

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



David Hume y la ficción de la identidad personal

TESIS que para obtener el **GRADO** de
MAESTRA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **ROSA MARÍA GONZÁLEZ LLAMAS**

Director: **DEMETRIO ZAVALA SCHERER**

Tlaquepaque, Jalisco. Julio de 2021.

Tabla de contenido

Introducción.....	5
I. Las operaciones del entendimiento	7
<i>El yo y su modo de presentarse en las percepciones</i>	<i>7</i>
<i>El yo de asociaciones</i>	<i>11</i>
<i>El yo íntimo</i>	<i>14</i>
II. Las impresiones de reflexión.....	19
<i>El proceder de las pasiones</i>	<i>19</i>
<i>Pasión directa y pasión indirecta</i>	<i>24</i>
<i>La identidad pasional.....</i>	<i>28</i>
<i>La sustancia aparente de la identidad.....</i>	<i>33</i>
<i>Sustancia-mente y sustancia-cuerpo.....</i>	<i>41</i>
III. Del falso conflicto a la articulación entre conocimiento y moral	45
<i>Lo cogitativo y lo sensitivo</i>	<i>45</i>
<i>Las impresiones de voluntad</i>	<i>53</i>
<i>El carácter social de las pasiones</i>	<i>56</i>
IV. La ficción de la identidad personal	60
<i>El sujeto de la experiencia.....</i>	<i>60</i>
<i>Aclaraciones</i>	<i>65</i>
Conclusiones	67
Bibliografía.....	72

Introducción

Durante mi formación en psicología me encontré con cuestionamientos que, en su afán por responderse, suscitaron mi interés filosófico en cuanto a la forma en que este campo de estudio, en su teoría y en su práctica más instrumental, concibe a la conciencia humana. Siempre me ha parecido inquietante que el estudio de la mente, como sede de todo razonamiento y donde toda cosa supone un carácter de *ser* algo, implica que la mente misma sea pensable y más aún, en el campo del conocimiento, un objeto de saber del que se hacen diversas afirmaciones. Esto implica que, en todo hacer humano hay, tácitamente, una noción de yo que por un lado es cartesiana y autorreferente, y por otro, sugiere una identidad que parece entrelazarse, constituirse con otras identidades.

El problema de la mente que aquí presupongo como el problema de la identidad personal, es una herencia del pensamiento moderno a la que David Hume trató de responder —y que, de cierto modo, lo hizo— no sin antes manifestar su insatisfacción a propósito de lo dicho en el *Tratado*. Esa misma insatisfacción es la que en un inicio, detonó la curiosidad con la que formulo este texto. Y es del mismo modo en que todo quehacer humano se ve inevitablemente afectado por la pasión, que la indagación filosófica de este trabajo conlleva un interés punzante por dilucidar un asunto que me conmociona y que sacude el suelo aparentemente firme de lo determinado: ¿cuáles son los límites de la mente como objeto pensable? ¿Están estos límites demarcados por las cualidades o problemas que se le asocian al yo o a la mente?

Ya he mencionado que la obra de la cual surge la discusión de este ensayo es el *Tratado*. Esto debido a que, si bien habría que hacer una lectura rigurosa de los diversos textos para comprender la amplitud del pensamiento de David Hume, es en dicha obra en que se enuncia, de manera específica y delimitada, el problema de la identidad personal que aquí nos concierne. Una primera propuesta para orientar este trabajo consistió en abordar críticamente las dos definiciones con las que Hume se

refiere a la mente o conciencia en el *Tratado*: por un lado, el yo de asociaciones y por otro, el yo individual, en el Libro Primero y Libro Segundo, respectivamente. Más tarde, esto me llevó a escudriñar en los supuestos que sostienen ese aparente¹ antagonismo conceptual, de modo que, dicho problema constituyó el punto de partida para las inquietudes subsecuentes de este trabajo. La propuesta del primer abordaje se delimitó más, en el sentido de que no se pretende llanamente establecer una discusión terminológica, sino primero, una consideración de la definición del yo en el *Tratado* como hilo que entrelaza todas las partes del pensamiento de Hume.

A su vez, lo anterior da cuenta –y aquí es donde aterriza la intención del presente texto– de la innegable relación entre el yo y las pasiones. Y más aún, de cómo estas inciden en la estructuración del carácter personal de la identidad, aquel que articula al sistema del entendimiento y de la moral. En este sentido, es el cómo se da la experiencia de la mente propia, o si acaso hay de ella alguna experiencia, lo que nos lleva a preguntarnos: ¿En qué consiste la idea del sujeto que (se) piensa? Y, por último, ¿cómo es posible construir conocimiento de una idea que, por definición, no tiene impresión que le corresponda?

¹ Y digo aparente porque pareciera, en un inicio, que las dos definiciones de mente refieren a cosas distintas, o por lo menos a dos tipos de mente distintos.

I. Las operaciones del entendimiento

El yo y su modo de presentarse en las percepciones

Hume menciona que aquello que llamamos «yo» nos está siempre íntimamente presente.² Es posible referirse a dicha idea del yo en dos situaciones: la primera, al verse afectada por la pasión cuando esta última es considerablemente intensa y, por otro lado, al ser la idea de «sí mismo» el punto de partida de la simpatía y del reconocimiento de otros. Sin embargo, Hume deja claro desde un inicio que, además de ser impensable al margen de las percepciones, el yo es una ficción útil de la mente.

En la modernidad, el problema de lo que se concibe como yo, queda expuesto con el dualismo cartesiano, y con ello su inviabilidad como algo pensable dentro de la estructura del entendimiento. Su realidad³ se pone en duda y los límites del entendimiento ahora están subrayados, toda vez que resulta imposible extraer de la experiencia una impresión de aquello que se toma por «conciencia». Con lo anterior hemos enunciado, en términos sumamente reducidos, aquello que se pretende profundizar en este texto, y tal parece que para ser congruentes con el pensamiento de Hume, hay que empezar por tematizar las cualidades de las que se conforma ese yo, o bien, las notas en las que radica su supuesta utilidad.

La primera definición que Hume da en el Libro Primero del *Tratado*, sugiere que la mente es «nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd with a perfect simplicity

² (TI, IV, 6, SB 251: NN 164/FD 353). Todas las citas del *Tratado* se colocarán en el siguiente orden: Libro y parte (ambos en números romanos), y sección (en números arábigos). Se incluye también la paginación de Selby Bigge (SB), misma que se encuentra en la edición de Norton & Norton (Clarendon Press/Oxford University Press, 2007) y en la traducción de Félix Duque (Tecnos, 2013). Por último, se muestran las páginas de estas últimas dos ediciones después de las iniciales (NN) y (FD).

³ Con «realidad» nos referimos a que sea explicable en términos de impresiones e ideas.

and identity».⁴ Más adelante, Hume añade la cuestión del tiempo a la definición anterior: «bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement».⁵ Con ello es posible afirmar que la definición de mente en el Libro Primero, predomina el énfasis en la asociación y sucesión de las percepciones. Posteriormente, en el Libro Segundo, Hume refiere a una «succession of related ideas and impressions, of which we have an intimate memory and consciousness»⁶, es decir, recupera el matiz de la sucesión –o del tiempo– en la primera definición y añade dos elementos más: la memoria y la conciencia íntima. Lo que podemos recuperar de ambas definiciones, hasta este punto, es que las dos parecen formular una misma idea de mente como lugar en que se reúnen todos los contenidos, pero cada una con un matiz distinto.

En principio, aquella a la que referimos como la primera definición, es decir, al «haz de percepciones», deja ver un énfasis en el conjunto y en la conexión entre sus elementos. Pareciera que la clave que posibilita aquí la ficción del yo es precisamente la asociación y es el mismo Hume, hacia el final de su *Tratado*⁷, quien admite su insatisfacción ante la explicación de este principio de conexión. No obstante, si nos proponemos investigar al interior de su pensamiento, nos encontramos con que las percepciones del conjunto «mente» tienen apariciones distintas. ¿En qué consisten las asociaciones entre uno y otro contenido de la mente? ¿Con qué elementos de la experiencia se valida dicha conexión entre percepciones, si estas se muestran de manera independiente? ¿Cómo relaciono la percepción de una cosa con la de otra? En adelante nos referiremos a esta

⁴ (T I, IV, 2, SB 207: NN 137/FD 300).

⁵ (T I, IV, 6, SB 253: NN 165/FD 356). Esta frase define la «bundle theory» de David Hume. Lo equivalente en la traducción de Félix Duque sería el «haz de percepciones que se suceden entre sí con rapidez inconcebible».

⁶ (T II, I, 2, SB 277: NN 182/FD 391, 440).

⁷ (App III, SB 635: NN 400/FD 831-832). Las inquietudes de Hume en cuanto al problema de la mente, serán asuntos mayormente discutidos en los Apéndices del *Tratado*.

definición como el «yo de asociaciones», en tanto que lo válido corresponde a los contenidos y a los vínculos de la percepción, y no a una abstracción del sí mismo.

En lo que respecta a la segunda definición, a esta la llamaremos «yo íntimo»⁸, cuyo elemento en común con la primera definición es la sucesión. Esta segunda formulación parece implicar algo que la facilita en términos de conexión y consecuentemente, de temporalidad. Que la idea de identidad sea una sola a través del tiempo, es precisamente porque se muestra ininterrumpida cuando, como ya hemos dicho antes, las percepciones se nos presentan por separado. Pero si tomamos en cuenta que son las percepciones las que, al presentarse de manera sucesiva, dan lugar a una noción de tiempo, ¿cómo es que se me presentan las percepciones tan íntimamente que parecen una sola y no varias?

Una vez dada por hecha la conexión en la sucesión de contenidos, el remanente es una suerte de asociaciones accidentales que son mías y no de otro, y de ahí el carácter individual del yo íntimo. Ahora bien, hasta este momento, la pregunta recoge el problema ya enunciado en el yo de asociaciones y se traduce en dos cuestiones: el tiempo y la individualidad. Para que la ficción del yo esté presente incluso cuando no nos damos cuenta y para que se condensen en ella todas las partes de la estructura de la experiencia, debe haber «algo» que avale su permanencia y que facilite la asociación. Pero, ¿cómo dar cuenta de esa asociación dentro de las particularidades de mi experiencia?

Hasta este momento, hemos hablado de lo que se muestra superficialmente en las dos definiciones y de los cuestionamientos que surgen en ellas, por lo que, al ser el punto de partida el matiz particular de cada una, el siguiente paso consiste en

⁸ De esta definición podría desprenderse la cuestión de la sustancialidad que, si bien para Hume no es viable como atributo de la identidad personal, parece surgir de nuevo en el Libro Segundo del *Tratado*. Posponemos esta discusión en torno a la sustancialidad para el momento en que ya se hayan expuesto los cuestionamientos medulares de esta investigación y nos sea posible analizarla a la luz de ellos.

dilucidar todos los elementos que se implican en ambas definiciones, conduciéndonos por la vía de la descripción rigurosa de las asociaciones, la noción de *tiempo* y el carácter de individualidad en el flujo de los contenidos de la mente. El primer camino que tomaremos es el del principio de conexión que le da identidad al conjunto de percepciones.⁹ Si lo que queremos es saber en qué consiste la cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra,¹⁰ la simple explicación sobre el principio de conexión resulta solo efectiva para analizar el problema de la mente como sustancia, mas no es suficiente para profundizar en la naturaleza misma de las conexiones. No obstante, la dificultad que el mismo autor advierte en esta explicación, supone un problema aún mayor: dado que las percepciones se me presentan¹¹ de manera independiente, la conexión entre ellas no puede percibirse de manera clara y distinta. Y es que, al tratarse de manifestaciones distintas, las percepciones no podrían más que asociarse en la construcción¹² de la experiencia particular de cada sujeto. Sin embargo, ese principio de conexión es imperceptible en términos del entendimiento, puesto que para poder ser pensado, tendría que dar cuenta de sí mismo con alguna impresión. La asociación es entonces algo que se asume o se da por hecho, y si la identidad personal radica en asumir que las percepciones están de hecho asociadas, ¿cómo podemos dar cuenta de tal acto? ¿Quién es, en todo caso, el sujeto que supone tal asociación?

⁹ (*App* III, SB 635: NN 400/FD 830). «Philosophers begin to be reconcil'd to the principle, that we have no idea of external substance, distinct from the ideas of particular qualities. This must pave the way for a like principle with regard to the mind, that we have no notion of it, distinct from the particular perceptions.»

¹⁰ (*TI*, I, 4, SB 10: NN 12/FD 54).

¹¹ En varias ocasiones, la traducción al español del *Tratado* emplea el término *existencia* para referirse a la independencia de las percepciones, sin embargo, para evitar las complicaciones propias de tal expresión, me remitiré al acto de «aparecerse» o «presentarse» de las percepciones.

¹² Es decir, en el ocurrir de las experiencias mismas.

El yo de asociaciones

Si lo que queremos es analizar cuál es la relación que guarda la asociación de ideas con la noción de mente y más aún, cómo es que esa «mente» persiste íntimamente en el flujo del pensamiento, solo podríamos hacerlo habiendo enunciado el problema anterior. El principio de asociación es para Hume una fuerza sutil que hace más aptas a las ideas simples para unirse en ideas complejas¹³ por medio de tres cualidades: semejanza, contigüidad en tiempo o lugar y, por último, causa y efecto. En lo que concierne al yo de asociaciones, son precisamente las cualidades de la asociación, en el haz de percepciones, las que pueden dar pistas en función de los cuestionamientos que nos hicimos al principio de este texto.¹⁴

En cuanto a la semejanza, sabemos que si algo permite la agrupación de ciertas ideas es que todas compartan un elemento o vínculo suficiente de asociación para la imaginación.¹⁵ De ahí que lo propio de esta cualidad sea, como ocurre en la semejanza entre impresiones e ideas, la representación de algo que se encuentra en dos o más percepciones. Sin embargo, en el caso particular de la semejanza entre ideas, éstas tienen que conservar su carácter de independientes.¹⁶ Pero, ¿qué las hace ideas independientes? Y si cada experiencia es una idea distinta, ¿con qué criterios se establece la semejanza entre dos o más ideas? Si yo afirmo que dos objetos de mi percepción son semejantes por su color y alguien más afirma la semejanza del mismo par de objetos por su tamaño, ¿qué determina nuestra inclinación hacia una cosa y otra?

¹³ (TI, I, 4, SB 11: NN 13/FD 55).

¹⁴ ¿En qué consisten las asociaciones entre uno y otro contenido de la mente? ¿Con qué elementos de la experiencia se valida dicha conexión entre percepciones si estas existen de manera independiente? ¿Cómo relaciono la percepción de una cosa con la de otra?

¹⁵ *Ídem.* Hume utiliza el término «fancy» (mismo que Félix Duque traduce como «fantasía») aparentemente como sinónimo de «imagination». Para fines de precisión, es este último el que emplearemos en todo momento a lo largo de este trabajo.

¹⁶ No sucede lo mismo en la distinción entre impresiones e ideas, ya que, aunque la idea es representación de la impresión, siempre habrá algo de lo que la primera no podrá dar cuenta con respecto a la segunda.

En el caso de la contigüidad, vemos que en ella está presente por primera vez y de manera incipiente, la noción de temporalidad. La asociación se da por la cercanía con la que se presentan las percepciones en el tiempo y espacio, y es este orden de sucesión el que facilita el pensamiento de una cosa después de la otra. Dado que me ocuparé de la noción de tiempo más adelante y de su problema específico con el yo, por ahora solo he de agregar que esta cualidad de contigüidad, por más obvia que parezca, está contenida tanto en el yo de asociaciones, como en el yo íntimo. Cabe señalar que lo que caracteriza a esta cualidad es su principio de ordenamiento y su imperceptibilidad ya que, nuevamente, no hay registro claro del momento en que las ideas se asocian, sino que aparecen en la percepción ya siendo parte de un conjunto, o dicho de otro modo, como ideas complejas.¹⁷

La tercera cualidad de la asociación de ideas es la causalidad. Lo primero que hay que saber de ella es que sin contigüidad entre las percepciones de causa y efecto, no habría sucesión, sino presentación simultánea de las dos ideas que entonces ya no guardarían relación. Que la causalidad pueda ser llevada más allá de nuestros sentidos, informándonos de objetos que no podemos sentir¹⁸, solamente mantiene –en lo que se refiere a la identidad– al haz de percepciones en sucesión permanente, y en todo caso, también permanece válida la idea de una sola identidad a través del tiempo, pero sigue diciéndonos poco acerca de la sensación de conciencia íntima.

Podemos asegurar la conexión inmediata entre objetos semejantes, pero no la cualidad que surtirá mayor efecto en mi conciencia para fines de la asociación. Lo que se sabe hasta ahora de las tres cualidades de la asociación es que representan

¹⁷ (TI, I, 5, SB 13: NN 14/FD 57). «Amongst the effects of this union or association of ideas, there are none more remarkable, than those complex ideas, which are the common subjects of our thoughts and reasoning, and generally arise from some principle of union among our simple ideas.»

¹⁸ (TI, III, 2, SB 74: NN 53/FD 132). En palabras de Hume, «Tis only causation, which produces such a connexion, as to give us assurance from the existence or action of one object, that 'twas follow'd or preceded by any other existence or action.» Por otro lado, el término *sentir*, en el sentido estricto de lo sensorial, se desarrollará más adelante.

los distintos *modos* en que se da la asociación de ideas, mas no dan cuenta del yo, ni de la forma íntima en que este se manifiesta. Véase más claro en el siguiente ejemplo: si en la vigilia y algunas veces en el sueño¹⁹, me es posible advertir una falta de conexión entre elementos, no es que esa advertencia me diga algo a propósito de mi conciencia, sino del modo particular en que sus contenidos se me presentan. Que el entendimiento sea capaz de detectar la falta de asociación en una sucesión de ideas, no determina nada acerca de que ese haz de percepciones sea particularmente mío.

Ahora bien, manteniendo los matices de ambas definiciones de la mente, continuaré con una de las cuestiones fundamentales de la identidad personal. Ya hemos hablado, superficialmente, del papel que tiene la sucesión en el yo de asociaciones y de cómo esta se manifiesta en las cualidades de contigüidad y causalidad, ahora es preciso que abordemos ese problema a profundidad y posteriormente, describamos cómo se ve implicado en el yo íntimo.

¹⁹ David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 2015, p. 55. Este ejemplo es una adecuación del ya enunciado por el autor.

El yo íntimo

Nos preguntamos al principio de esta investigación por la «presentación sucesiva» de las percepciones de la mente, y más específicamente, de los efectos de dicha sucesión en el curso permanente de la experiencia. Para que el yo sea una idea abstracta aparentemente estable y a la que sea posible adjudicarle la identidad personal, no solo los contenidos deben presentarse de manera sucesiva creando una línea del tiempo, sino que las funciones de la mente –principalmente aquellas correspondientes a la asociación de ideas y la memoria– deben entrelazarse para operar de manera conjunta y simultánea.

Dado que el tiempo no es propiamente una idea, sino el principio de ordenamiento de las ideas, solo se puede pensar en él a partir de los elementos propios de su estructura: las percepciones mismas. La idea de tiempo, al igual que la idea de mente siempre han de ser de algo, en el sentido de la intencionalidad fenomenológica.²⁰ Para Hume, «the idea of duration is always deriv'd from a succession of changeable objects, and can never be convey'd to the mind by any thing stedfast and unchangeable.»²¹ Partiendo de este principio, ¿es válido inferir que suceda lo mismo con la conciencia del yo íntimo? En otras palabras, si tomamos en cuenta que su descripción está también sujeta a sus propios contenidos, el modo de ser del yo tendría que ser cambiante en función de sus percepciones; no obstante, aún cuando se me presenta de dicha manera, también lo hace como una sola e invariable conciencia. Si fuera posible percibir el cambio entre una idea y otra, tanto la noción de tiempo, como la de identidad, resultarían igualmente problemáticas.

²⁰ Cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2018, p. 56-57. Con «ser de algo», hablamos de la intencionalidad del yo con la que Husserl se refiere al efecto de la conciencia al describir sus propios contenidos. De tal manera que, mostrar el cogito consiste en la vivencia intencional de la descripción de los fenómenos psíquicos. Tal parece que este es el único modo en que la fenomenología considera posible la teoría descriptiva de la conciencia.

²¹ (TI, I, 5, SB 37: NN 30/FD 87).

La innegable condición de indivisibilidad del tiempo para que todo momento sea distinto y posterior o antecedente a otro, o lo que también se entiende por *contigüidad*, es clara en lo que se refiere nuevamente al *modo* en que las percepciones han de presentarse, es decir, asociadas y a su vez, de manera independiente.²² Entonces, de no darse la sucesión de percepciones, no solo no habría noción de tiempo, sino que también se disiparía aquello que sostiene la idea de identidad personal.²³ Son dos los supuestos que derivan de los cuestionamientos anteriores: primero, que la idea de conciencia se presente mediante percepciones mutables que, a pesar de ser distintas entre sí, imprimen una noción de invariabilidad en mí –la de la conciencia íntima– y, en otro orden de cosas, la impensabilidad de la identidad personal sin la noción de tiempo.

No olvidemos que el tiempo, al ser una idea de sucesión que se deriva de todo tipo de percepciones²⁴, consiste en ser la regla del juego entre dichas percepciones constitutivas de la experiencia. Pero para que nos sea posible analizar todo aquello implícito en la segunda definición, hay que considerar, además de la sucesión, un elemento más que el yo íntimo contiene en su descripción: la memoria. Para ello, incorporemos los dos supuestos del párrafo anterior en el cuestionamiento medular de esta investigación. ¿Qué noción ininterrumpida de identidad personal se configura a partir de la sucesión de las percepciones?

«As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be considered, upon that account chiefly, as the source of personal

²² (T I, II, 2, SB 31: NN 26/FD 79) «For if in time we could never arrive at an end of division, and if each moment, as it succeeds another, were not perfectly single and indivisible, there would be an infinite number of co-existent moments, or parts of time; which I believe will be allow'd to be an arrant contradiction.»

²³ Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, p. 102-103. «Change was not a special worry, indeed, change in something in our perceptual field was decreed a prerequisite of the applicability of the concepts of temporal duration and identity over time.» y retomando a Hume a través de Baier, a esto se agregaría que, la atribución del cambio o de la variabilidad a los supuestos *estados mentales* (o cualquier conjunto de elementos que conforman algo aparentemente invariable y duradero) nos lleva a una afirmación inverificable.

²⁴ (T I, II, 3, SB 35: NN 28/FD 84).

identity. Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person. (...) In this view, therefore, memory does not so much *produce* as *discover* personal identity, by showing us the relation of cause and effect among our different perceptions. 'Twill be incumbent on those, who affirm that memory produces entirely our personal identity, to give a reason why we can thus extend our identity beyond our memory.»²⁵

Aunque pareciera que prevalece un conflicto no resuelto en cuanto a si la memoria es fuente o principio que descubre de la identidad personal²⁶, no podemos negar que, ante todo, la memoria es unidad que mantiene el orden sucesivo de ideas. Que su función principal sea la de mantener la noción de tiempo encadenada a la causalidad y no lo que coloquialmente relacionamos con almacenar ideas, sugiere un nivel de análisis en el que se habla de la idea no solo como materia prima de la experiencia, sino de su lugar primordial en el flujo sucesivo de la conformación de identidad. Y que esa identidad consista en mostrarse como una al paso de las experiencias, es producto de la permanente asociación de ideas, es decir, de la persistencia de las condiciones del juego.

Y si además, la memoria es principio de ordenamiento de ideas que no altera los contenidos, sino que los conserva lo más fielmente posible a su impresión correspondiente y asegura su sucesión, entonces ¿cómo se podría acceder a una idea si no es por la asociación que esta misma guarda con otras? Si esas asociaciones fueran distintas en cada momento, el acto de recordar nos daría como resultado un flujo siempre aleatorio y una vez más, al tratarse de un orden nuevo, no habría idea de conciencia íntima que se sostenga.

Al inicio de esta investigación nos referimos al yo como ficción útil de la mente, pero ¿para qué nos es útil semejante ficción, sino para la articulación de una realidad individual consistente? ¿En qué cualidad de esta ficción radica la aparente

²⁵ (T I, IV, 6-7, SB 261-262: NN 170-171/FD 368, 369).

²⁶ Sería incluso sospechoso hablar de principios creadores en el pensamiento de Hume.

sustancialidad de lo que nos resulta íntimo o personal? Entendiendo por «sustancia» el carácter irrepetible de la experiencia que hasta ahora hemos intentado describir.

La sustancia es uno de los principales problemas por los que Hume se mantiene escéptico a lo largo de su filosofía. Se trata de una idea que, en principio, pareciera que debería derivarse de una impresión de reflexión:

«[...] But the impressions of reflection resolve themselves into our passions and emotions: none of which can possibly represent a substance. We have therefore no idea of substance, distinct from that of a collection of particular qualities, nor have we any other meaning when we either talk or reason concerning it.»²⁷

Si observamos detenidamente, lo que Hume describe como idea de sustancia en la cita anterior, puede contrastarse con la primera definición del yo cuando emplea los términos «heap» o «bundle» para referirse al conjunto de cualidades y a las percepciones, respectivamente. Lo particular en dicha idea de sustancia, según el autor, es el conjunto de ideas simples unidas por la imaginación y aunque de la sustancia no hay impresión, sus cualidades refieren a algo que, concediendo un carácter ficticio de la sustancia, están conectadas por la relación de contigüidad y causalidad.²⁸ Así que, en ese sentido, si las ideas que concibo no son sino conjuntos de cualidades particulares, basta con pensar en la sucesión de esas ideas asociadas en mi experiencia para atribuirle cierta sustancialidad a mi conciencia, o para concedernos aquello a lo que llamamos «yo personal».

Sin embargo, ya hemos analizado cómo la estructura de la experiencia consiste, de un modo cada vez más complejo, en la operación sistemática de cada una de sus partes, pero en lo que concierne al carácter de identidad «sustancial» del yo, parece

²⁷ (TI, I, 6, SB 16: NN 16/FD 61).

²⁸ *Idem.* «An unknown something, in which they are supposed to inhere; or granting this fiction should not take place, are at least supposed to be closely and inseparably connected by the relations of contiguity and causation.»

que la descripción rigurosa de cada principio no nos es suficiente si lo que se quiere es describir el punto en el que reúnen todas las particularidades o, dicho de otro modo, aquello de la experiencia que le es propio a un sujeto en concreto.

Antes de adentrarnos en el siguiente apartado, es preciso señalar un par de cosas importantes para la comprensión del problema. En principio, que la distinción de matices entre las dos definiciones de las que se sostiene esta investigación, ha de abordarse desde una perspectiva de interconexión y mutua complementariedad, mas no como reformulaciones opuestas dentro del pensamiento mismo del autor. Por otro lado, lo que trataré a continuación respecto del Libro Segundo del *Tratado*, dedicado a las pasiones, es de un orden distinto al del entendimiento. Es nuestra intención profundizar en la articulación de ambas secciones, en dos direcciones: la primera, en cuanto al entrecruce de las dos definiciones de conciencia, es decir, en la medida en que se relacionan sus contenidos; y la segunda, los efectos de esta articulación en el modo de conducirse del autor a lo largo de su propio razonamiento.

II. Las impresiones de reflexión

El proceder de las pasiones

Si lo que abordamos en la primera parte de este texto terminó por establecer los confines del entendimiento en la descripción de la identidad personal, ahora es preciso que, a la luz de las pasiones, desentrañemos la idea de conciencia íntima. Comencemos afirmando que en el flujo de las percepciones no hay ninguna impresión que le corresponda propiamente al yo. No obstante, ¿cómo es que todo en la percepción refiere a él? ¿De qué depende que algunas impresiones se distingan por su grado de afección en mi experiencia? Entendemos por *pasión* aquello que es «violent and sensible emotion of mind, when any good or evil is presented, or any object, which, by the original formation of our faculties, is fitted to excite an appetite.»²⁹ El primer aspecto para considerar en esta definición es que todas las pasiones serán tomadas por violentas, siempre que éstas impliquen un posicionamiento con respecto de algo. En segundo lugar, habrá que describir algunos matices de las pasiones que difieren según sea su clasificación, asunto que nos disponemos a explicar a continuación.

Al inicio del Libro Segundo, Hume distingue las impresiones de sensación que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo o la incidencia de los objetos sobre los órganos, de aquellas que considera «impresiones de reflexión» y que proceden de alguna impresión original, de manera directa o por la interposición de su idea.³⁰ Esto quiere decir que, mientras que todo aquello proveniente de los sentidos pertenece a las impresiones de sensación, sucede que algunas de ellas pueden devenir en pasiones, deseos y emociones, que

²⁹ (T II, III, 9, SB 437: NN 280/FD 589).

³⁰ (T II, I, 1, SB 275: NN 181/FD 387).

corresponden al segundo tipo.³¹ Como es de nuestro interés abordar las impresiones de reflexión, vale preguntarnos primero: ¿En qué consistiría una impresión que carece de representación?³² O bien, ¿qué idea le corresponde a una impresión de reflexión?

Lo primero que hay que considerar sobre las pasiones es su naturaleza irresoluta. Un contenido cuyas cualidades sensibles no son extensas, como es el caso de las pasiones, solo puede ser descrito en términos de su circunstancialidad. Pero, ¿qué hace posible que una pasión pueda ser descrita? El primer atributo que desde ahora asumiremos como «reflexividad», juega el papel principal en la tematización³³ de las propias pasiones, esto es, en su autorreferencialidad, partiendo del supuesto de que la descripción de la experiencia siempre es «de algo»³⁴, a saber, algo de la conciencia íntima³⁵, o bien, algo del otro, en el caso de algunas pasiones. Esto quiere decir que, al pensar en las pasiones en tanto que violentas e inaprehensibles,³⁶ nos remitimos a la pregunta por la identidad personal. Y es solo

³¹ Al hablar de pasiones en el curso de este trabajo, nos referiremos al conjunto de impresiones de reflexión que conforman, además de las pasiones, los deseos y emociones. El Libro Segundo está lejos de poseer una estructura fija en cuanto a su orden de exposición, por lo que, habrá momentos en que se harán ciertas precisiones, como es el caso de las emociones, que se distinguen por ser menos abruptas que las pasiones, incluso llegando a ser sutiles y en cierto modo, imperceptibles. (*T* II, I, 1, SB 276-77: NN 181-182/FD 388). No obstante, la intención no es la de identificar la exposición conceptual con una lectura “ordenada” o “lineal” del (los) autores, sino de priorizar el desarrollo de las cuestiones medulares que nos interesan, de frente al planteamiento de sus ideas. De modo que, al describir algún tipo de pasión, por ejemplo, no estamos hablando de un campo conceptual específico, sino de la puesta en juego de todo el pensamiento humeano.

³² Entendiendo lo mismo por representación e idea.

³³ Con esto nos referimos a cuestionarse o poner en el centro de la discusión cualquier asunto. En este caso, a las propias pasiones.

³⁴ Tematización como una «puesta en cuestión» de algo, en el sentido de lo señalado en *Cfr.* Felipe Martínez Marzoa en *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2009, p. 54-55.

³⁵ Esto nos lleva a una discusión sobre la recursividad en la descripción de las pasiones: en la medida en que se despliegan los elementos de análisis en el presente trabajo y que no por ello estos se vuelven más simples –pues de hecho es todo lo contrario– nos encontramos con que el problema de identidad personal sigue estando implicado en varios modos. En relación con esto es que también se hace alusión a la comprensión de la estructura expositiva de Hume, misma que ya mencionamos en la nota 31.

³⁶ *Ibidem*, p. 51. Con «inaprehensible» aludimos a la lectura de Martínez Marzoa en cuanto a la imposibilidad de pensar en las pasiones en términos de conocimiento y más específicamente, al falso

en la reflexividad de las impresiones que podemos referirnos a ellas o bien, tematizarlas. Los matices en los que habrá que hacer énfasis más adelante, con respecto a las impresiones de reflexión, se enuncian en la siguiente cita:

«Ideas may be compar'd to the extension and solidity of matter, and impressions, especially reflective ones, to colours, tastes, smells and other sensible qualities. Ideas never admit of a total union, but are endow'd with a kind of impenetrability, by which they exclude each other, and are capable of forming a compound by their conjunction, not by their mixture. On the other hand, impressions and passions are susceptible of an entire union; and like colours, may be blended so perfectly together, that each of them may lose itself, and contribute only to vary that uniform impression, which arises from the whole. Some of the most curious phaenomena of the human mind are deriv'd from this property of the passions.»³⁷

Veamos cómo se da el asunto de la reflexividad en una pasión en concreto y para ello, a la luz de la cita anterior, tomaremos el ejemplo del amor. Para Hume, algunas pasiones son susceptibles a combinarse con otras, y en el caso del amor, sucede que la unión entre la sensación de belleza, el apetito carnal y el afecto, puede llegar a ser tal, que resulta imposible distinguir cuál de ellos en particular está siendo atendido por la pasión en su agitación. El deseo al que se dirigen paralelamente las tres afecciones asociadas, así como la semejanza de sus respectivas sensaciones, hacen que con más fuerza pueda la pasión inclinarse a su objeto. Cabe destacar que, en este ejemplo, la sensación de belleza supone un punto medio entre el apetito carnal y el afecto, siendo estos últimos más distantes entre sí. De modo que, a esta combinación de afecciones se suma una doble relación de impresiones e ideas: por un lado, el conjunto de afectos que ya mencionamos y, por otro, su objeto, que en este caso es la persona a quien se dirige.³⁸

tránsito de la inferencia a la conducta, pues esta última no está determinada por ningún tipo de presencia cognoscitiva de las cosas.

³⁷ (T II, II, 6, SB 366: NN 236/FD 500-501).

³⁸ (T II, II, 11, SB 394: NN 253/FD 533).

Hay que tomar en cuenta que, para ser experiencias primarias, las impresiones³⁹ han de poseer vivacidad e intensidad; luego, tienen que poder identificarse como contenidos en la mente sin alguna percepción anterior a la que remitan y, por último, han de ser simples en el modo en que se nos presentan.⁴⁰ Con experiencias o impresiones primarias, Hume se refiere al carácter inexplorable de lo puramente instintivo, o bien, a aquellas impresiones cuya procedencia es imposible rastrear y que, en cierto modo, podríamos decir que carecen de reflexividad. Si esto lo ilustramos con la sensación de hambre o frío, en el sentido estricto de la inmediatez de las impresiones, no hay mucho que se pueda decir a propósito de dichas sensaciones, salvo que se tienen. No obstante, ocurriría algo distinto si, en combinación con otra sensación similar, se dirigieran a su objeto.

Ya vimos cómo –en la medida en que su estructura lo permite– las impresiones pueden verse relacionadas entre ellas de manera más compleja, dando lugar a las pasiones o impresiones de reflexión. En otras palabras, algunas impresiones de sensación pueden devenir pasiones.⁴¹ No obstante, ¿qué hace que cualquiera de las impresiones de reflexión se nos muestre como algo distinto a las de mera sensación? No es que la sensación pertenezca aquí a un orden distinto, como bien podría ser el del entendimiento, sino que el criterio de todo lo percibido es que tenga lugar en la experiencia sensible, y es aquí donde parece haber dos modos en que el sentir se ve implicado: uno como mera aprehensión del mundo, por medio de impresiones de sensación y, en términos de las pasiones como algo que, cuando su vivacidad se manifiesta en mi percepción, es capaz de generar tal inquietud que me moviliza hacia un objeto. Para fines de esta investigación, dicha distinción en el término «sensación» no supone modos distintos de una aprehensión sino, en todo caso, una mayor complejidad del segundo tipo de impresión con respecto del primero, tomando en cuenta la reflexividad que lo caracteriza.

³⁹ Seguiremos el orden de exposición de Martínez Marzoa.

⁴⁰ Cfr. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Macmillan, Londres, 1941, p. 108-109.

⁴¹ En adelante nos referiremos por igual a las impresiones de reflexión y a las pasiones.

Es precisamente esa diferencia en el uso de la sensación lo que se pone en entredicho. No se entienda de esta distinción una contraposición de los tipos de impresiones, sino un matiz al que ahora dedicaremos nuestra atención: la sensación o el sentir de la percepción, que le es propio a toda impresión y que no se reduce a mero placer o desagrado, sino que es ya, de algún modo, un indicio de realización de la pasión⁴². Este matiz de la sensación es lo que pretendemos apartar de su uso en el lenguaje común, donde a menudo se emplea para referirse a algo meramente corporal.⁴³

Ahora bien, todas las impresiones de reflexión comienzan con una impresión precedente cuyo contenido es el placer o dolor, pero no se agotan en ello, lo que supone otra distinción con respecto a las impresiones primarias o de sensación: la vivacidad de la afección no procede exclusivamente de esta experiencia previa de placer o dolor, aunque es cierto que el papel de determinadas impresiones de sensación consiste, mayormente, en facilitar el surgimiento de las pasiones. Sin embargo, las cualidades de la sensación, por sí mismas, no pueden aclarar nada acerca de las pasiones.

En este caso, el ejemplo sobre el amor es claro, pues el ejercicio de describir los elementos de la pasión ya implica un primer paso hacia la reflexividad de la misma, es decir, hemos expuesto uno de los muchos modos en que se me presenta una determinada impresión de reflexión: con sus afecciones, en su distinción de uno mismo con respecto de otros a quienes se dirige la pasión y en la apariencia particular con la que se muestra. Aunque aún en dicha descripción, algo de la pasión se escapa y esto es, el contenido de la pasión que no puede darse sino en la experiencia misma.

⁴² La realización de la pasión es lo que más adelante describiríamos como «conducta».

⁴³ No se pierda, sin embargo, la noción de «cuerpo» implícita en el sentir o percibir, pues de ella hablaremos más adelante. Por otro lado, la modalidad del sentir también suele utilizarse para distinguir a la sensación de la percepción, asunto que acarrea otros problemas, por ejemplo, en el campo de la psicología de la percepción y de los procesos cognitivos.

Pasión directa y pasión indirecta

A partir de aquí es conveniente señalar una de las clasificaciones de las impresiones de reflexión. Las pasiones pueden ser directas o indirectas, como se señala a continuación:

«'Tis easy to observe, that the passions, both direct and indirect, are founded on pain and pleasure, and that in order to produce an affection of any kind, 'tis only requisite to present some good or evil. Upon the removal of pain and pleasure there immediately follows a removal of love and hatred, pride and humility, desire and aversion, and of most of our reflective or secondary impressions...»⁴⁴

En lo que respecta a la pasión directa, estas no se reducen a sus contenidos-ideas, mismos a los que Martínez Marzoa refiere como el «de qué»⁴⁵ de las impresiones primarias, las ideas o cualidades que luego sirven a la impresión de reflexión. Es decir que, en la medida en que estas cualidades son de algo y ese algo implica una o varias ideas agradables o desagradables, luego toman la forma del deseo o la aversión⁴⁶, según sea el caso, y es ahí donde comportan pasiones directas. Tomemos el ejemplo ya expuesto anteriormente para precisar que, en el caso de las tres afecciones implicadas en la pasión amorosa, la que supone un bien inmediato y fundado en la idea de lo deseable, es el apetito carnal. Así, la pasión directa supone dos puntos de partida: el primero, que su naturaleza instintiva e impulsiva le confiere su inmediatez y segundo, que no derivan de lo agradable o desagradable, sino que lo producen.⁴⁷

⁴⁴ (T II, III, 9, SB 438: NN 280/FD 590).

⁴⁵ Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila...*, *op. cit.*, p. 61. «(...) en cuanto a cuáles son esos contenidos-idea, es decir, qué ideas comportan "bien" o "mal", ahora sí, puesto que se trata de ideas, esto es, de algo que puede constituir un "de qué" para una impresión de reflexión, podemos dar una respuesta que aduce pasiones (o sea: impresiones de reflexión) observadas; las pasiones referentes a ideas que en esa referencia quedan reconocidas como portadoras de los contenidos-idea "bien" o "mal" se llaman, respectivamente, "deseo" y "aversión"»

⁴⁶ En adelante nos referiremos más ampliamente con estos conceptos a las ideas de lo agradable y lo desagradable.

⁴⁷ Ver en T II, III, 9, SB 439: NN 281/FD 591-92: «Beside good and evil, or in other words, pain and pleasure, the direct passions frequently arise from a natural impulse or instinct, which is perfectly

Tanto el deseo como la aversión, son elementos de la reflexividad de las impresiones. Hay deseo en tanto que la pasión se inclina encarecidamente hacia su objeto y dicho objeto no es necesariamente placer; de tal modo que las pasiones directas son «impresiones de voluntad», ya que mantienen al sujeto deseando constantemente y con ello, se van abriendo camino hacia el ejercicio de dicha voluntad. Por otro lado, no olvidemos cuál es el objeto de la pasión en última instancia. ¿Qué más puede haber implícito en la descripción de las pasiones sino una manifestación –aún no muy clara– de mi propia voluntad?⁴⁸

Si en lo anterior ya hay algunos aspectos incipientes de lo moral⁴⁹, nos falta describir lo que corresponde a la pasión indirecta. Se trata de una combinación de cualidades que sostiene la doble relación de impresiones e ideas ya expuesta en el ejemplo del amor, y es precisamente esa doble relación lo que parece dotarlas de cierta particularidad.⁵⁰ Ahora bien, esta doble función es el primer paso para comprender cómo se ve implicada la idea de identidad personal, es decir, ¿en qué consiste el ir y venir de las pasiones en el flujo de la experiencia? Se trata de las ideas de *causa*⁵¹ y de *objeto*, donde la primera es aquella que agita a la pasión, provocando que ésta se movilice hacia el objeto o a la segunda idea, es decir, a mi propia persona o a otra. Con todo lo dicho, es preciso aclarar que el movimiento de las pasiones no

unaccountable. Of this kind is the desire of punishment to our enemies, and of happiness to our friends; hunger, lust, and a few other bodily appetites. These passions, properly speaking, produce good and evil, and proceed not from them, like the other affections.»

⁴⁸ (T II, I, 5, SB 287: NN 188/FD 403). «The passion always turns our view to ourselves, and makes us think of our own qualities and circumstances.»

⁴⁹ Aunque ha de hacerse nuevamente especial énfasis en la exposición laberíntica de las pasiones en el pensamiento de Hume.

⁵⁰ (T II, III, 9, SB 439: NN 281/FD 591).

⁵¹ Renunciamos a hablar de *causa* como principio originario, y en el caso concreto de las pasiones, nos referimos a ella como idea que agita a la pasión y que opera de tal manera que esta última pueda dirigirse a su objeto. Si bien en el Libro Primero y en consistencia con la crítica a lo largo del *Tratado*, la causa-efecto es una «exigencia [que], aunque negada por Hume como de hecho presente, debe permanecer como vínculo entre fenómenos». Es decir que, de un modo muy similar al que Hume emplea para hablar de la idea de conciencia, hay ficciones «necesarias» cuya función es la de ordenar ideas. En el caso particular de la causalidad, parece que solo la hay de un modo aparente, pues en la inferencia lo que se tiene, en todo caso, son los efectos, y no sus causas concretas. A falta de dicha constatación de la causalidad, la necesidad de leyes causales no se da más que dentro del principio –o la pretensión– de causalidad. Cfr. Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila...*, op. cit., pp. 41-43.

consiste necesariamente en uno que pueda rastrearse y que, al no reducirse a su contenido, las pasiones pueden fluctuar entre el carácter directo e indirecto, teniendo siempre a la impresión primaria en común.

Lo anterior supone una distinción fundamental por varias cuestiones. La primera, que lo característico de las impresiones y pasiones es su facilidad para escabullirse de toda determinación. Tal parece, hasta este punto, que la condición perceptiva está sujeta a conjuntos de ideas de aparente indistinción, y solo «aparente» en tanto que en eso consiste la ficción. De tal manera que, cuando hablamos de la pensabilidad de las impresiones como tales, nos encontramos con la imposibilidad de su análisis, y es esa suerte de homogeneidad en la unión de las impresiones la que irrumpe en nuestro pensamiento.

Por otro lado, en la descripción del modo en que las impresiones ocurren, es posible dar cuenta de su tendencia a oscilar entre una causa y un objeto, y más aún, al haber cierta propensión a este último, es que las pasiones directas e indirectas pueden reforzarse mutuamente y, en algunos casos, acrecentar el deseo o la aversión.⁵² Además de dicha tendencia, la particularidad de las pasiones indirectas nos dice algo respecto a su exposición en el Libro Segundo: en este, a diferencia del primero, el carácter de conciencia de sí —o la reflexividad— se hace presente en todo momento.⁵³ De modo que, la vivacidad de la pasión es la agudeza con la que la mente percibe al mundo y a sí misma, y si hasta ahora nos es posible asegurar algo sobre ella, es que no puede sino desembocar siempre en el yo.

⁵² (T II, III, 9, SB 440: NN 281-282/FD 592-593).

⁵³ De tal manera que, así como el Libro Segundo retoma las inquietudes explícitas al final del Libro Primero, su enunciación del conflicto aparente en las pasiones es justamente el eslabón que conduce al Libro Tercero sobre la conducta moral. En este sentido, pareciera que en la medida en que el autor da cuenta de sus nuevas dudas en cada apartado, de fondo se va articulando un esquema filosófico, cuyas cuestiones fundamentales se concentran en este libro intermedio. Una discusión sobre esta particularidad en la lectura del *Tratado* puede verse en Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments...*, *op. cit.*, pp. 133-137.

Tomemos ahora como ejemplo el orgullo para ilustrar la idea de la conciencia autorreferente en las pasiones indirectas. Tal parece que éstas no pueden sino presentarse sobre la base de la mismidad y la duración del yo, poniendo de manifiesto que, al sentir orgullo de algo, me remito a mí misma y a las particularidades de mi identidad, puesto que no hay nada que influya más en mi conciencia que aquello que me afecta y me exige pronunciarme a propósito de algo. Cualquiera que sea el objeto de una pasión –en este caso del orgullo–, éste siempre ha de considerarse en relación conmigo misma, pues no se puede sentir orgullo cuando el yo no es tomado en cuenta⁵⁴. Lo propio algunas pasiones indirectas es tener por objeto algo en referencia al yo.

⁵⁴ (*T* II, I, 2, SB 277: NN 182/FD 391). En palabras de Hume: «Whatever other objects may be comprehended by the mind, they are always consider'd with a view to ourselves; otherwise they wou'd never be able either to excite these passions, or produce the smallest increase or diminution of them. When self enters not into the consideration, there is no room either for pride or humility.»

La identidad pasional

Annette Baier recupera algunas de las ideas fundamentales acerca de la relación entre la pasión y la idea de conciencia, sosteniendo que es el carácter íntimo de la identidad personal –explícito en la segunda definición– el que se ve afectado al ser objeto de las pasiones.⁵⁵ En otras palabras, si afirmamos que las impresiones de reflexión, ya sean directas o indirectas, violentas o tranquilas, tienen en consideración a la conciencia íntima, basta con que estas sean lo suficientemente intensas para que representen algo de la experiencia personal. Ahora bien, si quisiéramos observar cómo se entrelazan las dos definiciones de conciencia en la idea anterior, es necesario recuperar tres aspectos de la propuesta de Baier:

«[1] The idea of self, the identical person whose pleasures, pains, glories, shames, hopes, fears, ambitions, regrets, reputation, loves and resentments are all mine, and of which I have been at one time “intimately conscious”, is produced by [2] one “peculiar” sort of member of the bundle of perceptions comprising its object, that peculiarly reflexive impression of reflection, pride (...) There is, I think, no contradiction between what Book One said about the self and what Book Two says; rather, there is supplementation and completion. [3] If reason is and ought to be the slave of the passions, it is not going to be able to get an adequate idea of the self, one of whose “organs” it is, if it tries to abstract from the passions, those more vital and more dominant organs of mind and person.»⁵⁶

El primer punto refiere al matiz de individualidad del yo íntimo o la conciencia íntima, es decir, al modo en que mis deseos, placeres, miedos y ambiciones, me dicen algo de mí misma. Sin embargo, hay una alusión al tiempo cuando se menciona que todas esas ideas se presentan en un mismo momento; nuevamente la noción de

⁵⁵ (T II, I, 3, SB 280: NN 184/FD 394). Mismo que afirma Hume en la siguiente frase: «'Tis evident in the first place, that these passions are determin'd to have self for their *object*, not only by a natural but also by an original property.»

⁵⁶ Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments...*, *op. cit.*, p. 130. Coloco entre corchetes el orden de las ideas que considero más ilustrativas para fines de esta investigación. En principio, por el carácter de sustancialidad implícito en su mención de la conciencia íntima, así como por el camino que traza en su intento por describir la idea de *self* desde las pasiones y la perspectiva moral de Hume, mismas que constituyen la piedra angular de su filosofía.

temporalidad como principio de ordenamiento es la condición con la que se me presenta la identidad permanente. Pero además, es correspondencia entre pasión y conciencia, puesto que la conciencia íntima persiste en la medida en que la pasión continúa refiriéndose a ella⁵⁷. Con esto hay que señalar que, ahora no solo son más claros los vínculos entre las dos definiciones, sino la indudable integración de los elementos operativos del entendimiento en función de las pasiones.

Del mismo modo, un segundo aspecto del extracto sugiere que la particularidad de la pasión radica primero en formar parte del haz de percepciones –palabras con las que Hume expresa su primera definición de conciencia– debido a la cualidad y sujeto de aquello que, en dado caso, me enorgullece, como podría ser la belleza de algún objeto que me pertenece. Al mismo tiempo, teniendo algo del yo como objeto y tomando en cuenta esta doble intencionalidad de la pasión, resulta posible comprender que la impresión de reflexión se me muestra de modo personal desde el momento en que hay percepción de la cosa.

Por último, el tercer aspecto –nótese el carácter acumulativo de cada fragmento en la cita de Baier– hace alusión a la mente como órgano de la pasión. Desde luego que, si partimos del pensamiento de Hume, la idea de mente o conciencia íntima no puede ceñirse a criterios racionales. La pasión es, en otras palabras, principio rector del carácter personal de la experiencia, puesto que, ninguna afirmación general se puede extraer de aquello que aviva una pasión en mí y no en otros; y es precisamente para tales fines de las pasiones, que la ficción de la conciencia íntima resulta de suma utilidad.

Ahora bien, para describir la conciencia íntima al margen de lo inteligible, hay que partir del límite que ya enunciamos anteriormente: el «conocer» es meramente

⁵⁷ (T II, I, 6, SB 293: NN 192/FD 410). «It seems ridiculous to infer an excellency in ourselves from an object, which is of so much shorter duration, and attends us during so small a part of our existence.»

inferir y evidenciar las asociaciones entre ideas⁵⁸. De este modo, no estaríamos sino afirmando nuevamente el carácter instrumental de la razón y el indudable dominio de las pasiones sobre ella, sobretodo cuando se trata de poner en tela de juicio la propia conducta que es, precisamente, algo de lo que se encarga la pasión tranquila.

La determinación distante y contemplativa que caracteriza a la pasión tranquila, constituye su distinción respecto de la pasión violenta. Esa determinación es reflexión de las impresiones que se da solo en la medida en que se proponen el ejercicio de tematizarse a sí mismas como ideas, a saber, de algún sentir o de alguna acción en concreto. En otras palabras, una pasión hecha idea puede ser objeto de sí misma en la reflexión, puesto que, al no haber inferencia causal de las pasiones, lo que se muestra es su intencionalidad. Esta última característica es la que podríamos identificar, por ahora, con el modo particular de actuar de la propia conciencia, o dicho de otro modo, el carácter personal de la identidad.

Podríamos decir que todo el asunto de las pasiones en Hume está contenido en los modos en que se presentan la *pasión tranquila* y la *pasión violenta*⁵⁹. Y puesto que la primera comprende todos aquellos sentimientos contemplativos hacia la belleza o fealdad de una acción, una composición artística o un objeto externo, la segunda, por otro lado, está conformada por las afecciones más intensas como el amor y odio, tristeza, alegría, orgullo y humildad. Es esta última, en magnitud y vivacidad, la más impetuosa de las pasiones.

Que las impresiones de reflexión no estén estructuradas de tal manera en que se puedan discernir unas de otras, es solo una muestra incipiente del intrincado camino

⁵⁸ Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments...*, *op. cit.*, pp. 60-61. «Reason in Hume's narrowest sense is this discerner of "intelligible" relations of ideas. (...) "Reason" comes to cover both the "cogitative" and "sensitive" parts of our curious truth-seeking natures. It is reason in this larger sense that he later, in Book Two, says is and ought to be the slave of the passions.» Lo mismo se afirma en cuanto a la razón en Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila...*, *op. cit.*, p. 40.

⁵⁹ La razón por la que hemos decidido hasta ahora desentrañar estos dos conceptos fundamentales, es quizás la misma por la que el autor encontró, en su orden expositivo, un modo más provechoso de condensar lo dicho desde un inicio.

que conduce al problema de la moral en la filosofía de Hume. De modo que, la delimitación –si es que puede haber una clara– del campo del conocimiento con respecto al de la conducta moral, demanda cada vez más nuestra atención y, es en esta intención por problematizar la identidad personal que continuaremos con la exposición de todo aquello que, en términos de nuestro foco de interés, articula ambas partes del pensamiento del autor.

A diferencia de la transición causa-efecto en el conocimiento, lo que sucede con la pasión es que esta se realiza en aquello que la moviliza, es decir, en su causa y objeto. A esta doble relación o «ser de algo» le llamaremos «intencionalidad».⁶⁰ Situémoslo en las definiciones de conciencia con las que hemos trabajado desde un inicio: el «yo de asociaciones» que se aprecia en el Libro Primero, refiere solo a la conciencia en tanto que conjunto de ideas, es decir, el énfasis está en el modo en que éstas se organizan y específicamente, en su asociación. Pero no se dice nada del tipo de percepciones, o de lo que tienen en común entre ellas. Dicha particularidad de las percepciones parece no poder ser enunciada, o al menos no cuando lo intentamos desde la perspectiva de su organización en el flujo de la experiencia.

Sin embargo, en el «yo íntimo», es decir, en la definición del Libro Segundo, se subraya que las pasiones son de alguien –o dicho de otro modo, particularmente mías– y al darse dentro de una sucesión de cambios continuos que puede hacerlas variar en el orden de aparición y en su intensidad, siempre tienen en común el ser de alguien. Es así como al tratarse siempre de la misma persona –cuando tienen por objeto al yo– y, por tanto, en un intento por describir la identidad personal, podríamos suponer que esa propiedad de las pasiones es una «sustancia» o «sustrato» que se sostiene por sí mismo. Y es que, si algo ha de aparentar cierta

⁶⁰ Aunque para Husserl la intencionalidad tiene implicaciones que exceden nuestro tratamiento del término en este trabajo, es necesario restringir, al menos por ahora, el uso de la intencionalidad únicamente en tanto que «conciencia de algo». Ver en Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2018, p. 47.

noción de sustancia en las pasiones, es precisamente la intencionalidad, que remite siempre a la idea de uno mismo.

La sustancia aparente de la identidad

No obstante, para Hume, el carácter sustancial de la identidad es insostenible por dos razones. Para la primera, no hace falta más que volver a la base de las impresiones e ideas: al no haber impresión de la sustancia y tampoco de la identidad, se tiene solo un haz de percepciones en el que cada idea está íntimamente asociada con la otra. De hecho, el carácter sustancial de lo material y en todo caso, de la mente como unidad, son inviables, precisamente porque nada de la experiencia respalda dichas suposiciones⁶¹. Pero ¿qué hace que, a pesar de no tener una impresión de ella, la aparente indivisibilidad de la conciencia persista?

Si partimos del supuesto de que la sustancia es algo por sí misma, estaríamos asumiendo el riesgo de que toda percepción⁶² podría tomarse por sustancia, puesto que, mis percepciones son distinguibles unas de otras. Pero no es posible afirmar que sustancia y percepción sean lo mismo ya que, tenemos ideas de nuestras percepciones, mas no de la sustancia. La impresión solo se me presenta como algo concebible en tanto que conlleva una idea y dicha correspondencia supone la validación cognoscitiva de nuestra percepción de las cosas. No obstante, esto no quiere decir que, si se tiene una impresión de cada una de las ideas que asociadas conforman al yo, entonces el yo sea, de hecho, algo en sí mismo.

Ahora bien, está claro que, al no ser concebida como cualquier cosa extensa, la naturaleza de la conciencia o de la mente consiste, en todo caso, en ser inmaterial. Pero ¿de dónde surgen dichos supuestos sobre lo extenso y lo inmaterial, sino de una impresión a la que se le atribuyen tales características? No es posible tratar con

⁶¹ (T1, IV, 5, SB 232-233: NN 152-153/FD 331). «As every idea is deriv'd from a precedent impression, had we any idea of the substance of our minds, we must also have an impression of it; which is very difficult, if not impossible, to be conceiv'd. For how can an impression represent a substance, otherwise than by resembling it? And how can an impression resemble a substance, since, according to this philosophy, it is not a substance, and has none of the peculiar qualities or characteristics of a substance?»

⁶² O todo aquello que es concebible o pensable.

los objetos en tanto que extensos, si de estos no tenemos primero una percepción. Es decir que, tal y como sucede con la sucesión de mis percepciones en el tiempo: la idea de cuerpo extenso es algo que se les atribuye a las cosas y que se da por hecho en el pensamiento.⁶³

La segunda razón por la que es inviable la identidad como sustancia reside en que, dado que los contenidos de las pasiones no son siempre idénticos y el yo o la conciencia íntima consiste precisamente en lo contrario, es decir, en la variabilidad⁶⁴, entonces la afirmación de una identidad invariable supondría la anulación inmediata de la sucesión del yo en el tiempo. Hay que subrayar el punto en que radica la importancia de este problema: de no haber noción de tiempo, no es posible el cambio, y bajo esas circunstancias, ninguna de las dos definiciones de conciencia que se dan en el *Tratado* podrían sostenerse. En principio, porque las cualidades del haz de percepciones asociadas no se mostrarían cotermporalmente⁶⁵ o en un determinado momento a mi percepción, así como, a falta de un principio de ordenamiento temporal, tampoco se mantendría la sucesión de ideas.

⁶³ (TI, IV, 5, SB 235: NN 154/FD 334). «The first notion of space and extension is deriv'd solely from the senses of sight and feeling; nor is there any thing, but what is colour'd or tangible, that has parts dispos'd after such a manner, as to convey that idea.»

⁶⁴ Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume...*, *op. cit.*, pp. 499-500. «Bodies and selves, he [Hume] insists, are by their very nature both changeable and complex. Each, therefore, is a collection in the sense that in its successive moments it is variable, and that at any one moment it is manifold.»

⁶⁵ (TI, IV, 5, SB 237: NN 155/FD 336). Sirva el siguiente ejemplo para ilustrar aquello que tomamos por «cotermporalidad», mismo a lo que Félix Duque se refiere al hablar de cualidades «coexistentes» o «simultáneas en su manifestación a la mente». Las cualidades extensas y aquellas que no lo son, coinciden en que pueden ser percibidas de manera simultánea; por ejemplo, el gusto y el olfato por un lado, y por otro, el color y la tangibilidad de la misma cosa. Son estos últimos los que, al no ser extensos, dan cuenta de una particular intencionalidad. Hume se refiere con esta presencia simultánea de las cuatro cualidades de una misma cosa, a una relación entre lo observable y lo pensable. O dicho de otro modo: la relación entre lo extenso y lo inextenso en un mismo objeto. Aunque es una de las piedras angulares de este trabajo, el modo específico en que la cotermporalidad y en general, el problema persistente del tiempo en la filosofía de Hume, está implicado en las ideas de cuerpo y mente como «aspectos» de la identidad personal, es una inquietud que podría trabajarse en otro momento y tomar su propio curso en otra investigación. Entre los que han abordado dicho problema, destaca el trabajo de Donald L. M. Baxter en su texto *Hume's Difficulty. Time and Identity in the Treatise*.

Pensemos ahora en otra idea de sustancia, como lo es la de «cuerpo». Tanto ésta como la de «mente» son ideas de conjuntos: de ambas solo podemos enunciar sus partes o contenidos, mas no aquello que, en todo caso, les concede su aparente carácter de cosa, es decir, aquello que tendrían todos sus contenidos en común. De ello se sigue que, si esos contenidos son individualmente perceptibles y, por tanto, válidos cognoscitivamente, entonces cada uno de ellos tiene una impresión que resulta ser particularmente mía. No obstante, ¿cómo puede esta conciencia ser ininteligible y a la vez, dar cuenta de algo que es peculiarmente mío? Y más aún, ¿qué implica que, siendo la mente un asunto inconcebible, pueda yo cuestionarme acerca de dicha conciencia que es mía y no de otro? ¿Cómo es que puedo suponer no una, sino varias sustancias? En otras palabras, podemos atribuirle el carácter íntimo de la conciencia, por ahora, a la intencionalidad, pero sin que se afirme nada acerca de una sustancia en ello.

Hay que recalcar que la noción de sustancia que es «supuesta identidad» o, en otras palabras, que la identidad personal aparente ser sustancia, nos impone varias dificultades. Podemos ver cómo se entrelazan algunas de ellas en la siguiente cita, que tiene como punto de partida la causalidad⁶⁶:

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

⁶⁶ Esto se menciona de manera superficial en la primera parte de este trabajo, específicamente donde nos referimos a la memoria y a la sustancia, sin embargo, el que volvamos a encontrarnos con este problema al hablar de las pasiones, nos exige pensar nuevamente en la prioridad del Libro Segundo con respecto del Primero: las operaciones del entendimiento están sujetas a las impresiones de reflexión.

republic may not only change its members, but also its laws and constitutions; in like manner the same person may vary his character and disposition, as well as his impressions and ideas, without losing his identity. Whatever changes he endures, his several parts are still connected by the relation of causation. And in this view our identity with regard to the passions serves to corroborate that with regard to the imagination, by the making our distant perceptions influence each other, and by giving us a present concern for our past or future pains or pleasures.»⁶⁷

Si el principio de causalidad, en conjunto con el tiempo, la memoria y la imaginación cumplen la función de organizar las percepciones de acuerdo a lo que dictan las pasiones en su forma más violenta y desordenada, entonces todas las operaciones del entendimiento son útiles en tanto que obedecen a la intencionalidad de las pasiones, siempre que esta tenga por objeto algo de la misma conciencia; es decir que, en su reflexividad, se pregunte por el acontecer de las pasiones en la conciencia íntima.

Explicemos lo anterior en términos de los componentes de una república. Tal y como sucede en ella, las operaciones y contenidos de la mente pueden cambiar y reorganizarse a su conveniencia, permaneciendo siempre en la apariencia de un mismo conjunto. Así, las pasiones que tienen por objeto algo del yo, aunque puede variar con el tiempo, remiten a un mismo sujeto. Además, el cambio o variación en las percepciones no implica que la causalidad —o cualquier otra relación— deje de operar, sino que de hecho, de fondo continúa sosteniendo una apariencia de sustancia. De modo que esta noción de identidad es una que está sujeta a la causalidad, al tiempo, a la imaginación; pero sobretodo, a las pasiones y a la voluntad, en la medida en que es capaz de variar su carácter y disposición.⁶⁸

Otra de las dificultades que se presentan tras la noción de identidad siempre variable y que, a su vez, aparenta ser sustancia —aunque de hecho no podamos decir nada más allá de sus propios contenidos—es que, en su permanencia, la conciencia

⁶⁷ (TI, IV, 6, SB 261: NN 170/FD 367).

⁶⁸ Del asunto en particular de la voluntad hablaremos más adelante, en la medida en que el problema de la sustancia haya quedado lo suficientemente enunciado.

conlleve la posibilidad de que otras conciencias operen de un modo similar a ella. Asumimos como primera afirmación, que la sustancia es una suposición que nos facilita creer en la identidad personal. Ya que, de lo contrario, ¿qué otra noción podríamos suponer para aquello que sostiene al haz de percepciones? Y aunado a esto, que hay otros al igual que yo, que son sujetos de sus propias pasiones. Es decir, la supuesta sustancia también facilita la transición de mi identidad personal a la suposición de otras identidades. Y es que la aseveración de que otras identidades sean posibles ha de ser subsecuente a la presencia íntima de mi propia conciencia⁶⁹ ya que, ¿de qué otro modo se podría suponer tal cosa si no es a partir de cierta familiaridad con mi identidad o, dicho de otra forma, del yo que se piensa a sí mismo?

Tal parece que, las ideas de conciencia íntima, mente o yo, subsisten bajo una sustancia «ficticia», aunque habrá que aclarar algunos asuntos sobre dicha ficción de la identidad. Empecemos por afirmar que esta ficción bajo la que se justifica la idea de conciencia no es algo que se emplee para ocultar alguna pretensión de «realidad», hasta ahora desconocida o situada más allá de las impresiones que tenemos. Nuevamente, lo que a continuación y a lo largo de todo el trabajo hacemos, es describir a la conciencia en el modo en que se nos muestra.

Ahora bien, cuando mencionamos que la identidad es una ficción útil, nos referimos a su carácter inverificable y al mismo tiempo, infalsable. Y si a esto agregamos que la conciencia íntima —al igual que la imaginación, la memoria e incluso la temporalidad— son nociones que no se pueden más que suponer, puesto que cuando nos proponemos describirlas, ya están de hecho operando; entonces, al tematizar la conciencia o reflexionar sobre sí misma, su pensabilidad como impresión en general queda descartada. No hay modo de describirla sino por la vía de lo que

⁶⁹ La idea del self persistente y a la vez, variable, es eso que después permitirá asumir la «sustancialidad» de otras identidades similares. *Cfr.* Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments...*, *op. cit.*, p. 128. Por otro lado, el problema de la alteridad es otro asunto que, aunque también podría tomar su propia vía de investigación, es crucial para el presente trabajo y es por eso que se abordará con más detenimiento dentro del apartado sobre la simpatía.

creemos que nos remite a ella. No obstante, aún queda abierta la pregunta sobre ¿cómo es que algo puede aceptarse como ficticio e infalsable a la vez?

Lo ficticio, en este caso, recae en una idea que no está respaldada por una impresión. Y es así como la raíz de este trabajo⁷⁰ se expone con la ficción de la identidad personal: al no tratarse necesariamente de un autoengaño⁷¹ o de una muestra falsa de las percepciones —puesto que eso supondría alguna verdad de fondo—, lo que la ficción representa es un invento para fines prácticos de la experiencia. No es que la identidad se nos presente como una trampa, pero sí como una apariencia que no es propiamente una cosa o un contenido, de ahí que su descripción consista precisamente en poner de relieve el modo en que se presenta. Hay que mencionar antes de cualquier conclusión apresurada, que en adelante no se hará ningún tipo de afirmación o negación tajante acerca de la identidad, pues lo que se pretende es, sin más, continuar en la descripción misma. De lo contrario, ¿qué sentido tendría afirmar el carácter ficticio de la conciencia?

Ahora situémonos por un momento en la perspectiva del yo de asociaciones y afirmemos que ésta consiste sencillamente en un haz de percepciones, para intentar responder a la pregunta por la identidad personal. Esto implicaría, sin duda, dejar de lado la reflexividad de las impresiones, y por más que los contenidos-ideas de esas impresiones estén ordenados y asociados entre ellos, es preciso que para emitir un juicio o actuar a propósito de alguno, estos se hayan contemplado en tanto que son contenidos de algo, es decir, de mi percepción. Nuevamente, nuestra descripción de la conciencia se ve limitada si se lleva a cabo al margen de la intencionalidad:

⁷⁰ Una raíz que consideramos particularmente fenomenológica, por la descripción del modo en que las cosas se nos presentan en la percepción. «El ego mismo, en su concreción, es el tema universal de la descripción.» Ver en Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 53.

⁷¹ A esto agreguemos que las imprecisiones de Hume al referirse a la «ficción» complican el uso del término, siempre que la ficción implica una frontera entre lo que es y no es “real” o en este caso, lo que es o no es fácticamente posible.

This “republican self”, a system of discrete successive but organized and interdependent perceptions, is discerned by some self-contemplating self (...) But once this self-contemplating self turns its attention in its own contemplative activities and their usual features, their continuities, their constancies, their self-projections, a whole new set of data is available for the would-be accurate self-describer.⁷²

Con esto no queda duda alguna de que, en primer lugar, tanto la asociación entre los contenidos, como su reflexividad –en tanto que son algo que está ocurriendo o que ya ocurrió– tienen lugar en el mismo flujo temporal de la experiencia: en el acto de percibir las cosas ocurre también el de pensarse a sí mismo, y nunca sucede uno sin el otro. Y, en segundo lugar, en ese acto de pensarse a sí mismo, sucede que no se puede pensar nada al margen de eso, es decir, no hay nada pensable más allá del flujo de mis percepciones.

De tal modo que, si las impresiones de reflexión son, por un lado, percepciones sobre otras percepciones, algo de mi imaginación debe estar implicado en el ejercicio de la reflexividad. Es decir que, al ocurrir una impresión o en la reflexión de esta, persiste una autorreferencia ininterrumpida de la conciencia que a la vez es sustancia ficticia. En otras palabras, si en algo ha de ser constante la identidad es en su forma de remitir a sí misma⁷³, y si puedo saber algo de mí misma y de lo que me rodea, no es porque los objetos sean una extensión de mi conciencia, sino por el modo particular en que la reflexividad imprime mi percepción sobre las cosas:

I believe it may safely be establish'd for a general maxim, that no object is presented to the senses, nor image form'd in the fancy, but what is accompany'd with some emotion or movement of spirits proportion'd to it; and however custom may make us insensible of this sensation and cause us to confound it with the object or idea, 'twill be easy, by careful and exact experiments, to separate and distinguish them.⁷⁴

⁷² Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments...*, *op. cit.*, p. 126.

⁷³ *Ibidem*. p. 125. Lo que hay de inmutable en la mente, en el yo, es que la reflexividad de la impresión persiste. Y en eso el yo es constante, continuo, ininterrumpido.

⁷⁴ (T II, II, 8, SB 373: NN 240/FD 509).

Podríamos decir que aún cuando todos los seres humanos percibimos las cosas bajo las mismas condiciones de la experiencia, la configuración de los contenidos percibidos es particularmente distinta en la reflexividad de unos y otros; puesto que en cada conciencia íntima ocurre que, a medida en que los contenidos varían todo el tiempo, la identidad sigue siendo la misma. Así, el único cambio constatable es el de los contenidos de mi percepción. Y no es que la variación de contenidos resida en la idea del objeto, sino en la impresión –de reflexión– que la acompaña.

Sustancia-mente y sustancia-cuerpo

De cualquier modo, en nuestro interés por la descripción de aquello que dota de cierta particularidad a la impresión de reflexión, nos encontramos con otro elemento al comienzo de la última cita. Hume parece trazar una delgada línea entre el objeto que se presenta a los sentidos «object presented to the senses» y la imagen creada en la imaginación «image form'd in the fancy». En esos dos enunciados podríamos identificar, respectivamente, a la impresión y a la idea. Hay que recalcar que la distinción entre ambos enunciados podría asociarse, de manera anticipada, con una aseveración particularmente cartesiana acerca de la distinción entre materia y espíritu.⁷⁵

Abordaremos ahora la cuestión del primer enunciado desde la perspectiva dualista cartesiana. Hay percepción en el momento inmediato en que algo –sin importar qué sea eso– se presenta a los sentidos, así como también resulta innegable el papel del cuerpo como principio y fundamento de todo conocimiento. Sin embargo, ¿qué supuestos respaldan dichas afirmaciones? Es decir, ¿de qué es la idea del cuerpo? La respuesta más inmediata es una que da cuenta de nuestros sentidos, siendo estos los que me dan una noción más o menos clara de mi corporalidad. Podríamos afirmar también que el cuerpo es este organismo del que dispongo para tener noción de las cosas, y puesto que las cosas son extensas, mi cuerpo también lo es.

Nótese hasta ahora que, preguntarse por el cuerpo por sí solo es afirmar dos cosas a la vez. La primera es el cuerpo como idea-conjunto, ya que, del cuerpo puedo tener diversas percepciones, cada una de ellas distinta de la otra. Pero ¿cómo referir al cuerpo sin una idea de sustancia? Puesto que no hay impresión del cuerpo como un

⁷⁵ Este asunto se puede ver ampliamente en René Descartes, “Meditación segunda” en *Meditaciones metafísicas*, Alianza, Madrid, 2015, pp. 65-77. Por parte de Hume, no están claras las razones por las que divide ambos enunciados, salvo lo que suponemos como una alusión a la impresión y a la idea. De tal modo que, si se tratase de una perspectiva dualista intencionalmente adoptada, la asumiremos aquí mismo para abordar el asunto de la corporalidad.

todo, lo que se puede decir en función de él consiste en un cúmulo de percepciones que en mi reflexividad corresponden al conjunto-cuerpo. La segunda –y que llama especialmente nuestra atención– es la brecha entre el cuerpo y la mente, o entre materia y espíritu, de modo que el acto de percibir, bajo este supuesto, tendría que pasar primero por uno y luego por otro.

Volvamos a la perspectiva cartesiana: la conciencia piensa lo que soy y lo que es mío, con la claridad y distinción que el cuerpo no puede darme, y debe ser porque el cuerpo no es más que lugar donde ocurre la conciencia: lo que la idea de «cuerpo en sí» o sustancia-cuerpo parece mostrarnos, es una suerte de «lugar de algo», en todo caso, «lugar de mi mente» y no de otra cosa. Y es en la medida en que soy conciencia que piensa, que el cuerpo es perceptible, y por tanto, objeto de mi pensamiento. Tengo impresión e idea de un cuerpo que soy y que es, a la vez, objeto de mi propio pensamiento; pero es solo en la medida en que las pienso, que las cosas pueden ser posibles. Entonces, si el papel de la conciencia consiste en ser cosa que piensa, ¿qué es lo propio del cuerpo?

Consideremos dos cosas a partir de lo anterior. Por un lado, conciencia y cuerpo no se identifican, puesto que nada puede ser inmaterial y extenso a la vez. En segundo lugar, es evidente que a la idea del cuerpo se llega a partir de la pregunta por la conciencia, pues el cuerpo ya es aparente sustancia cuando se piensa. Ahora bien, esto quiere decir que si la idea del cuerpo como sustancia surge del cuestionamiento acerca de quién o qué es ese «yo» que se pregunta por sí mismo, es porque el primer camino que toma la pregunta por la conciencia es el de enunciar todo aquello en relación con lo que es «suyo»⁷⁶. No se olvide que, todo lo que es «de algo» es percepción de algo, de modo que, al afirmar cualquier idea de cuerpo en sí, no estamos sino sosteniendo el dualismo cartesiano en el que el cuerpo es externo al pensamiento.

⁷⁶ Cfr. Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments...*, *op. cit.*, pp. 135-136.

De modo que, si abandonamos por un momento la postura dualista, la idea de cuerpo no es muy lejana a lo que comenzó siendo la idea de mente o conciencia. Digámoslo del siguiente modo: el cuerpo como idea es posible en tanto que conclusión de la reflexividad. Nada por sí mismo me asegura que sea un “algo” más allá de las ideas que le corresponden: la de tacto, la de olfato —por mencionar algunas— y cualquier otra cosa que, aún sin estar presente, puedo referir a mis sentidos. Hasta este punto, nótese primero que, para tener cualquier idea de mi cuerpo recurro, por ejemplo, a la idea de una textura. Segundo, que las ideas con relación al cuerpo han de ser siempre de algo; en el caso del ejemplo anterior, el tacto no sería nada sin eso que se toca.

Es cierto que, tanto de la afirmación de conciencia íntima, como la del cuerpo, podemos suponer la cuestión de la identidad personal siempre que en ambas se presuponga una sustancia. Y bajo un mismo supuesto dualista con el que se asumen dichas afirmaciones, es la pensabilidad la que otorga la validez cognoscitiva de las cosas y la que seguramente posibilita —del mismo modo en que ocurre conmigo— que otros, tematizando los límites de su propia conciencia, puedan llegar a la misma conclusión.

Así que, si de la sustancia-cuerpo deducimos la relación materia-espíritu —puesto que la conciencia, sin los datos sensibles de la experiencia, no sería por sí misma— tampoco estaríamos dando cuenta de una correspondencia entre impresión e idea, sino que, nuevamente, el punto de partida sería una supuesta sustancia. Afirmar que la condición de posibilidad del pensamiento deriva del cuerpo, es a la vez asegurar una brecha entre las cosas mismas —que ocurren fuera de la mente— y las ideas. En otras palabras, sería admitir el carácter meramente mediador de la percepción, entre los objetos y la conciencia que los capta.

Es cierto que lo inmediatamente perceptible, ya sea de nosotros mismos o de otros, es el cuerpo. Si algo sé particularmente sobre mí y no de otro, es porque el cuerpo

supone el límite para mis sentidos. Pero ese límite es producto de la tematización, no es que la noción de cuerpo haya estado oculta, esperando a ser descubierta. Hablar de conciencia sin la idea de cuerpo es omitir, en todo caso, otro elemento ficticio en relación con la identidad, y es que no podemos negar que la relación del cuerpo con la sensación está explícita desde un inicio.⁷⁷ Cualquier otra atribución al cuerpo previa a la impresión es mera suposición, de modo que, al no haber correspondencia entre impresión e idea, de esa doble ficción –de conciencia íntima y de cuerpo– no es posible concluir una identidad personal.

⁷⁷ Entre las investigaciones que se han hecho sobre el cuerpo, destaca el trabajo de Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997.

III. Del falso conflicto a la articulación entre conocimiento y moral

Lo cogitativo y lo sensitivo

Hasta este punto, no podemos ignorar que asignarle un valor ontológico a la doble ficción nos implicaría negar todo argumento expuesto desde el inicio, del mismo modo en que resulta imposible desmontar dicha ficción, al menos desde una postura en la que toda idea cuente con el respaldo de una impresión. La ficción es lo que se manifiesta cuando nos preguntamos por el origen de la identidad y cada vez que intentamos asignarle un lugar, nos remitimos a la descripción de sus contenidos y de los modos indirectos en que se nos presenta.

A diferencia de las percepciones simples, las impresiones e ideas complejas han de estar siempre acompañadas de una pasión. No sucede que se deje de sentir o de actuar bajo la influencia de una pasión en ningún momento, pues la sensibilidad pasional es precisamente lo que no deja de ocurrir. Ya lo decíamos en un principio: sería absurdo afirmar que hay cosas que corresponden al sentir y otras al acto de pensar, puesto que, en el flujo de la experiencia, no podemos dar cuenta de uno y otro por separado. Lo que sí sucede es la pasión abrupta e indefinidamente en la conciencia.

Ahora bien, de cierto modo, toda la filosofía de Hume está implícita en el juego entre la pasión violenta y la pasión tranquila; y en concordancia con su idea de causalidad, no es que haya un punto fijo de inicio y un punto final en lo que toca a las pasiones, sino que en todo momento se trata del acontecer de las impresiones de reflexión. Es a partir del juego entre pasiones tranquilas y pasiones violentas, que resulta posible esbozar los elementos fundantes de la articulación entre el conocimiento y la moral en el pensamiento filosófico del autor. A continuación, explicaremos cómo se dan dichos elementos.

Hemos mencionado antes aquellas limitaciones que tiene la inferencia causal con respecto de las pasiones, asunto que no necesariamente implica que exista un conflicto entre éstas y la razón. Antes habría que definir aquello que tomamos por razón⁷⁸ en el pensamiento de Hume y eso es, el ejercicio meramente cogitativo y demostrativo cuyas inferencias causales identificamos con lo verdadero o, dicho en otras palabras, la demostración sistemática de las asociaciones de ideas, causas y efectos. No obstante, con la razón también nos referimos a su concepción más amplia, es decir, a la razón sensitiva que se confirma con los datos de la experiencia. En este sentido, el papel de la razón sí se distingue claramente del de la pasión: es decir que, dicha distinción entre razón y pasión puede darse solo en la medida en que éstas se piensan.

En cuanto al modo en que ambas se articulan, recurriremos a dos situaciones distintas en las que se ve involucrado el carácter racional de la imaginación.⁷⁹ Nótese cómo la primera apunta a la asociación de ideas en las pasiones:

Now I have observ'd, that those two faculties of the mind, the imagination and passions, assist each other in their operations when their propensities are similar, and when they act upon the same object. The mind has always a propensity to pass from a passion to any other related to it; and this propensity is forwarded when the

⁷⁸ El término «razón» en Hume posee, según Baier, dos connotaciones importantes. La primera con respecto a la inferencia causal y la segunda, más amplia que la anterior, como una búsqueda de conocimiento cuyo efecto natural es lo verdadero. Véanse ambos matices en las siguientes citas: «“Reason” for Hume is often restricted to the faculty of intellectual intuition and demonstration, that which can discern “intelligible” connections.» Por otro lado, la razón en su sentido más amplio «comes to cover both the “cogitative” and the “sensitive” parts of our curious truth-seeking natures. It is reason in this larger sense that he later, in Book Two, says is and ought to be the slave of the passions.» Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments...*, *op. cit.*, pp. 60 y 61.

⁷⁹ Con «carácter racional» nos referimos al primer conjunto de principios que Hume distingue en la imaginación, es decir, aquellos que refieren a las relaciones de causa y efecto y que, al ser irrenunciables en el conocimiento, se identifican con el proceder de la razón. A diferencia de otro conjunto de principios atribuidos a la fantasía (quizás de ahí el uso del término distinto al de imaginación), misma que es capaz de modificar a las ideas y, en ocasiones, convertirlas en impresiones. En ambos matices, nos encontramos con que la capacidad de modificación de los contenidos de la mente es una constante que sirve para dos fines distintos. El primero (imaginación) atiende a las ficciones bajo las que opera la mente y, el segundo (fantasía) para referirse a todo contenido irracional que la imaginación puede crear con plena libertad. La causalidad, en este caso, pertenece al primer orden. Véase en: *TI*, IV, 4, SB 225: NN 148/FD 322.

object of the one passion is related to that of the other. The two impulses concur with each other, and render the whole transition more smooth and easy. But if it shou'd happen, that while the relation of ideas, strictly speaking, continues the same, its influence, in causing a transition of the imagination, shou'd no longer take place, `tis evident its influence on the passions must also cease, as being dependent entirely on that transition. (...) This easy or difficult transition of the imagination operates upon the passions, and facilitates or retards their transition, which is a clear proof, that these two faculties of the passions and imagination are connected together, and that the relations of ideas have an influence upon the affections. Besides innumerable experiments that prove this, we here find, that even when the relation remains; if by any particular circumstance its usual effect upon the fancy in producing an association or transition of ideas, is prevented; its usual effect upon the passions, in conveying us from one to another, is in like manner prevented.⁸⁰

Hasta este punto, es posible observar que siempre que las pasiones se vean impulsadas por una asociación de ideas, la imaginación facilitará la transición de una a otra y, si bien dicha asociación debe estar presente para que el paso pueda darse, esto no implica que las pasiones permanezcan pasivas a la espera de la asociación para movilizarse. Son las pasiones mismas las que, en su intensidad y agitación, marcan la pauta para la asociación⁸¹ y no la imaginación o las ideas mismas, puesto que las impresiones son el recurso en función del cual la imaginación actúa.

Incluso en los casos en que la imaginación se ve afectada por alguna distorsión⁸², las inferencias causales y creencias derivadas de dicha distorsión serán lo que influya en el juicio –y en las pasiones en general– con la misma vivacidad, puesto que la distinción entre verdadero y falso no es un asunto que le concierna a las pasiones, sino a la razón. De tal modo que, las pasiones siempre guardarán relación con la razón en tanto que esta última tiende a plantear las circunstancias del campo

⁸⁰ (T II, II, 2, SB 340: NN 220-221/FD 468-470).

⁸¹ En otras palabras, es la pasión la que, al desplegarse en la imaginación, refuerza la relación de ideas: «These two principles of authority and sympathy influence almost all our opinions; but must have a peculiar influence, when we judge of our own worth and character. Such judgments are always attended with passion; and nothing tends more to disturb our understanding, and precipitate us into any opinions, however unreasonable, than their connexion with passion; which diffuses itself over the imagination, and gives an additional force to every related idea.» (T II, I, 11, SB 321: NN 209/FD 444).

⁸² (T I, III, 10, SB 123: NN 84/FD 195).

sobre el cual se va a actuar, mientras que la acción es un asunto que le corresponde a las pasiones.

Ahora bien, hasta este punto no se ha mostrado ningún tipo de oposición entre la razón y las pasiones puesto que, si esto fuera así, habría una constante lucha por parte de ambas para determinar la conducta humana. No obstante, cuando Hume afirma que «Abstract or demonstrative reasoning, therefore, never influences any of our actions, but only as it directs our judgment concerning causes and effects; which leads us to the second operation of the understanding»⁸³, no está más que subrayando la función demostrativa de la razón, que a menudo se confunde con la pasión tranquila.⁸⁴

Y es que la perspectiva desde la que todo desorden del alma es atribuido a las pasiones, propicia que la serenidad con la que una acción puede llevarse a cabo o incluso, la contemplación, se tomen constantemente por ejercicios de la razón. Pero la pasión tranquila jamás se ocupará de discernir entre verdad y falsedad, sino que, como toda pasión, tendrá su papel primordial en la determinación de la acción moral. En la siguiente cita puede apreciarse aquello que, además de ser constitutivo en la filosofía moral de Hume, responde a la preocupación por el dominio de las pasiones:

Men often act knowingly against their interest: For which reason the view of the greatest possible good does not always influence them. Men often counter-act a violent passion in prosecution of their interests and designs: `Tis not therefore the present uneasiness alone, which determines them. In general we may observe, that both these principles operate on the will; and where they are contrary, that either of them prevails, according to the general character or present disposition of the person. What we call strength of mind, implies the prevalence of the calm passions above the violent; tho' we may easily observe, there is no man so constantly possess'd of this virtue, as never on any occasion to yield to the sollicitations of passion and

⁸³ (T II, III, 3, SB 414: NN 266/FD 560).

⁸⁴ (T II, III, 4, SB 417: NN 268/FD 564). (...) Every action of the mind, which operates with the same calmness and tranquillity, is confounded with reason by all those, who judge of things from the first view and appearance. Now `tis certain, there are certain calm desires and tendencies, which, tho' they be real passions, produce little emotion in the mind, and are more known by their effects than by the immediate feeling or sensation.

desire. From these variations of temper proceeds the great difficulty of deciding concerning the actions and resolutions of men, where there is any contrariety of motives and passions.⁸⁵

El dominio de una pasión solo podrá llevarse a cabo por la imposición de otra pasión y no desde la razón⁸⁶ que, como ya explicamos anteriormente, opera únicamente mediante inferencias y principios de asociación. Está claro que la imposibilidad de producir voluntad, le confiere a la razón el papel de auxiliar a las pasiones y a la vez, es posible afirmar que la supuesta irracionalidad con la que una pasión actúa, solo puede ocurrir en dos casos: el primero de ellos, que la pasión esté fundada en un haber de objetos no validados por los criterios de la razón y, segundo, que los medios utilizados para fines de la pasión en cuestión, no sean los adecuados según la inferencia de causa y efecto. Es decir que, en todo caso, si la pasión es irracional es debido a los límites de la razón misma y si hay conflicto, éste sucede entre las pasiones.

No obstante, además de que el conflicto ocurre al interior de las pasiones, es decir, entre la pasión tranquila y la pasión violenta, lo anterior deja abierta una posibilidad de que cualquiera que así lo decida, pueda actuar en contra del que pareciera ser el más ferviente de sus deseos. Dicho de otro modo, que se decida llevar a cabo una acción por encima de otra que, en algunos casos está respaldada por una pasión violenta, es un asunto que se le confiere a la persistencia de la pasión tranquila o «strength of mind», en la que ésta no solo puede imponerse con igual o mayor vivacidad que una violenta, sino que también puede suplantarla. De esta imposición hay que destacar dos aspectos cruciales en la siguiente cita, señalados con corchetes:

What makes this whole affair more uncertain, is, that a calm passion may easily be chang'd into a violent one, [1] either by a change of temper, or of the circumstances and situation of the object, as by the borrowing of force from any attendant passion,

⁸⁵ (T II, III, 3, SB 418: NN 268/FD 565-566).

⁸⁶ (T II, III, 3, SB 415: NN 266/FD 560-561).

by custom, or by exciting the imagination. Upon the whole, this struggle of passion and of reason, as it is call'd, diversifies human life, and [2] makes men so different not only from each other, but also from themselves in different times. Philosophy can only account for a few of the greater and more sensible events of this war; but must leave all the smaller and more delicate revolutions, as dependent on principles too fine and minute for her comprehension.⁸⁷

El primer punto señala que para que sea la pasión tranquila aquella con mayor influencia en la conducta, las condiciones han de ser diversas, contingentes y por tanto, solamente enunciadas en el flujo de la experiencia. La imposición de una pasión tranquila –o lo que también sería una determinada fuerza de voluntad– sobre otra violenta, implica que la persona actuará, en algunos casos, en contra de aquello que quiere, pero siempre a favor de lo que desea más. El dominio de las propias pasiones solo podrá ejercerse desde la pasión tranquila y es esta misma la que, en su carácter contemplativo, concede la reflexión y el enjuiciamiento de las acciones cometidas.

El segundo aspecto –y este es medular para esta investigación– sugiere que el conflicto entre pasión tranquila y pasión violenta es el punto en que confluyen y toman sentido todas las propiedades de la mente, sin ningún tipo de distinción entre aquellas que corresponden al intelecto o a la acción; sino que, hasta este punto, podemos decir que todas se reúnen en un modo de operar cuya impredecibilidad es tal, que lo primero que les atribuimos es el «modo particular de ser» de alguien en el mundo. La identidad personal sería ese modo particular e irresoluto en que mis pasiones suceden y se confrontan, siendo ese carácter irresoluto el que en todo caso determina mi habitar en el mundo. De tal manera que, los contenidos de la mente o ideas, no podrían por sí solas –sino en el juego de las pasiones– decir algo al respecto de quién soy y de cómo me conduzco en el mundo.

⁸⁷ (T II, III, 9, SB 438: NN 280/FD 589-590).

Ahora bien, podríamos pensar que lo hemos dicho todo en cuanto a la identidad personal, pero ¿qué nos pueden decir de ella tanto la articulación entre razón y pasiones, como las acciones morales? Sirva esta pregunta para precisar que, a lo largo de este trabajo, hemos mantenido una descripción de lo que hemos llamado conciencia íntima, y es solo en su discusión con relación a las pasiones que podemos mantenernos en la cuestión personal de la identidad, ahora desde el carácter moral de las pasiones. Y es hasta que reconocemos que la decisión no está sujeta a las inferencias del conocimiento, que nos es posible dar cuenta de que la segunda definición de conciencia en el Libro Segundo, implica a la primera desde un inicio.

Lo anterior supone que, del mismo modo en que los límites de la razón conducen a la descripción de las pasiones, la determinación metódica de la conciencia como haz de percepciones nos lleva –por la vía de la conciencia íntima– al carácter moral de las pasiones. Si partimos de dichas afirmaciones, queda claro que el inicio de esta investigación consistió en describir el modo en que se organizan las percepciones, para luego tematizar aquellas ficciones que resultan útiles para la experiencia y por último, escudriñar aquello que tomamos por acción moral.

En síntesis, habría que afirmar que el papel crucial de la pasión –y de cierto modo, el de la identidad personal– consiste en posicionarse frente a algo, implicando ya la decisión misma.⁸⁸ Luego, las pasiones, al ser expresiones directas del carácter íntimo de mi conciencia y objetos de mi reflexión, terminan por manifestarse en la decisión, misma que no puede sino estar ocurriendo todo el tiempo en mi modo de habitar el mundo. Ante esta misma disposición para habitar el mundo resultan claras dos cosas: una, que en tanto que el conocimiento es útil para dicha habituación, desde el inicio del *Tratado*, la articulación entre el conocimiento y la moral está latente.

⁸⁸ Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila...*, *op. cit.*, p. 50. El autor señala que, para poder situar la decisión en la conclusión, esta tiene que estar ya implícita en las premisas, porque de lo contrario, al haber solo conocimiento, no sería posible decidir.

La segunda, que si habitar el mundo consiste en acciones concretas, ha de ser precisamente porque supone un modo particular –o personal– de actuar en un lugar donde otros también habitan y es en esta medida en que se ven implicadas mis relaciones de amistad y de consanguinidad. De tal manera que, si toda acción se gesta en la agitación de las pasiones, la inevitable socialización de dichas pasiones con respecto a otros, es también constituyente del campo en que se juega la identidad y ésta ha de ser de un carácter indudablemente moral. En los siguientes apartados veremos cómo es que la conducta y aquello que Hume define como simpatía, resultan decisivas para fines del presente texto.

Las impresiones de voluntad

Es importante no perder de vista algo de la relación entre los dos puntos anteriores: si quisiéramos situar la descripción de la identidad moral a la luz del marco contextual del *Tratado*, ya no se trataría de aquella primera alusión a un yo de asociaciones, solitario, que no puede dar cuenta de los otros que la conforman; del mismo modo en que, al preguntarse por lo que él mismo es, parece ignorar el carácter social de su naturaleza.⁸⁹ Para Hume, el yo que se piensa a sí mismo cartesianamente⁹⁰, se pone en entredicho cuando se encuentra con una pasión cuyo objeto es el otro y no él mismo, o bien, cuando la vivacidad de una impresión de reflexión es tal, que surge la necesidad de actuar conforme a ella⁹¹, volviéndose así una impresión de voluntad o un pathos.⁹²

Y no es que esta impresión de voluntad refiera a un tercer tipo de impresión, sino a aquello que, según Marzoa, depende del querer que cualquier pasión puede suscitar. Es decir, que «tiene que ver con decidir que algo se haga o no se haga, esto es, con *will* (“volición” o voluntad)”, que no es “facultad” alguna, sino simplemente la situación en materia de impresiones de cualquier tipo que acompaña a la determinación de la conducta.»⁹³ De tal modo que, en la realización de la pasión siempre ha de verse implicada la voluntad, misma que Hume define como impresión interna de la que estamos conscientes.⁹⁴ Esta última referencia a que toda acción surge de una

⁸⁹ Baier da cuenta de esto en la siguiente cita: «In Book Two the self is the “correlative” of all the things that belong to it, mental, physical, cultural, as the self of Book One was the correlative of its heap of perceptions.» Y también cuando menciona que: «One’s own view of others and their identities imposes another constraint on one’s own self-conception, if to avoid “absurdity” one must let one’s conception of other persons have a “line of communication” to one’s self-conception.» Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments...*, *op. cit.*, pp. 142-143.

⁹⁰ René Descartes, “Meditación segunda” en *Meditaciones metafísicas...*, *op. cit.*, pp. 65-77.

⁹¹ Estas dos situaciones son las mismas que se enuncian al inicio de este trabajo.

⁹² Con «pathos» nos referimos a un estado en el que se padece o se tiene la vivencia más nítida de la pasión, al grado de suscitar un movimiento en el juicio.

⁹³ Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila...*, *op. cit.*, p. 63.

⁹⁴ «When we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind.» (*T* II, III, 1, SB 399: NN 257/FD 541).

pasión, nos permite afirmar que, si en algo ha de expresarse la identidad personal, es precisamente en la impresión de voluntad.

Recordemos que este texto comienza por enunciar las dos situaciones en las que el yo se ve claramente involucrado: primero, al verse afectado por la pasión y, por otro lado, cuando la idea del «sí mismo» constituye el punto de partida para la simpatía y el reconocimiento de otros. Hemos explicado ya lo que concierne a la primera y, en adelante, nos dirigiremos al segundo punto que, en vínculo con el primero, nos permitirá entrelazar con más elementos la noción de «identidad personal» hasta aquí expuesta.

Ahora bien, sabemos que la posición del yo no siempre es la misma en todas las pasiones, sino que cambia en relación con su objeto. ¿Cuál es el caso, entonces, de las pasiones cuyo objeto son los otros? Podríamos pensar hasta este punto que la decisión –como expresión de la identidad personal– figura únicamente en lo que involucra a la conciencia íntima; no obstante, es bien sabido que la moral no se juega en un campo exclusivamente individual. El carácter de sociabilidad que, a partir de ahora tomaremos por «simpatía», no solo es condición de posibilidad para la decisión, sino también para el ejercicio imaginativo que caracteriza a la pasión tranquila.

Dicho en otras palabras, el haber de un «otro»⁹⁵ que es vital para la sociabilidad de las pasiones, a su vez afianza el carácter volitivo de las impresiones. Si bien la voluntad es el campo en que se juegan las pasiones y, por tanto, donde toda decisión tiene lugar, es indudable que los otros, en la medida en que comunican sus pasiones, configuran mi modo de habitar el mundo. De tal manera que, mis intereses y mis

⁹⁵ Marzoa habla de un otro general y del otro determinado. Es este último el que ha de tener una influencia directa en mis pasiones, es decir, que siempre se trata de un otro particular. *Cfr.* Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila...*, *op. cit.*, p. 81.

deseos no pueden sino estar puestos en el sentir común, dado que algo de mí está implícito en la pasión, al mismo tiempo en que algo del otro queda en ella.

El carácter social de las pasiones

Ahora bien, ¿en qué consiste la afirmación de otras conciencias similares a la mía, en tanto que se piensan a sí mismas y a su vez, a otros? ¿Cómo son los otros constitutivos de mi conciencia íntima? Podríamos partir del siguiente supuesto: si otras identidades son posibles, ha de ser subsecuente a la presencia íntima de mi propia conciencia⁹⁶, ya que, ¿de qué otro modo se podría suponer tal cosa si no es a partir de cierta familiaridad con mi identidad? Luego, el ejercicio de comparación en el que hay «otros» que, al igual que yo, son sujetos de sus propias pasiones, permite inferir que esas otras conciencias operan del mismo modo que la mía.

No obstante, para que la idea de otros sea posible, ha de subrayarse la articulación entre las dos definiciones de conciencia a lo largo del Libro Primero y el Libro Segundo del *Tratado*. El yo que se piensa —o la conciencia autorreferente— no puede permanecer por mucho tiempo ensimismada y tampoco resulta viable para describir en qué medida se relaciona con otros.⁹⁷ Con esto reiteramos lo que en otros apartados hemos ya afirmado: mientras que en el Libro Primero la pregunta por el yo gira en torno al «qué» de la conciencia, lo del Libro Segundo es un esfuerzo por mostrar al «quién» que se piensa en relación con los otros, es decir, la simpatía como elemento fundante de toda sociedad y, por otro lado, como reguladora de las pasiones.

Ahora bien, la simpatía no puede ser, en principio, sino mera idea de la pasión del otro. Dicho contenido, al ser idea que me formo respecto de otros, es a su vez una afección convertida en la impresión que ella misma representa, dando lugar a la

⁹⁶ La idea del *self* persistente y a la vez, variable, es eso que después permitirá asumir la «sustancialidad» de otras identidades similares. Cfr. Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments...*, *op. cit.*, p. 128.

⁹⁷ «We can form no wish, which has not a reference to society.» (*T II*, II, 5, SB 363: NN 234/FD 496-497).

pasión en mí.⁹⁸ Así, las pasiones poseen un carácter inevitablemente social en dos sentidos: primero, en tanto que se trata de un «sentir con» alguien más, siempre que aquello que es del otro se me presenta como algo en relación conmigo. Segundo, porque la pasión del otro no solo transita por mi propia conciencia al ser comunicada, sino que resuena en ella, de modo que, las pasiones que surgen de la relación con otros conllevan un efecto particular, a diferencia de aquellas que son solo mías.

When I see the effects of passion in the voice and gesture of any person, my mind immediately passes from these effects to their causes, and forms such a lively idea of the passion, as is presently converted into the passion itself. In like manner, when I perceive the causes of any emotion, my mind is convey'd to the effects, and is actuated with a like emotion. Were I present at any of the more terrible operations of surgery, 'tis certain, that even before it begun, the preparation of the instruments, the laying of the bandages in order, the heating of the irons, with all the signs of anxiety and concern in the patient and assistants, wou'd have a great effect upon my mind, and excite the strongest sentiments of pity and terror. No passion of another discovers itself immediately to the mind. We are only sensible of its causes or effects. From these we infer the passion: And consequently these give rise to our sympathy.⁹⁹

Asimismo, la simpatía es otro punto de confluencia entre el sistema del entendimiento y el de las pasiones, no solo porque en ella se aviva el carácter íntimo de la identidad que, como ya se dijo, está siempre latente; sino porque las operaciones de asociación, semejanza y causalidad aseguran la comunicación entre pasiones,¹⁰⁰ así como el ejercicio hipotético de imaginar cómo se siente una afección ajena. Del mismo modo en que sucede con el yo, de los otros no tenemos la experiencia directa e inmediata de la «impresión», pero en este último caso, la experiencia del otro ha de comenzar como un efecto y luego una idea lo suficientemente vívida. Luego, la intersubjetividad no puede sino ocurrir y hacerse

⁹⁸ «(...) The ideas of the affections of others are converted into the very impressions they represent, and that the passions arise in conformity to the images we form of them. (...) In sympathy there is an evident conversion of an idea into an impression. This conversion arises from the relation of objects to ourself. Ourself is always intimately present to us.» (T II, I, 11, SB 319-320: NN 208/FD 443).

⁹⁹ (T III, III, 1, SB 576: NN 368/FD 765-766).

¹⁰⁰ (T II, I, 11, SB 208: NN 443-444).

impresión sino en las pasiones, pues nada tiene mayor influencia en mis opiniones y acciones que aquello que se suscita en el sentir de la impresión con el otro.¹⁰¹

Con lo anterior queda claro que, por un lado, la simpatía no solo termina de afianzar el vínculo entre los asuntos de la razón y las pasiones, sino que también reafirma el punto en el que el yo y los otros confluyen. No obstante, ¿cómo se articula todo lo dicho con la identidad personal? Enunciemos, incipientemente, lo que figura como una primera conclusión, de la que nos ocuparemos propiamente más adelante: el carácter personal de la identidad que se imprime en cada acción moral es el hilo que entrelaza a la razón y las pasiones. Esto, a su vez, exagera la pregunta por la naturaleza humana; no la responde, ni la anula, sino que la inquieta y la despoja de toda determinación posible.

Por otra parte, difícilmente se podría sostener cualquier asociación entre mi yo y otro determinado, si no fuera por la idea de mi conciencia íntima siempre presente.¹⁰² Una vez más, aquella ficción del yo parece tener un papel significativo en lo que respecta a la simpatía y a la identidad personal: uno es con los otros, mas no a partir de que uno se piensa a sí mismo como ser social, sino que pensarse a sí mismo desde un inicio, ya implica pensarse con respecto a otros.¹⁰³ En otras palabras, lo propio de las pasiones simpatizantes es la incesante correspondencia entre ellas, unas resonando en otras y provocando, en cada movimiento, una nueva agitación.¹⁰⁴

No perdamos de vista que, lejos de reducirse a la conducta o a la acción individual, la relevancia de la simpatía radica en la medida en que construye aquello que

¹⁰¹ Aunque es cierto que en ella operan conjuntamente distintas cualidades del entendimiento y de la pasión, no por ello la simpatía ha de considerarse un tipo de pasión, sino una forma de experimentar la viveza de una impresión. Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume...*, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰² *Ibidem*, p. 172.

¹⁰³ (T II, II, 2, SB 340: NN 220-221/FD 469-470).

¹⁰⁴ En palabras de Hume: «In general we may remark, that the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each others emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinions may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees.» (T II, II, 5, SB 365: NN 236/FD 499).

llamamos «mundo». Así, en principio, toda conducta moral estará ligada a un interés general por lo social, de ahí el «sentiment of morals» del que surgirá toda virtud artificial como la justicia, pues esta tendrá la particularidad de interponerse en el camino que emprende la pasión individual. La autorregulación no puede sino provenir de la contemplación de las mismas pasiones puestas en común, de modo que la simpatía no es renuncia al egoísmo, ni suplantación de un deseo por otro, sino promesa de consecución constante de lo que se quiere¹⁰⁵, a saber, estado de deseo permanente. Dicho de otro modo, la virtud artificial no descarta que en toda experiencia se juegue de fondo un interés personal, de tal modo que, ni es posible concebir a los otros al margen de mis pasiones, ni la regulación de la conducta moral es mero altruismo desinteresado.

¹⁰⁵ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 39.

IV. La ficción de la identidad personal

El sujeto de la experiencia

Dentro de todo lo dicho en este trabajo, habrá quienes asuman que nuestra lectura sobre Hume y el problema de la identidad personal y de la mente en general, se plantean desde una perspectiva cuyo escepticismo es cuestionable, sencillamente porque no se ciñen únicamente a la definición de la «bundle theory». Esta teoría, respaldada por la asociación de ideas y la causalidad –mismas que constituyen las bases de la primera definición–, se toma como punto de partida para un recorrido hacia lo que será, en el pensamiento humeano, objeto de disputa en relación con su escepticismo. Expondré a continuación algunas precisiones derivadas de esta posible interpretación.

Cabe mencionar que el problema de la identidad personal en Hume a menudo se revisa desde la perspectiva de la «bundle theory», aquella en la que el autor se refiere a la mente como un haz de percepciones. Una aproximación como la de Galen Strawson, supondría en la bundle theory la noción de «sujeto de experiencia»,¹⁰⁶ asunto del que Hume no se ocupa propiamente y que, en todo caso, permanece irresoluto en nuestros cuestionamientos acerca del carácter personal de la identidad. Tratar de determinar el carácter de ser de algo o de alguien, es una cuestión a la que renunciamos desde un inicio. En otras palabras, de la pregunta por la identidad personal que abordamos a lo largo de este trabajo, no se extrae ninguna definición de «sujeto», puesto que la formulación de un «sujeto»

¹⁰⁶ La experiencia no es solo acerca del contenido, sino que implica necesariamente al sujeto que percibe. La experiencia ha de ser siempre experiencia de alguien en concreto. Ver en: «This (of course, and again) is the Experience/Experiencer thesis, the point that an experience that is come upon in this way is indeed an experience, i.e. an experiencing. Such an experience isn't just an experiential content type—it's not just an experiential content in any sense that allows that an experiential content can somehow concretely occur or be detected without an experiencer also existing and being detected. An experience, once again, is an experiencing, and to come across an experiencing is necessarily to come across an experiencer.» Galen Strawson, *The Subject of Experience*, Oxford University Press, Oxford, 2017, p. 263.

comprendería el mismo carácter ficticio del que hablamos con respecto a la identidad.

Ahora bien, si afirmáramos la validez de la pregunta por el sujeto de la experiencia, ello sin duda sucedería en el ejercicio de pensarse a uno mismo, dado que toda experiencia es tematizable en tanto que es de alguien. Sin embargo, pasar de ello a la afirmación de las particularidades de ese sujeto, terminaría por enfrascarnos nuevamente en una serie de percepciones que, en todo caso, comportan al conjunto S (donde S es sujeto) y cuyo elemento asociativo no es cognoscible. Tal parece que partimos de una suposición de un sujeto que se piensa, sí, pero ¿qué implicaciones tiene esto en la consistencia de nuestros argumentos? Los asuntos concernientes al sujeto han sido abordados en este trabajo desde una distinción crucial: la del sujeto solipsista que se piensa a sí mismo, al que identificamos con la primera definición y, por otro lado, al sujeto que admite las ficciones —desde luego, no verificables empíricamente— como modos de construir mundo. La noción de sujeto no puede sino deducirse de una experiencia o serie de experiencias en las que él mismo ya está inmerso.

La pregunta por la subjetividad, entonces, se manifiesta en este trabajo a partir de que enunciamos que el juego de las pasiones tiene un papel fundamental en el campo de la moral, y puesto que todo está sometido a dichas pasiones, parecería que lo propio del sujeto consiste en vivir para adecuarse a un mundo en el que ha de arreglárselas con sus pasiones y con las de otros. Ahora bien, es probable que esta imprecisión entre identidad personal y sujeto se dé a raíz de una falta de claridad en la aproximación terminológica. Y es que la identidad personal no se describe, en este trabajo, en términos de lo que contiene, sino de aquello para lo cual es útil. Si quisiéramos dar cuenta de lo primero, es decir, de los elementos que la componen, bastaría con afirmar que tanto P1, P2, P3... (donde P es Percepción),

confluyen en ella y que, por tanto, la constituyen.¹⁰⁷ No obstante, suponer que hay un sujeto es el punto de partida para la pregunta por el haber del mundo o bien, el haber de las pasiones y la utilidad de la ficción de identidad, de sujeto, de cuerpo y de todo aquello que nos es imposible definir más allá de sus elementos inmediatos a la experiencia. Partir de la ficción ha posibilitado la descripción de la identidad personal del modo en que parece mostrarse en la experiencia.

Ahora bien, Strawson señala que «The idea is that Hume abstracts away from the necessarily-subject-involving reality of the experience considered as a concrete whole, even when engaged in this specially focused act of investigative entry into his mental being, and somehow considers only the abstract content(-type) C”.»¹⁰⁸ Y, a la vez que:

As remarked, basic realism comes in two versions. According to the ‘strong’ version, which is also the most natural version, the objects are entirely distinct from our perceptions. Our perceptions are not only not the objects; they’re not even any part of what the existence of the objects consists in. ‘The objects’ simply names what our perceptions are perceptions of (relationally speaking). [Esto implica que en nuestra mente hay una copia fiel de los objetos tal cual son] According to a weaker and more puzzling version, ‘the objects’ are certainly not to be identified with our perceptions or their content (as in strict idealism [todo lo que hay son contenidos de percepciones]), because the existence of the objects essentially involves the existence of something more than our perceptions [puesto que existen independientemente de nosotros]; nevertheless our perceptions are part of what the existence of the objects consists in.¹⁰⁹

Esta es una discusión que, en principio, excede los confines de lo que podemos afirmar desde el pensamiento escéptico de Hume. Una perspectiva realista como la que se expone en la cita anterior admitiría que el sujeto de la experiencia, por ejemplo, exista independientemente de las percepciones. Eso, a su vez, le asignaría

¹⁰⁷ O lo que sería lo mismo: afirmar de una vez por todas que la identidad personal no es más que un haz de percepciones.

¹⁰⁸ Galen Strawson, *The Subject of Experience...*, *op. cit.*, p. 264. Coloco entre corchetes las ideas que establecen una relación directa entre las dos citas.

¹⁰⁹ Galen Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 53.

el carácter de objeto y la posibilidad de ser cognoscible. No obstante, desde la aproximación idealista en la que a menudo se ha considerado a Hume, lo mucho o poco que puede decirse de la experiencia es que ésta sucede con todas sus implicaciones, y aunque entre ellas puede suponerse tanto la noción de identidad permanente, como la de un sujeto particular que percibe, sigue siendo inviable que de los contenidos de las percepciones pueda derivarse cualquier sustancia, a saber, un «yo» unitario o un «sujeto», como propondría Strawson.

Reconocer la ficción en toda supuesta determinación de identidad personal es ya un primer límite para toda especulación que pueda derivarse de ella. Luego, siendo esa misma ficción una consecuencia a la que el yo llega cuando se examina a sí mismo y, habiendo asumido que de él no podrá afirmarse ninguna sustancia, estamos frente a un ejercicio que ha de hacerse solo en la descripción de cómo se presentan las percepciones, trátense de impresiones de sensación o de reflexión, aunque, son éstas últimas las que más nos interesan por su carácter contingente e incisivo para la conducta.

Partiendo del supuesto de que soy yo pensándome a mí misma siempre, pareciera que el sujeto como ficción se da por hecho como un contenido más de la mente. La ficción «sujeto», al producirse en el ejercicio de examinarse a sí mismo, es el supuesto haber de una sustancia a partir del haber de percepciones, y ello no puede sino derivar en la pregunta por el carácter personal de la identidad. Hasta aquí está claro que el yo se piensa recursivamente, es decir, se piensa a sí mismo para terminar preguntándose por sí mismo como sustancia; y en ello la pregunta se agota. No obstante, sabiendo que del sujeto no hay idea clara y distinta, ¿qué hay del modo de presentarse de mis contenidos, mis pasiones, mis circunstancias y sus contingencias? ¿Qué puede decirse de un yo que actúa dado lo contingente de su naturaleza y que aparece, a la vez, como el mismo en todo momento?

Con lo que Strawson sí parece estar de acuerdo es que el haz de percepciones como definición de conciencia tampoco se sostiene, puesto no hay idea que dé

cuenta de dicha asociación de percepciones que conforman al haz. Y es que cuando nos detenemos a pensar en ella, ya está dada. No obstante, ¿por cuál definición de mente nos hemos decantado en este trabajo? ¿Es acaso una que permanece innegablemente dentro de los límites de lo empíricamente justificable? ¿O es una que admite algún tipo de explicación metafísica? Dado que la pregunta por quién es el sujeto no se anula en este trabajo, ésta se formula a la luz de las limitaciones de las que el mismo Hume da cuenta en el Apéndice del Libro 1 y no desde la atribución de sustancia alguna. Desde luego que, con ello sigue siendo innegable lo oscuro que se torna el tema de la identidad personal desde la perspectiva empírica. Y es que, en este sentido, la obra de Hume no alcanza a contemplar y resarcir estas consecuencias en su totalidad. Lo que hace, de hecho, es evidenciarlas y desencadenar –entre otras reacciones– una disputa en torno a su principio de imaginación como fuente de toda ficción y, por tanto, de todo el sistema que da pie a pensar en la mente como unidad. Cabe preguntarnos hasta aquí si esta discusión tiene implicaciones en otras partes de la estructura del conocimiento para Hume o bien, ¿cómo es que otras facultades podrían verse comprometidas cuando se problematiza la cuestión de la identidad personal?

En síntesis, es posible señalar tres aspectos de este apartado. El primero, que cualquier intento de comprensión de la filosofía humeana al margen de las pasiones, puede significar una escisión en la propuesta filosófica del autor. Al ser las pasiones su inquietud central, una descripción de la identidad fuera de ellas resultaría en una discusión poco fructífera para los intereses humanos vitales como lo es el estudio de la mente. Esto nos lleva al segundo aspecto que, a propósito del estudio de la conciencia, mantiene algunos cuestionamientos: ¿Cuáles son las implicaciones ontológicas y epistemológicas de una ciencia cuyo objeto de estudio es la conciencia? Y, ¿qué tipo de conclusiones han de extraerse del estudio de la conciencia y de la conducta humana?

Aclaraciones

Un último punto tiene que ver con ciertas precisiones conceptuales que, desde la perspectiva de otros autores, ayudarían a continuar con la discusión de este trabajo. Partimos de un uso delimitado de algunas nociones cuya complejidad conceptual supuso, en varias ocasiones, un tratamiento más meticuloso. De estos asuntos, como lo es el problema de la imaginación, el tiempo y el cuerpo, he de decir lo siguiente: en cuanto a la imaginación, aunque está claro que la capacidad inventiva del ser humano procede de ella, su modo de operar parece cumplir una doble función, la de colocar el eslabón faltante en la asociación entre ideas y a la vez, de jugar con el orden y las cualidades de estas, siendo esta última aquello que comúnmente se identifica con la fantasía. No deja de ser, por ello, una interrogante que valdría la pena profundizar a la luz de futuras investigaciones.

En lo que respecta al tiempo y al cuerpo, en sus modos de operar similares a los de la ficción, ambos fueron objeto de discusión en este trabajo. En cuanto al primero, destacan algunos textos en los que el tratamiento de la identidad personal está intrínsecamente relacionado con el problema del tiempo,¹¹⁰ así como en la cuestión del cuerpo, cuyo abordaje fenomenológico hemos ya mencionado anteriormente. Al haber formulado diversas preguntas en torno a estas nociones, reconocemos que quedan pendientes como problemas derivados de nuestro interés primordial.

Ahora bien, ese interés primordial que nació de una primera inquietud filosófica y personal y luego, sin duda, de una curiosidad académica, ha trazado en este texto un camino que ahora es posibilidad para la interpretación de un problema particularmente intrincado en el pensamiento de Hume y en la filosofía moderna. Esto no implica, desde luego, que en contenido se haya dicho todo, así como tampoco suponemos un interés agotado. La inquietud de este trabajo también puede

¹¹⁰ Donald L. M. Baxter, *Hume's Difficulty, Time and Identity in the Treatise*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008.

traducirse en que quizás, si el asunto de la identidad personal quisiera mantenerse en la descripción fenomenológica, tendría que partir del modo en que el ser humano habita el mundo y no necesariamente desde lo que se considera o no cognoscible.

Conclusiones

Lo que a este apartado corresponde son las dos inquietudes que suspendimos anteriormente y que ahora recogemos en los siguientes cuestionamientos: ¿Qué puede decirse finalmente de la identidad personal, a la luz de las ideas expuestas en este trabajo? Y más aún, ¿cómo se vio afectada nuestra búsqueda inicial? Para lo primero, consideremos que si hay algo siempre presente cada vez que intentamos definir la identidad personal, es el carácter artificioso de la misma: de haz de percepciones a asociación de ideas, de asociación de ideas a reflexividad de la pasión, de reflexividad a carácter de la pasión, de carácter a impresión de voluntad y de voluntad a la condición de habitar con otros en la simpatía. Así esté presente en diversas formas de la experiencia, una de esas formas siempre dice algo a propósito de la otra y en todo ello, está de fondo la pregunta por la identidad personal de los tres libros del *Tratado*.

Ya hemos subrayado que la tematización del carácter personal de la identidad en este trabajo, no se da bajo un supuesto metafísico, sino de una suerte de persistencia empírica que intenta describir repetidamente el modo en que percibe a ese yo que se piensa a sí mismo. Más aún, situarse en los problemas del conocimiento que han llevado a la humanidad a interesarse en la naturaleza de su propia especie, ha de implicar que tomemos por constitutivo el papel de las ficciones que, para fines del pensamiento humeano, son meramente útiles. Pero esa utilidad no es fútil. De ahí las inquietudes con las que concluye este trabajo: ¿Qué hay, pues, en que la ficción se me muestre como aparente certeza cognoscitiva? ¿Qué implicaciones tienen dichas apariencias de certeza en mi modo de habitar el mundo? Nuestras inferencias se pintan de escepticismo al afirmar dos asuntos a la vez: primero, que el conocimiento válido es todo aquel que, de la idea, puede afirmar su impresión correspondiente; segundo, que para todo aquello que no es demostrable empíricamente, la imaginación misma se encarga de montar una ficción.

Esta forma de describir la identidad, como ya hemos dicho antes, es una lectura de frente a aquello que está lejos de ser demostrable. Que sean las pasiones el camino turbulento del que parte toda búsqueda, por lo menos en el pensamiento de Hume, no es fortuito, pues lo que la estructura de las pasiones sostiene es que la identidad no puede ser una. Ahora bien, admitamos que en lo anterior hay una cuestión, ya de por sí, lo suficientemente polémica en la filosofía de Hume, pues en repetidas ocasiones señalamos que la identidad personal es un artificio que, lejos de validar unos contenidos por encima de otros, opera con el carácter inherente de las impresiones de reflexión: el de construir mundo; en la medida en que se manifiesta en la contemplación de sí misma, en la voluntad y en la simpatía. La identidad personal, de este modo, se esconde en todos y cada uno de los ángulos de la condición humana. Es por ello que no puede ceñirse a los criterios de lo estrictamente cognoscitivo.

Ya lo hemos dicho antes: que dos percepciones estén unidas por asociación, no da cuenta del dinamismo característico de la naturaleza humana, sino de una circunstancia que se me presenta como ya dada y que, a la vez, conduce a preguntarse no solo por su disposición en la mente, sino por sus implicaciones en el ámbito de la conducta humana. De tal manera que, los límites del entendimiento han de apuntar siempre a las pasiones, siendo que en ellas se sostiene todo interés vital por conocer y habitar lo que se nos muestra como mundo.

Quizás en este punto nos es fácil admitir que las pasiones en la identidad no son algo meramente cognoscitivo. De ahí que la insistencia en la ya conocida disputa entre la pasión y la razón como determinantes de la conducta, ha de darse por concluida tan pronto como advertimos que el conflicto ocurre entre las mismas pasiones. No es que tenga que desdeñarse la función instrumental del conocimiento, sin embargo, la descripción de la condición humana comienza por las impresiones de reflexión, puesto que toda necesidad de habitar el mundo es actividad pasional antes que conocimiento. El dominio de sus decisiones le viene al hombre en la

medida en que se juega en sus pasiones y no cuando suponemos elegir por encima de ellas, bajo el uso de aquello a lo que denominamos razón. Nada que implique una decisión puede darse al margen de las pasiones.

Al mismo tiempo, si habitar el mundo –valorarlo distante y tranquilamente– supone la integración de las pasiones propias con las de otros, de ello no se sostiene ninguna pretensión de universalización, ni una suerte de convención social entre aquello que yo deseo y lo que el otro desea. El innegable conflicto en la integración de las simpatías es la pasión en su carácter inextinguible: por un lado, sucumbe a la pertenencia social y por otro, busca su satisfacción individual. De esa aparente contradicción no puede sino concluirse una capacidad de la pasión para extenderse en la artificialidad y facilitar el proceder operativo del conocimiento.

Por último, hemos llegado hasta aquí para preguntarnos, nuevamente, cómo es que la identidad personal, aún habiendo negado su carácter de «cosa», puede describirse fenomenológicamente. ¿Es acaso que el empirismo y la fenomenología comparten la inquietud de volver a la experiencia de las cosas mismas? Sí, por lo menos en la medida en que en la descripción de la identidad personal nunca se atrapa la cosa, sino que ésta continúa escapando incesantemente a toda intención teórica. Sin su carácter de ser algo, pareciera que lo propio de la identidad personal es atravesar todo sentir de la experiencia inadvertidamente; no asemejarse a ninguna cosa en particular, pero mostrar a un yo en todas y cada una de ellas. Lo mismo con la estructura paradójica del *Tratado*: una y otra afirmación sobre la naturaleza humana solo cobran sentido en la medida en que se comprende que todas las piezas coinciden en el principio fundante es la impresión.

No olvidemos que la razón por la que la mente puede verse mayormente afectada es por alguna impresión de reflexión. Y el entendimiento, en su afán de pensarlo todo, incluyendo a las pasiones, se encontró con que no puede hacerlo al margen de ellas. La identidad personal, entonces, difícilmente escapa del discurrir de una ficción

innegablemente útil para fines prácticos. Por ello, el desorden con el que se tiñen las pasiones exige a cualquiera que siga los pasos de Hume, repensar también dicho sistema del entendimiento con el que hoy ostentan los saberes de la subjetividad.

Y es que, si las ficciones no se limitan a la asociación de percepciones, tampoco se agotan en la determinación de la conducta, si consideramos que la moral para Hume es perpetua construcción de la identidad personal. La fuente de utilidad de la ficción, al ser un producto de la razón, será la operatividad con la que se puedan integrar las pasiones ahí donde persiste el conflicto entre ellas. La razón sujeta a las pasiones ha de ser adecuación constante, puesto que, si para moverse en el mundo hay que decidir, no cabe duda de que esto contempla también los parámetros racionales para medir a quienes figuran en contra de dichas invenciones.

Es decir que, al ser una tarea de la naturaleza inventiva el diseño del entorno sobre el cual actúan las pasiones y de las relaciones que han de establecerse entre las simpatías, no podría ignorarse la necesidad de crear también instrumentos correctivos, como bien diría Deleuze,¹¹¹ para aquellas pasiones que tomen caminos socialmente indeseables.¹¹² Esto implica, desde luego, que pensarse a sí mismo es un ejercicio epistemológico, pero sobre todo moral. Lo íntimamente presente siempre tiene los intereses del otro en consideración.

Por último, el asunto indefinido en el *Tratado* y la radicalización de la duda en el Apéndice del Libro 1, solo abren la posibilidad de abordarlo desde lo contingente y es ahí donde el problema es fecundo desde el pensamiento filosófico de Hume. Dicho de otro modo, la descripción fenomenológica de la conciencia reside en no dejar de reconocer que ese ejercicio permanece inacabado y que, sea cual sea el

¹¹¹ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad...*, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹¹² Desde luego que de ello se despliega el papel de la institución y de la justicia, ambos como medios para regular el ejercicio de lo pasional.

objeto de dicha descripción, lo que subyace es la sensación de un algo que no termina de decirse.

Tal parece, entonces, que no podemos sino teorizar sobre algo que no nos es dado en la experiencia. Es decir que, como «especie inventiva», nos aferramos a hacer teoría del artificio. Todo intento de desentrañar la interacción con otro, la posesión de una pasión, o el sentir en sus amplias posibilidades, no es algo que pueda hacerse ciegamente, ignorando el hecho de que somos creadores de las más sofisticadas ficciones; de ahí que toda cuestión profundamente humana ha de estar irremediablemente trabada en la complejidad de nuestras circunstancias siempre contingentes.

Bibliografía

- Baier, Annette, *A Progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
- Baxter, Donald L. M., *Hume's Difficulty, Time and Identity in the Treatise*, Routledge, Londres/Nueva York, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Alianza, Madrid, 2015.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition (Volume 1)*, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), Clarendon Press/Oxford University Press, New York/Oxford, 2007.
- Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 2015.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Félix Duque (tr./ed.), Tecnos, Madrid, 2013.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2018.
- Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Macmillan, Londres, 1941.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997.
- Strawson, Galen, *The Secret Connexion. Causation, Realism and David Hume*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Strawson, Galen, *The Subject of Experience*, Oxford University Press, Oxford, 2017.