, “El poder civilizador de la sensibilidad moral”, en *Universitas Philosophica*, No. 28, (1997), 51-61.

\_\_\_\_\_, “Conversación y reciprocidad. El otro imaginado”, en *Universitas Philosophica*, No. 31, (1998), 97-113.

CAPALDI, N, “The Historical and Philosophical Significance of Humes’s Theory of the Self”, en Stanley Tweyman (Ed.), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. III, (1995), London: Routledge, 627-640.

COHON, RACHEL, “Hume’s Indirect Passions”, en Elizabeth Radcliffe (Ed), *A Companion to Hume*, (2008), UK: Blackwell., 159-184.

\_\_\_\_\_, *Hume’s Morality. Feeling and Fabrication*, (2008), Oxford: Oxford University Press.

DAVIE, WILLIAM, “Hume’s General Point of View”, en *Hume Studies*, Vol. XXIV, No. 2, (1998), 275-294.

DEES, RICHARD, “Hume on the Characters of Virtue”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 35, No. 1, (1997), 45-64.

DELEUZE, GILLES, *Empirismo y subjetividad*, (1977), Barcelona: Gedisa, traducción de Hugo Acevedo.

\_\_\_\_\_, *Diferencia y repetición*, (2002), Buenos Aires: Amorrortu.

FALKENSTEIN, LORNE, “Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume’s Account of Belief”, en *Hume Studies*, Vol. XXIII, No. 1, (1997), 29 -72

HEARN, THOMAS, ““General Rules” in Hume’s *Treatise*”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. VIII, (1970), USA: University of California Press. 405-422

\_\_\_\_\_, “General Rules and the Moral Sentiments in Hume’s *Treatise*”, en *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, (1976), 57-72.

IRIARTE, MARÍA CAROLINA, “*Del teatro de la mente al teatro del mundo: el yo entre el entendimiento y las pasiones en el Tratado de la naturaleza humana de David Hume*”, (2002), Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (Trabajo de grado).

KEMP SMITH, NORMAN, *The Philosophy of David Hume*, (1941), London: Macmillan.

MARTIN, MARIE, “The Rational Warrant for Hume’s General Rules”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 31, (1993), 245-257.

MCINTYRE, JANE, “Personal Identity and the Passions”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 89, No. 27, (1989), 545-557.

\_\_\_\_\_, “Character: A Humean Account”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, No. 2, (1990), 193-206.

\_\_\_\_\_, “Hume’s Underground Self”, en Stanley Tweyman (Ed), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. III, (1995), London: Routledge, 718-729.

\_\_\_\_\_, “Hume’s Passions: Direct and Indirect”, en *Hume Studies*, Vol. XXVI, No. 1, (2000), 77-86.

\_\_\_\_\_, “Hume and the Problem of Personal Identity”, en David Fate Norton and Jacqueline Taylor (Ed), *The Cambridge Companion to Hume*, (2009), Cambridge: Cambridge University Press, 177-208.

NORTON, DAVID, FATE, “An Introduction to Hume’s Thought”, en David Fate Norton (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, (1994), Cambridge: Cambridge University Press, 1-32.

\_\_\_\_\_, “Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality”, en David Fate Norton (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, (1994), Cambridge: Cambridge University Press, 148-181.

\_\_\_\_\_, *The Cambridge Companion to Hume*, (1994), Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_, “Hume’s Common Sense Morality”, en Stanley Tweyman (Ed), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. IV, (1995), London: Routledge, 156-174.

\_\_\_\_\_ and Jacqueline Taylor (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, (2009), Cambridge: Cambridge University Press.

PEARS, DAVID, “Hume on Personal Identity”, en *Hume Studies*, Vol. XIX, (1993), 289-300.

PENELHUM, TERENCE., “The Self in Hume’s Philosophy”, en *Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 7, (1976), 9-23.

\_\_\_\_\_, “The Self of Book 1 and the Selves of Book 2”, en *Hume Studies*, Vol. XVIII, No. 2, (1992), 281-292.

\_\_\_\_\_, “Hume’s Moral Psychology”, en David Fate Norton (Ed), *The Cambridge Companion to Hume*, (1994), Cambridge: Cambridge University Press, 117-147

\_\_\_\_\_, “Hume on Personal Identity”, en Stanley Tweyman (Ed), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. III, (1995), London: Routledge, 641-655.

\_\_\_\_\_, “Hume’s Theory of the Self Revisited”, en Stanley Twenyman (Ed), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. III, (1995), London: Routledge, 656-674.

PIKE, NELSON, “Hume’s Bundle Theory of the Self: A Limited Defense”, en Stanley Tweyman (Ed), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. III, (1995), London: Routledge, 675-686.

RADCLIFFE, ELIZABETH, (Ed.), *A Companion to Hume*, (2008), UK: Blackwell.

RAWLS, J, *Lecciones sobre filosofía moral*, (2001), Barcelona: Paidós.

ROBINSON, W.L, “Hume on Personal Identity”, en Stanley Tweyman (Ed), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. III, (1995), London: Routledge, 687-703.

RORTY, AMÉLIE., “From Passions to Emotions and Sentiments”, en *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. 57, (1982), Cambridge: Cambridge University Press, 159-172.

\_\_\_\_\_, “Pride Produce the Idea of the Self: Hume on Moral Agency”, en *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 3, (1990), 255-269.

\_\_\_\_\_, “From Passions to Sentiments: the Structure of Hume’s *Treatise*”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 10, No. 2, (1993), 165-179.

STROUD, B, *Hume*. (1986) México D.F.: UNAM

SWAIN, CORLISS, “Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy”, en Saul Traiger (Ed), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, (2006), UK: Blackwell, 133-150

TRAIGER, SAUL, “Hume on Finding an Impression of the Self”, en Stanley Twenyman (Ed), *David Hume: Critical Assessments*, Vol. III, (1995), London: Routledge, 704-717.

\_\_\_\_\_, (Ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, (2006), UK: Blackwell.

TWEYMAN, STANLEY, (Ed.), *David Hume: Critical Assessments*, 6 Vol, (1995), London: Routledge.