

ABSTRACT

This paper concentrates on a key passage of Aristotle's *Physics* where the problem of the projectiles' movement is briefly discussed. This kind of objects seems to disregard the Aristotelian principle according to which "there must be contact between mover and moved". Interpretations by Alexander of Aphrodisias, Themistius, Simplicius and Philoponus are shortly presented and the author argues that when attributing a moving capacity to the means Aristotle continues to maintain the contact thesis. So he neither suggests nor anticipates the Philoponian thesis of the force implanted on the projectile.

EL YO COMO REPÚBLICA. IDENTIDAD PERSONAL Y BIEN PÚBLICO EN HUME

Pablo E. Pavesi

Una de las objeciones que ha debido enfrentar la teoría de la identidad personal propuesta por Hume en la sección I.4.6 del *Tratado de la Naturaleza Humana*, plantea que, una vez establecido que el yo es un "haz o colección de percepciones..." (T252),¹ no es posible dar cuenta del origen de nuestra creencia en la identidad personal sin suponer la existencia de un yo capaz de ser afectado por las relaciones de semejanza y causalidad que sus propias percepciones mantienen entre sí. Hume pretende eludir ese círculo recurriendo a atribuciones de identidad en tercera persona: "la identidad que atribuimos a la mente del hombre es solamente una identidad ficticia..." (T259); "(la identidad) es meramente una cualidad que atribuimos (a las diferentes percepciones)" (T 260). Pero la inconsistencia de la teoría se hace evidente cuando las atribuciones de identidad en tercera persona son traducidas a atribuciones en primera persona, de donde resulta que "la identidad que yo me atribuyo a mí mismo es solamente una identidad ficticia"; "la identidad es solamente una cualidad que atribuyo (a mis diferentes percepciones)..."² La objeción —en la cual los intérpretes han visto la razón del escepticismo que,

1. Hume, David: *Tratado de la Naturaleza Humana*, traducción de Felix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1977, citado en texto como T. El número de página entre paréntesis remite a la edición estándar de A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 2a. ed., 1978.

2. La objeción está formulada in extenso por Stroud, Barry: *Hume*, México, UNAM, 1986, pp. 190-191. Un análisis más fino de las atribuciones de identidad en tercera persona que Hume propone en T260 permite una formulación más sofisticada de aquella objeción, que utilizaremos más adelante y que nos conviene resumir. Las atribuciones de identidad en tercera persona exigen considerar por lo menos cuatro percepciones. Dos de ellas corresponden al sujeto observado: p1s, que es una percepción pasada, y p2s, que es una imagen de pls dada por la memoria. El observador tiene a su vez otras dos percepciones, a saber,

con respecto a la identidad personal, Hume declara en el "Apéndice" al *Tratado* (T636)—³ permite ser formulada de otro modo: dada la totalidad de las percepciones posibles, cómo establecer, sin suponer un yo constituido y diferente de otros, el conjunto continuo de mis percepciones?^{3a} Brevemente, las relaciones naturales son incapaces de dar cuenta por sí solas del origen de la propiedad de las percepciones.⁴

Intentaremos probar en este trabajo que el texto del *Tratado* ofrece una solución al problema, centrando nuestra atención en un párrafo que, hasta donde sabemos, no ha sido tomado en consideración por los intérpretes, y en el cual Hume compara la mente humana con una re-

plo, que es su recuerdo de la percepción pasada p1s, y p2o, que es la percepción que tiene de p2s. La atribución de identidad dada por el observador resulta de su conciencia (awareness) de la semejanza entre p1s y p2s. Los problemas que surgen de extender este modelo a las autoatribuciones de identidad son dos. Primero, cómo diferenciar p2s de p2o, esto es, la percepción presente que el sujeto tiene de la percepción pasada p1s y la percepción presente que el observador —en este caso, el mismo sujeto— tiene de ellas? Para que p2o tenga por objeto exclusivo la percepción p2s, ambas deben ser específicamente idénticas, sólo diferentes en número, y la diferencia numérica no es suficiente para distinguir dos percepciones entre sí. El mismo problema se presenta respecto a p2s —el recuerdo que el sujeto tiene de una percepción pasada p1s—. Este análisis del modelo de atribución en tercera persona se lee en Bricke, John: "Hume on Self Identity, Memory and Causality", en Morice, G.P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977, pp. 167-174, y luego en *Hume's Philosophy of Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 85ss.

3. Véase por ejemplo McIntyre, Jane: "Is Hume Self Consistent?", en Norton, D.F.; Capaldi, N.; Robison, W.B.(eds): *Mc Gill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1979, pp. 82-83, quien verifica cierto consenso entre los comentaristas al respecto. Recientemente, Wayne Waxman plantea el mismo problema: dado que el sistema de mis percepciones está unido entre sí por relaciones de causa y efecto, "quién o qué observa esas percepciones y hace esas conexiones?" Waxman sugiere una única salida, que sería la de Hume, y debe ser la de sus comentaristas: el silencio. "Hume Quandary Concerning Personal Identity", *Hume Studies*, 17, 1992, p. 240.

3a. Barry Stroud, op. cit, pp. 203-204 nota.

4. Según esto, el problema que lleva a Hume al escepticismo reside en "...la dificultad de dar cuenta de la necesaria propiedad (ownership) de las percepciones...". Pears, David: "Hume on Personal Identity", *Hume Studies*, 19, 1993, p. 290.

pública.⁵ Debemos decir enseguida que esta comparación de ningún modo puede ser entendida como ilustración de las relaciones causales entre percepciones. Los miembros de una sociedad civil no unen sus respectivos intereses por relaciones de causalidad, sino por simpatía a una entidad artificial, el bien público, a través de la cual dichos intereses encuentran satisfacción indirecta. Para tomar seriamente esta comparación deberemos examinar pues la noción de simpatía, en sus dos aspectos: primero, como "principio vivificante de todas las pasiones" (T363); segundo, como "fuente principal de las distinciones morales" (T618). Enseguida después desarrollaremos los dos puntos principales de nuestra tesis, estos son: primero, que la comparación del yo con una república viene a instaurar una nueva noción de identidad, que puede ser atribuida legítimamente a objetos compuestos y variables, sin por ello otorgarles una existencia separada e independiente de las partes que lo componen. Segundo, esta comparación viene a decir que sólo por la invención de una regla se instituye la propiedad de todos los objetos, tanto de las percepciones como de los bienes.

Dado que la solución que sugerimos compromete no sólo a la teoría del entendimiento sino a la totalidad del *Tratado*, deberemos enfrentar un segundo grupo de problemas, este es, el que surge de la diferencia, aparentemente insalvable, que, con respecto a la identidad personal, mantienen el libro del entendimiento y el libro de las pasiones. Según éste, es evidente que la idea de nuestro propio yo está siempre presente en nuestra mente (T 317); según aquél, no existe tal idea (T 252). Más aún, podría afirmarse que Hume considera evidente, en el segundo libro, la misma tesis que, atribuida a "algunos filósofos" (T 251), el primero refuta.⁶ Un conjunto de investigaciones ha examinado recientemente

5. "A este respecto no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado (commonwealth) en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad (T261).

6. "Es evidente —escribe Hume en la sección 2.1.11 del *Tratado*— que la idea o más bien la impresión que tenemos de nosotros mismos nos está siempre presente y que nuestra conciencia nos proporciona una percepción tan viva de

la idea de yo en relación a la teoría de las pasiones indirectas.⁷ Los comentaristas coinciden en general en entender aquella diferencia a la luz de la distinción explícita que Hume establece entre dos teorías de la identidad personal, que la consideran, la una, según “nuestro pensamiento o imaginación”, la otra, según “nuestras pasiones o el interés que nos tomamos por nosotros mismos” (T 253). Esta línea de investigación, sin embargo, ha sido recientemente objeto de críticas, a nuestro parecer bien fundadas, que pueden resumirse en dos puntos. Primero, la teoría de las pasiones no puede dar cuenta del origen de nuestra creencia en la identidad personal ya que depende necesariamente de la existencia de sujetos que se conocen ellos mismos como individuos entre otros individuos; segundo, el examen de las pasiones indirectas no otorga un criterio de individuación que permita distinguir nuestro yo de otros.⁸ Este trabajo querría mostrar que la comparación con una república

nuestra propia persona, que es imposible que haya nada más evidente a este respecto” (T317). Es difícil no reconocer aquí la primera de las afirmaciones que el libro del entendimiento atribuía a “algunos filósofos”, y que son “contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado” (T251).

7. Nos referimos a McIntyre, Jane: “Personal Identity and the Passions” *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989, pp. 545-557; Henderson, Robert: “Personal Identity and the Indirect Passions”, *Hume Studies*, 16, 1990, pp. 33-44; Chazan, Pauline: “Pride, Virtue and Self Hood. A Reconstruction of Hume”, *Canadian Journal of Philosophy*, 22, 1992, pp. 45-64, y sobre todo, a Baier Anette: *A progress of sentiments. Reflecons on Hume's Treatise*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Debemos mencionar también el minucioso estudio de Brahami, Frédéric: “Sympathie et individualité dans la philosophie politique de David Hume”, *Revue Philosophique*, 1992, 2, pp. 201-227. Hay que decir que Anette Baier es sensible a la metáfora que hace del yo una república, pero sigue considerando que la cualidad común que la permite es la relación de causalidad entre las partes, percepciones o ciudadanos (pp. 126-127). Por otra parte, Baier afirma que la metáfora permite considerar la república como una substancia, otorgándole a esta noción un sentido que Hume nunca le otorga, este es, el de “complejo continuo cuya esencia reside en su principio de unión” (p. 128). Esto subvierte, si no aniquila, el sentido de la comparación, que tal como sugerimos más abajo, es justamente el de describir una entidad no substancial, que es idéntica en el tiempo, a la vez que no existe separadamente de sus partes.

8. Penelhum, Terence: “The Self of Book 1 and the Selves of Book 2”, *Hume Studies*, 18, 1992, pp. 281-291.

ca permite superar ambas objeciones al ubicar, tal como exige la “Advertencia” al *Tratado*, ambos libros en una misma “cadena completa de razonamientos” (Txvi), en la que la teoría de las pasiones indirectas viene a “confirmar” lo dicho respecto al entendimiento (T261;T319;T320). La distinción entre el yo de las pasiones y el yo del entendimiento no será pues considerada como una distinción entre dos teorías sino entre dos momentos de una misma teoría política de la identidad personal.

I

La simpatía es el “alma o principio vivificante de todas las pasiones” (T363) y puede ser definida según distintos grados de generalidad. Desde el punto de vista más general, es un “deseo de compañía” que lleva a agruparse a todas las criaturas que no se devoran unas a otras, aunque no se propongan con ello alcanzar ventaja alguna (T363). Más acotadamente, es la capacidad por la cual percibimos –ya sea por la conversación o por el gesto– los signos exteriores de las inclinaciones y los sentimientos de los demás (T317). Pero aquello que caracteriza la simpatía no reside tan sólo en la capacidad de concebir claramente las afecciones de terceras personas, sino en sentir nosotros mismos esas afecciones. Por simpatía, la idea *dps* que un observador tiene de la pasión de un sujeto *ps*, se concibe con tal fuerza y vivacidad que se convierte en la impresión que representa, dando lugar a una pasión en el observador *po*, idéntica a la pasión original *ps* (T317). Esta fuerza y vivacidad de concepción le es transmitida a la idea *dps* por su asociación con la idea fuerte y vivaz que tenemos de nuestro propio yo. Luego, la simpatía se verá facilitada si, además de la semejanza natural de nuestra naturaleza, existe una “peculiar similitud” entre el sujeto y nuestra forma de ser, país, lenguaje etc., en tanto más fácil será para la imaginación llevar a la idea relacionada la vivacidad con que concebimos la idea de nuestra propia persona (T318).

Quisiéramos destacar que es justamente por el conjunto de esas similitudes que la idea de una afección se convierte en una afección mía. Puede decirse que la simpatía se despliega en tres universos concéntricos, definidos por tres grados de semejanza. El más amplio es el de todas las criaturas humanas: “nos es imposible advertir en los demás una pasión o principio cuyo paralelo no encontremos en nosotros mismos” (T318-9). Este universo de semejantes se restringe por la semejanzas de país, lenguaje, forma de ser, que ligan a los miembros de una misma

nación. Las relaciones de causalidad, junto a las de contigüidad, tienen un papel subordinado y refuerzan la semejanza entre los miembros de las sociedades más pequeñas, ligados entre sí por relaciones de consanguinidad –que es una especie de causalidad–, y el trato asiduo (T318).

Dicho esto se objetará inmediatamente que el examen de las pasiones indirectas no viene sino a repetir el círculo que viciaba la teoría de la identidad personal desde el libro del entendimiento. La noción de simpatía da cuenta de la propiedad de las percepciones por recurso a las relaciones con otras personas, a las que a su vez no puede definir más que como el conjunto de mis semejantes. Según esto, el yo, propio y ajeno, es resultado y a la vez condición de la simpatía. De nuevo, puede preguntarse: cómo diferenciar *ps* de *po*? Tomadas aisladamente, la diferencia entre ellas es exclusivamente numérica; podrían pues pertenecer a la misma persona. Esto, podemos responder, es cierto. La objeción, en efecto, enuncia el que creemos es el núcleo de la noción de simpatía y punto inicial de la teoría humeana de la identidad personal, este es, no hay diferencia entre *ps* y *po*, o desde un punto de vista más general: los grados de semejanza entre las personas marcan grados de (in)diferenciación entre sus percepciones.⁹ Hume da cuenta de esta indiferenciación inicial a través de una metáfora recurrente, según la cual “las mentes de los hombres son espejos unas de otras...”, porque cada una de ellas “refleja las emociones de las demás” (T 365). Hay pues una verdadera “irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones, (que) puede ser en muchas ocasiones reverberada e ir decayendo por grados imperceptibles” (T365). Brevemente, la diferencia entre *ps* y *po* es exclusivamente numérica, tal como es numérica la diferencia entre una imagen y su objeto o entre una haz de luz y su reflejo. La noción de simpatía, en fin, es circular porque viene a describir un fenómeno especular.

Cabe insistir en esa metáfora.¹⁰ Aprovechemos un ejemplo que brin-

9. Debe recordarse que la semejanza es la única relación posible entre impresiones (T283). Queda claro, por otra parte, que la semejanza es una relación tan contingente como cualquier otra, pero, a diferencia de la causalidad, es una relación intrínseca, esto es, que depende sólo de los dos objetos relacionados y de ningún otro. Cfr. Loeb, Louis: “Causation, Extrinsic Relations, and Hume Seconds Thoughts about Personal Identity”, *Hume Studies*, 18, 1992, pp. 219-231.

10. Cabe recordar que no es esta la única metáfora que la simpatía permite. Hume describe la semejanza como aquella relación que aporta el material infla-

da el mismo Hume, y que compete al orgullo y la humildad, pasiones indirectas cuyo objeto es el yo. Puedo por simpatía sentir placer ante el orgullo con que un anfitrión amigable me muestra su casa. Ese placer es causado exclusivamente por el beneficio ajeno; no tiene relación alguna con mi interés o con la belleza de la casa y sus ornamentos (T364). El sentimiento agradable que me embarga, “reflejándose una vez más” (T365), será percibido a su vez por mi anfitrión, quien gozará a su vez de una satisfacción derivada, la vanidad, “tercer reflejo” del placer original que la posesión de la casa brinda a su dueño. Pero después de éste “resulta ya difícil distinguir entre imágenes y reflexiones, en razón de su vaguedad y confusión” (T365). Hume hace aún más explícita esta indistinción cuando afirma que la causa del orgullo y la humildad –pasiones cuyo objeto es el yo–, reside no sólo en sujetos estrechamente relacionados con la idea de nuestra propia persona, sino también en aquellos “que forman parte de nosotros mismos” (T285). Cómo podremos entonces distinguir en este caso la imagen de su reflejo, la causa de la pasión de su objeto, mi pasión de la pasión de otro?

Pero un mismo objeto puede reflejarse de muchas maneras, por ejemplo, por una inversión de su imagen. Cuando una persona despierta mi indignación al contrariarme, es porque siento un grado de simpatía hacia ella (T593). Sucede que los sentimientos del otro ya no se asemejan a los míos –ya no se hacen eco de ellos– e introducen en nuestra conversación una región de opacidad, una idea que no me refleja –pero que, ay, refleja las opiniones de un tercero a quien yo bien conozco–. La simpatía se manifiesta entonces bajo la apariencia de su contrario. Existe además un principio de la naturaleza humana, la comparación, que da origen a la envidia y a la malicia, que opera en forma contraria a la simpatía. La comparación no es la inversión de una imagen sino de las reglas de reflexión: por ella “un objeto nos hace siempre obtener del otro con el que es comparado, una sensación opuesta a la derivada de este mismo objeto cuando es examinado directa e inmediatamente” (T594). Pues bien, esta inversión de las pasiones sólo puede ser entendida por recurso a “la parte metafísica de la óptica” (T374), llamada a ex-

mable y a la simpatía como la chispa que enciende el fuego (T354). Caben también metáforas acústicas: “Del mismo modo que cuando se pulsan por igual las cuerdas de un instrumento, el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones...” (T576).

plicar porqué la imagen o idea de un mismo objeto, que ocupa la misma extensión en la retina y en el cerebro, aumenta o disminuye de tamaño cuando "la vista o la imaginación" lo comparan con otros (372 y ss.). Vale lo mismo para el orgullo y la humildad, en el caso en que estas pasiones surjan de la buena reputación o el descrédito. Las alabanzas son fuente de orgullo sólo en el caso en que haya coincidencia entre dos imágenes y "una persona se contemplase a sí misma desde igual perspectiva (in the same light) en la que aparece ante su admirador" (T320). La conclusión es ésta: el origen de la propiedad de mis afectos —y en general, de las opiniones y creencias que hacen a mi temperamento— debe formularse como una óptica, según la cual mis pasiones no son más que el reflejo de las pasiones percibidas en mis parientes, en mis pares, en mis compatriotas. "Odio, resentimiento, estima, amor, coraje, júbilo y melancolía; siento todas estas pasiones más por la comunicación que por mi propio y natural temperamento o disposición" (T317, mi traducción). Luego, sólo son más las pasiones de las que me apropro, y mis semejantes no son más que las pasiones que me muestran. La simpatía es pues un principio que nos pone "fuera de nosotros mismos" (579). Pero esto no porque salgamos del ámbito nuestra privacidad para comunicarnos con otros, sino porque en la simpatía, "nuestro yo, considerado independientemente de la percepción de cualquier otro objeto, no es en realidad nada" (T340).

Queda claro que esta teoría solo afirma hasta aquí que la percepción de la pasión de mis semejantes es condición para que una afección devenga mi afección, pero aún no nos da un criterio que permita establecer una diferencia específica entre una y otra. Para ello, deberemos recurrir al tercer libro del *Tratado*, que considera la simpatía como "la fuente principal de las distinciones morales" (T618). Ahora bien, el verdadero sentimiento moral se manifiesta sólo cuando "un carácter o acción es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular" (T472), pero con referencia a un nuevo objeto, el bien público "que nos sería indiferente si la simpatía no nos hiciera interesarnos por él" (T618). La simpatía por lo tanto dirige nuestras pasiones hacia objetos hasta aquí excluyentes, ya que es al mismo tiempo la fuente de nuestro interés por nosotros mismos —y nuestros amigos más cercanos— y de nuestro interés por el bien público. Es la simpatía, entonces, el vehículo que conducirá de las obligaciones naturales a las civiles, del libro segundo al libro tercero del *Tratado*.

II

Esta nueva condición de la simpatía —fuente de nuestro interés en el bien de la sociedad— no deja de ser problemática: ella era hasta aquí casi tan extraña al bien público como el egoísmo. Ciertamente es que la simpatía es fuente de las obligaciones naturales que nos vinculan a nuestros semejantes más cercanos. El burgués no es egoísta —pasa la mayor parte de su vida trabajando para su esposa e hijos—, pero es parcial. Nuestras "ideas naturales y no cultivadas de la moralidad" —escribe Hume— confieren "fuerza e influencia adicionales a la parcialidad de nuestras pasiones" (T 489). Es por esto que la avidez de adquirir bienes para nosotros y nuestros semejantes más cercanos "resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad" (T492). Cómo entender, entonces, el paso que va del reducidísimo número de obligaciones naturales al vasto campo de obligaciones que me vinculan a la sociedad civil —y que comprenden el respeto por las reglas de justicia, la obediencia a la autoridad, a las leyes civiles, a las normas de la modestia y la cortesía (T577)— si queda claro que en ambos casos la fuente de la obligación es la misma? Por otra parte, debe agregarse a la parcialidad de las pasiones —que es un factor naturalmente contrario a la unión entre los hombres— un factor circunstancial e igualmente contrario a dicha unión, este es, la evidente escasez de los bienes y la inestabilidad de su posesión (T488). Pues bien, el remedio a ambos inconvenientes resulta de un "artificio" (T489), que tiene su origen en el carácter esencialmente inventivo de la naturaleza humana (T484) y que consiste en "conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte" (T489). Hay que aclarar enseguida que el artificio no viene a inventar nada que antes no estuviera. La propiedad, que deriva de la posesión primera, "no es ninguna cosa real existente en los objetos" (T509). La regla de la estabilidad de la posesión no se erige entonces contra el propio interés —de ser así nunca hubiera sido establecida—, más bien lo satisface indirectamente, "alterando su dirección" (T492) e imponiéndole un recorrido: un hombre ama más a sus hijos que a sus sobrinos, a éstos más que a sus primos y a sus primos más que a los extraños y cualquier alteración de ese orden se expone a censura y desaprobación. Queda claro finalmente, que la regla es artificial, pero no arbitraria (T484). Las obligaciones que inaugura son tan regulares como aquellas que se derivan de nuestras pasiones más

constantes: "...cuando una pasión es obvia y absolutamente necesaria, puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión" (T484).¹¹

Luego, la comparación de la mente humana con una república viene a decir esto: nuestra creencia en la identidad personal no resulta de la ficción de una realidad substancial, sino de la invención de una realidad artificial. El yo, al igual que el bien público, no es un principio originario de la naturaleza humana, pero deriva necesariamente de esos principios. Esta comparación, en fin, afirma que sólo por la invención de una regla se instituye la propiedad de todos los objetos, tanto de las percepciones como de los bienes.

Nos detendremos en el segundo punto. Quisiéramos mostrar que la diferencia entre el segundo y el tercer libro del *Tratado* es la que existe entre la posesión y la propiedad de nuestras percepciones. La posesión es una situación de hecho: "Poseemos una cosa –escribe Hume– cuando nos hallamos en tal situación con respecto a ella, que está en nuestro poder el utilizarla" (T506). La propiedad, por su parte, no es más que la posesión ejercida durante un largo período de tiempo, de lo que se sigue que "no es ninguna cosa real en los objetos, sino algo que ha sido originado por los sentimientos, que es lo único sobre lo que sabemos tiene influencia el tiempo" (T509). En efecto, la posesión de mis percepciones era hasta aquí indudablemente inestable, no porque alguien pudiese arrebatármelas, sino justamente porque sólo podían ser mías en la medida en que otros las poseyeran y me las comunicaran. Mi anfitrión necesita que le muestre el placer que me causa el placer que me muestra, para disfrutar a su vez de un placer derivado, el cual, si suponemos que existe entre ambos alguna semejanza particular, por ejemplo, la que resultaría del hecho de ser yo mismo un orgulloso propietario –circunstancia por otra parte muy plausible, ya que de otro modo es difícil me haya concedido el honor de invitarme y aún más, de mostrarme su casa–, excitará a su vez mi vanidad, que oportunamente mostraré a mi anfitrión, refiriéndome a mi propia casa y comparando ambas en algún detalle sutil, para beneficio de la suya. El juego de reflejos puede conti-

11. Debemos reconocer la deuda que esta exposición de la moral humeana tiene con Giles Deleuze: *Empirismo y Subjetividad. La filosofía de David Hume*, Barcelona, Gedisa, 2a. ed., 1981.

nuarse indefinidamente –ya perdida toda posibilidad de distinguir vanidad de vanidades–, con tal de agregar semejanzas –nuestra común pasión por los caballos– y semejantes –un grupo de joviales y satisfechos propietarios que me acompañen en la visita–. La regla de la estabilidad de posesión no interrumpe este juego de reflejos al que mis pasiones están sometidas, pero al mismo tiempo que permite diferenciar sus causas –mi casa y su casa–, permite distinguir entre mi vanidad y la de otros, en tanto permite conservar las posesiones de mis afecciones –y las ideas y creencias que ellas vivifican– con relativa continuidad, aún si mis semejantes no están de hecho allí para mostrarme las suyas, aún si no asisto a la próxima reunión anual de la sociedad de criadores de caballos árabes, o hayan muerto mis mayores y mis maestros, o viva en el exilio. Queda claro que ninguna de estas posesiones es definitiva. El mismo criterio temporal que determina la propiedad permite poner en duda, si no el criterio mismo, legitimado por convención, sí su aplicación a cualquier bien o percepción particular. "La naturaleza de la sociedad humana impide que exista certeza alguna que pueda considerarse bien establecida a este respecto" (T508). No hay por lo tanto percepción que no pueda ser olvidada. La regla no viene pues a fijar un grupo de percepciones invariables, necesariamente ligadas a la idea que tengo de mí mismo. Por el contrario, ella impide este privilegio: una percepción es mía o no lo es; no hay percepciones más mías que otras.

Cabe aclarar, por otra parte, que la regla no agrega nada al interés que tengo por mi propia persona y por mis amigos más cercanos. Pero altera su dirección, por dos razones. En primer lugar, porque agrega a los criterios naturales de semejanza un criterio artificial, que inaugura un universo artificial de semejantes, mucho más restringido que el de la humanidad en general y a la vez mucho más amplio que el reducido grupo de familiares y amigos, compuesto por todos los miembros de una misma comunidad política. En segundo lugar, porque incide directamente sobre la vivacidad de los sentimientos que me ligan al conjunto de mis semejantes. Sólo así puede entenderse que la ternura hacia los niños, que es uno de los "instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza" (T417), pueda distribuir su intensidad según una trama artificial de relaciones de parentesco, distribución que, tal como ocurre en cualquier sociedad primitiva, o en aquellas que, como la Roma republicana, el padre tiene pleno derecho a vender o adoptar a sus hijos, no coincide necesariamente con los grados de consanguinidad. Queda claro por ambos puntos que el artificio no interrumpe ni detiene la co-

municación de impresiones e ideas. La mentes de los hombres siguen siendo como espejos, sensibles por lo tanto a toda fuente de luz, pero no reflejarán a partir de aquí cualquier imagen, y la intensidad del reflejo, aún si no puede sustraerse a las leyes de la óptica, no dependerá exclusivamente de ellas. La instauración de un nuevo criterio de semejanza amplía en mucho el número y variedad de las causas y de los objetos de mis pasiones, al mismo tiempo que impone al ejercicio de la simpatía un régimen de opacidades, que restringe el conjunto de reflejos posibles y los ordena en una serie, tan contingente como cualquier otra, pero regular y constante, de intensidades progresivas.

Finalmente, y por el primer punto de nuestra tesis, la regla de la estabilidad de la posesión permite establecer entre mis pasiones y las de mis semejantes una diferencia específica –aún si, tal como ocurre en la masificación masmediática, en el dogmatismo religioso o político, en el sectarismo doctrinario, la mayor parte de ellas no puedan diferenciarse más que numéricamente de las afecciones de otros–, porque inaugura un nuevo criterio de identidad, que a partir de aquí puede ser legítimamente atribuida a objetos compuestos y variables.¹² En otros términos, nuestra creencia en identidades personales se legitima por la invención de una entidad artificial, que puede ser considerada idéntica a pesar de la incesante variabilidad de sus partes, incluso de las leyes que rigen la relación entre las partes, pero que no existe separadamente de ellas. “Del mismo modo que una república particular no solamente puede cambiar sus miembros sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una persona cambiar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas sin perder su identidad” (T261). Brevemente, la regla hace de un compuesto una organización. Es, finalmente, esta noción política de organización –conjunto de iguales ligados entre sí por simpatía a un bien común– la que otorga sentido a la analogía que Hume establece entre la identidad atribuida a las personas y la identidad atribuida a los organismos vivos (T253).¹³

12. La tesis por la cual la comparación yo-república inaugura un nuevo criterio de identidad fué sugerida por Robinson, Wade: “In defense of Hume’s Appendix”, en Norton D.F et al. (eds): *McGill Hume Studies...*, op. cit, pp. 89-90, quien insiste sin embargo en entender esa comparación como ilustración de un sistema de partes ligadas entre sí por relaciones naturales de causalidad.

13. La identidad que atribuimos a los seres vivos resulta de añadir al fin co-

Ahora bien, el carácter temporal de la propiedad nos permitiría considerar el conjunto de percepciones mías como el conjunto de percepciones accesibles a la memoria –respecto a las cuales nos hallamos en situación tal que está en nuestro poder el utilizarlas, poder que de hecho ejercemos durante un largo período de tiempo–. Será posible, a partir de aquí, sutillar la comparación entre el yo y la sociedad civil a fin de determinar las normas particulares que rigen la adquisición o pérdida de cada una de nuestras percepciones por prescripción, ocupación, accesión o sucesión?. Una sólida objeción se levanta contra la posibilidad de llevar tan lejos la comparación que nos ocupa. Hume afirma explícitamente que, una vez adquirida la noción de causalidad, la identidad que atribuimos a nuestras personas se extiende mucho más allá de las percepciones accesibles a la memoria, hacia momentos y circunstancias completamente olvidados. “Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el primero de enero de 1715...? Y sin embargo, quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea la misma persona que su yo en ese tiempo...?” (T262). Creemos sin embargo que esta constatación puede enunciarse sólo en el primer momento de la teoría de la identidad personal, en el cual la noción de propiedad no ha sido aún examinada, y no tiene otro fin que el de minimizar la incidencia que la memoria –y a la relación de semejanza que ella establece entre las percepciones– pueda tener en la constitución de la identidad personal. Es indudable que el 26 de febrero de 1968 tuve una cantidad de percepciones ahora definitivamente olvidadas, aún cuando intente reconstruir la jornada evocando los veranos de infancia. Pero

mún a sus partes –que es propio a todas las máquinas– una relación de simpatía por la cual “no sólo tienen las distintas partes una referencia a un propósito general sino también una mutua dependencia e interconexión” (T 257). La noción de simpatía es de inspiración vitalista y permite –contra las analogías mecánicas– concebir el organismo como un conjunto en el que cada órgano presenta una sensibilidad particular y se relaciona con otros órganos como un individuo con otros individuos. La noción de simpatía servirá a la fisiología de fin de siglo para concebir el organismo como una república federativa de órganos –por ejemplo, Georges Cabanis: *Rapports du physique et du moral dans l’homme* (1801), quien toma el término de la filosofía moral escocesa y le otorga el sentido original, fisiológico, que Hume le da en este párrafo–.

esto es así porque, introducida la noción de propiedad, es claro que el número de percepciones que de hecho tengo es siempre mucho mayor al número de percepciones que por derecho me pertenecen. No es en absoluto suficiente que una percepción se presente a la conciencia para que pueda ser llamada mía: las impresiones de sensación nunca podrán instaurar por sí solas la propiedad de las percepciones. Sólo el trabajo ejercido otorga derecho de propiedad y un trabajo se une efectivamente con sus objetos sólo por la modificación que introduce en ellos (T 505). Cabría entonces afirmar con respecto a la propiedad de nuestras percepciones, lo mismo que con respecto a la propiedad de cualquier otro bien, por ejemplo, que la posesión que no se legitima en el uso prescribiría luego de un período considerable de tiempo. Pero el tiempo sólo tiene incidencia sobre nuestros sentimientos: las ideas de la memoria perderían la fuerza y vivacidad que las distinguen de las ideas de la fantasía (T85) y, como los objetos que no utilizamos, llegarían a tener "tan poca influencia sobre la mente como si nunca hubiesen existido" (T508). En este sentido, puede decirse que las percepciones olvidadas no son mías. El olvido no exige la aniquilación de las percepciones; tan sólo su ajenidad.

Queda claro, por todo lo anterior, que el recurso a las atribuciones de identidad en tercera persona no agota su sentido en la ilustración del rol que las relaciones de semejanza juegan respecto a nuestra creencia en identidades personales. Es cierto que, dentro de los límites de una teoría del entendimiento, no es posible ver con claridad en el interior de otra persona, tal como Hume nos pide que supongamos (T260) y las atribuciones en tercera persona exigen. Pero podemos de hecho sentir sus afecciones: la simpatía permite a nuestra imaginación "entrar profundamente" (T381, mi traducción) en los sentimientos de otros. Debemos tener en cuenta pues el "descubrimiento" que Hume realiza en el segundo libro del *Tratado* —hay "una impresión que calladamente acompaña toda idea" (T375)—, descubrimiento que sólo viene a insistir sobre el carácter doble de todas las percepciones (T3), y que nos permite utilizar el modelo de tercera persona ya no para considerar mis percepciones como imágenes semejantes a las ideas de otro, sino como afecciones específicamente idénticas a las afecciones de mis semejantes. Una vez introducida la noción de simpatía, el recurso a las atribuciones de identidad en tercera persona permite en fin a describir situaciones de hecho sin necesidad de una traducción, siempre problemática, a las atribuciones en primera persona.

III

Se ha sugerido recientemente que el yo de los libros segundo y tercero del *Tratado* debía ser considerado como el resultado de una construcción social, cuya persistencia en el tiempo no es la de una persona, sino la de un "pattern".¹⁴ Pero la eficacia de ese patrón en la construcción de la identidad personal no puede ser descrita más que en términos psicológicos, como un aprendizaje o, más generalmente, como una interiorización de normas de conducta. Así, la identidad personal propia y ajena se entiende en relación al ejercicio de un rol aprendido; y la sociedad civil, como un contexto en el cual dicho rol se ejerce. Pero esta teoría social del yo repite el mismo círculo que viciaba la teoría del entendimiento, ya que debe suponer siempre la existencia de un individuo capaz de interiorizar ciertas normas en su relación con otros individuos. Aún sin inquirir si hay en Hume una teoría del aprendizaje tal como aquí se entiende, queda por saber quién aprende. Ante este problema, caben dos posiciones, que comentaremos brevemente. La primera quiere que haya personas en un "contexto presocial",¹⁵ a partir del cual la teoría del yo personal se desarrollaría progresivamente, hasta comprender las relaciones afectivas y morales que mantiene con otras personas. La diferencia entre el primer y el segundo libro del *Tratado* sería, según esto, la que existe entre una psicología individual y una psicología social.¹⁶ La segunda sugiere, por el contrario, que el libro de las pasiones introduce una experiencia original a la naturaleza humana, en la que el yo personal, propio y ajeno, se presentaría como "esencialmente encarnado",¹⁷ otorgándonos una versión aporética de nosotros y de nuestros semejantes. El punto verdaderamente importante a señalar es que esta pretendida experiencia inmediata de nuestra

14. Wilson, Fred: "Substance and Self in Locke and Hume", en Barber, Kenneth; Gracia, Jorge (eds.): *Individuation and identity in Early Modern Philosophy*, New York, New York University Press, 1994, p. 165.

15. Wilson, op. cit., p. 193.

16. Penelhum, op. cit., p. 283.

17. Baier, op. cit., p. 141. En la misma línea se inscribe el trabajo de Henderson, op. cit., p. 43, quien considera la idea de yo como "componente necesario" de nuestra experiencia de orgullo y humildad, mientras que la idea de otro yo es "esencial" a la experiencia de amor y de odio.

persona introduce un clivaje insalvable entre el libro del entendimiento y los libros segundo y tercero del *Tratado*, en tanto éstos no aportarían, ni pretenderían aportar, ninguna hipótesis que intente "reconciliar las contradicciones" (T636) a las que aquél había conducido. Aún si se sugiere que la identidad personal, considerada según las pasiones, es un "suplemento" al libro del entendimiento,¹⁸ deber admitirse que hay dos teorías de la identidad personal, las cuales, sin menoscabo de las relaciones que puedan establecerse entre ellas, son tan diferentes como para que una postule como dato original de la experiencia una idea de la que, según la otra, no tenemos experiencia alguna. Por el contrario, quisimos mostrar aquí que el problema que Hume enfrenta en su indagación sobre las pasiones indirectas y el sentimiento moral es el mismo problema que plantea el libro del entendimiento, este es: dado que no tenemos idea de yo, cuál es el origen de nuestra creencia? "Qué es entonces —pregunta Hume—, lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida?" (T253). La distinción que sigue, entre identidad personal respecto al entendimiento e identidad personal respecto a las pasiones, se establece, justamente, "a fin de responder esta pregunta" (T253). Brevemente, el conocimiento de nuestro propio yo resulta —quién lo duda— de una experiencia, pero no hay experiencias aporéticas: la idea de un yo personal no puede ser original a la naturaleza humana, justamente porque tiene un origen, cuya ardua indagación recién comienza. Esto, por otra parte, es lo que otorga unidad al sistema: las razones pueden encadenarse en una misma línea argumental justamente porque todas ellas vienen a dar cuenta del mismo problema. El sistema humeano permitiría pues ser considerado como un sistema deductivo, siempre que se le otorgue a la noción de deducción el único sentido que Hume le otorga, este es, el de inferencia o argumento que, sin aspirar a ningún tipo de validez formal, lleva de una idea a otra a través de una cadena de ideas intermedias.¹⁹ En este sistema, el orden de razones exige que se presenten como primeras y primitivas verdades que, una

18. Baier, op. cit., p. 130.

19. Cfr. Owen, David: "Reason, Reflection and Reductios", *Hume Studies*, 20, 1994, pp. 200-201, donde se muestra que Hume hereda esta noción de razonamiento de Descartes-Locke.

vez completado el razonamiento, se muestran segundas y derivadas.²⁰ En este caso, la idea vivaz que tenemos de nuestra propia persona es necesaria para dar cuenta de la noción de simpatía, la cual revela inmediatamente el carácter derivado de aquella, en tanto inseparable de las ideas que, por la comunicación, tenemos de las pasiones de nuestros semejantes.

Quisimos sugerir en este trabajo que la indagación humeana sobre la identidad personal permite ser considerada en tres momentos. En el primero, el yo es un hato de percepciones diferentes, distintas, separadas. En el segundo, las imágenes de las afecciones de mis semejantes se transforman de hecho en mis afecciones, pero no pueden establecerse entre unas y otras más que una diferencia numérica. En el tercero, la regla de estabilidad de la posesión permite establecer una diferencia específica entre mis percepciones y las de mis semejantes, por la institución de un criterio de identidad aplicable a compuestos de partes variables y discontinuas. Esto último otorga a la proposición "el yo es una construcción social" su sentido más riguroso: el yo, como la cosa pública, es una realidad artificial; no es un principio original a la naturaleza humana, pero deriva necesariamente de esos principios. La identidad personal no es entonces en Hume asunto psicológico —ya se trate de una psicología social, individual, o "moral"—²¹ sino político: exige ser entendida en relación a los procedimientos por los que las sociedades, invocando el bien público, instituyen el conjunto de mis obligaciones civiles. En el vasto proyecto de una ciencia de la naturaleza humana, el origen de nuestra creencia no compete a la psicología, sino a la historia, al derecho, a la etnología.²²

Universidad de Buenos Aires

20. Al respecto, Guérout, Martial: *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1953, I, pp. 243 ss. Lo anterior serviría para discutir una tercera posición según la cual la propiedad de mis percepciones es un axioma que acompaña a cada una de ellas. Cfr. Pears, op. cit., p. 291.

21. Por ejemplo, Bricke, John: *Mind and Morality. An examination of Hume's Moral Psychology*, New York, Clarendon-Oxford Press, 1996.

22. Este trabajo es tardío resultado de un seminario dictado el primer cuatrimestre de 1995, en la FFyL, UBA, por el profesor Samuel Monder, quien discutió pacientemente sus distintas versiones. Se ha visto muy favorecido, además,