

Revista filosófica

Symploké

Revista n° 2, enero 2016

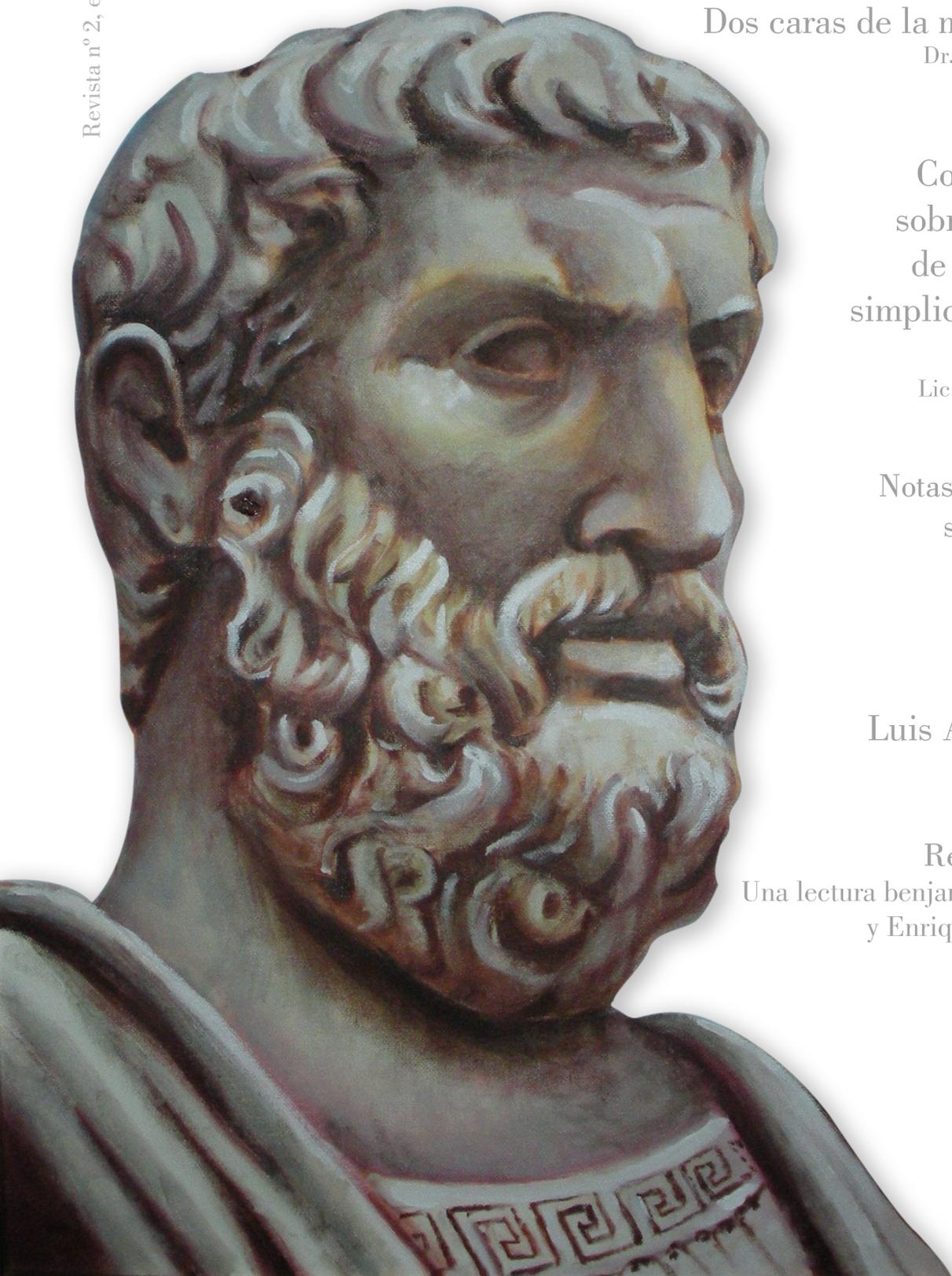
Heráclito y Parménides
Dos caras de la misma moneda
Dr. Néstor Luis Cordero

Consideraciones
sobre el problema
de la identidad y
simplicidad personal
en Hume
Lic. Horacio Gianneschi

Notas para un ensayo
sobre el suicidio
Gabriel A. Saia

Entrevista
Luis Ángel Castello

Resucitar Cártago
Una lectura benjaminiana de Fausto
y Enrique de Ofterdingen
Nicolás Ricci



Índice

Heráclito y Parménides. Dos caras de la misma moneda. Dr. Néstor Luis Cordero	4 a 11
Consideraciones sobre el problema de la identidad y simplicidad personal en Hume. Lic. Horacio Gianneschi	12 a 33
Notas para un ensayo sobre el suicidio. Gabriel A. Saia	34 a 39
Entrevista Luis Ángel Castello	40 a 44
Reseña: <i>Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler</i>	45 a 46
Resucitar Cártago. Una lectura benjaminiana de <i>Fausto</i> y <i>Enrique de Ofterdingen</i> . Nicolás Ricci	47 a 50

Integrantes de la Revista

Calomino, Hernán E. :: Director
Gutiérrez, Alejandro M. :: Director

Consejo evaluador:

Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía
(UNSAM)

Fernández, Jorge :: Doctor en Filosofía
(USAL)

Gardella Hueso, Mariana :: Lic. en Filosofía
(UBA)

Gianneschi, Horacio :: Lic. en Filosofía
(USAL)

Menniti, Martín :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Pico Estrada, Paula :: Profesora Filosofía
(UNSAM)

Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Colaboradores:

Marasso, Fernando :: Desgrabaciones

Valls, Analía E. :: Correctora

Revista Symploké

ISSN: 2468-9777
hola@revistasymploke.com
www.revistasymploke.com
Pacheco 2558
CP 1431
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

La Revista

Symploké nació como una necesidad de trasponer la experiencia universitaria y traducirla en este colectivo de desarrollo que nos interpela a realizar una puesta en común de aquello que producimos.

En esta línea, nosotros apostamos a esta empresa que se propone como un espacio de aprendizaje, de una puesta en común de las actividades académicas y de producción de conocimiento.

En la segunda entrega de esta revista, realizada con mucho esfuerzo y dedicación, no podemos dejar pasar la oportunidad de agradecer nuevamente a aquellos que colaboran día a día para hacerla posible, desde los directores de la Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, los docentes e investigadores que nos han ayudado hasta los estudiantes que han colaborado y han abrazado calurosamente este nuevo emprendimiento. Agradecerles a todos ellos por el apoyo no está de más.

Por último, agradecer a los que por vez primera podemos llamar lectores, aquellos que hacen que la revista se realice en su propia naturaleza, a todos los que han colaborado descargando el primer lanzamiento y a todos los que nos siguen en las redes sociales.

Esperamos que esta revista siga con el recibimiento que hemos

tenido hasta ahora e invitamos a todos aquellos que quieran colaborar con la misma a ponerse en contacto con nosotros.

¡Muchas Gracias!

Alejandro M. Gutiérrez
Hernán E. Calomino
Directores de la Revista

Heráclito y Parménides

Dos caras de la misma moneda

Néstor Luis Cordero*

Si decidí consagrar esta conferencia a Heráclito y a Parménides no fue para exponer sus respectivas filosofías –lo cual, por otra parte, sería imposible de tratar dentro de los límites de una breve exposición oral-, sino para ofrecer, modestamente, un ejercicio de metodología. Como es sabido, en toda búsqueda, en toda investigación, no se puede avanzar a ciegas: hay que seguir un método, es decir, etimológicamente, un “camino” (mét-odo viene del griego *méthodos*, “en el camino”). Y bien, ya desde la antigüedad grandes filósofos, como Platón, e incluso, ya, historiadores de la filosofía, adoptaron varios tipos de metodología, una de las cuales llevó a oponer en forma contradictoria las filosofías de Heráclito y la de Parménides.

Cuando mencioné mi intención de ofrecer un ejercicio de metodología fue para mostrar –y, si es posible, demostrar- que si se utiliza otro método, quizá se pueda llegar a concluir que los dos

grandes filósofos no sólo no están opuestos, sino que representan las dos caras de la misma moneda. Evidentemente, no tengo la verdad revelada; mi punto de vista es la consecuencia de una larga frecuentación de estos personajes. Es verdad que a veces la experiencia es mala consejera. Oscar Wilde escribió que llamamos experiencia al conjunto de los errores que hemos cometido. Yo no sé si cometí errores en mis investigaciones, pero llegué a ciertas conclusiones y me permitiré exponerlas en esta conferencia.

Y bien, la conclusión principal a la que llegué es tan obvia que hasta me da vergüenza exponerla. Esta conclusión es la siguiente: para captar el pensamiento de los filósofos del pasado debemos ser esclavos del texto, breve o enorme, que ha llegado hasta nosotros. Por consiguiente, el mayor peligro a evitar es el criterio de autoridad de los comentaristas, incluso antiguos, si sus interpretaciones no

coinciden con los textos. Todo ello conduce al dogmatismo.

Me explico. Los textos de los filósofos de la antigüedad son difíciles de leer, no sólo por la lengua, sino porque fueron pensados según categorías de pensamiento que no son las nuestras. Por eso siempre habrá algo que no comprenderemos. De ahí la tentación de apoyarnos en gente que sabe más que nosotros, en autoridades, expertos, etc. No caben dudas de que los grandes historiadores del pasado, los grandes intérpretes o filósofos, de Zeller y Überweg a Mondolfo, de Hegel y Heidegger a Foucault, son gente más que inteligente. Todos ellos interpretaron a los filósofos del pasado, los sistematizaron, evidentemente, con argumentos, no en forma caprichosa. Y esos esquemas nos parecen hoy tan sólidos que solemos aceptarlos. Caemos así en lo que hace unos minutos llamé “criterio de autoridad”. Y elegí a Heráclito y Parménides como tema porque su

oposición, como adelanté, proviene ya de una autoridad incontestable, Platón.

El mejor antídoto contra el criterio de autoridad es la esclavitud textual. Las ideas están expresadas en textos. Debemos someternos, como esclavos, a la dictadura de los textos, y hacer como Ulises: taparnos los oídos para no escuchar el canto de las sirenas de las autoridades del pasado. Ojo: puede ocurrir que el análisis minucioso del texto nos lleve a coincidir con lo que alguna de esas autoridades dijo, pero hemos llegado libremente a la misma conclusión. No olvidemos que Platón escribió en el *Sofista* que la filosofía es la ciencia de los hombres libres. En filosofía no hay textos revelados ni interpretaciones sagradas.

De acá en adelante, intentaré aplicar esta metodología, la esclavitud textual, y la puesta entre paréntesis de “lo que se dice”, y veremos qué podemos “leer” en Heráclito y Parménides.

Comienzo con una referencia al título de la charla, las dos caras de una misma moneda. Todas las monedas tienen dos caras. Si no fuera así, habría que cambiar nuestra percepción del universo. Lo mismo ocurre con cada página de un libro, que tiene anverso y reverso. Borges escribió en *El libro de arena* que quien encuentre en un libro una página con un anverso, sin reverso, habrá encontrado el libro infinito. En nuestro caso, si yo me permito afirmar que Heráclito y Parménides son las dos caras de la misma moneda es porque ambos comparten lo esencial, la moneda, si bien la imagen de cada cara, o, como se dice, de la cara y de la ceca, son diferentes.

Tengo un poco menos de una hora para demostrar que esta diferencia no es una oposición,

como se nos dice siempre, pero, para demostrarlo, debo comenzar por el comienzo, es decir, debo presentar someramente a ambos personajes, y digo “someramente” porque seguramente Uds. los conocen ya, tan bien, o tal mal, como yo.

Heráclito y Parménides pertenecen al primer grupo de sabios que poco a poco se fueron llamando “filósofos”. Estos sabios, son astrónomos, matemáticos, médicos, músicos, y, en un momento dado, deciden encarar la realidad, todas las cosas, desde una perspectiva diferente: los astrónomos dejan de lado los astros, los médicos la salud, los músicos, la armonía, e inventaron “algo” que poco después se llamó “filosofía”. Esta nueva perspectiva se puso en práctica primero en Jonia, hoy la costa occidental de Turquía, a fines del siglo VII, surgió en el interior del pueblo griego, de gente que pensaba en griego, hablaba en griego, que y, cuando escribió, escribió en griego. Esto lo sabemos todos.

Ahora bien, ¿de qué se ocupaban estos primeros sabios, que devinieron filósofos? ¿Qué tipo de saber amaban, ya que la palabra “filósofo” quiere decir “amor o gusto por el saber”? Si se los llamó “filósofos” es porque “filosofaron”. Entramos acá en un terreno resbaladizo, ya que hoy, veintisiete siglos después de estos acontecimientos, tenemos una idea más o menos clara de lo que significa “filosofar” -soy optimista-, pero eso que hoy llamamos filosofía es el resultado de una larga marcha, y no tenemos derecho a aplicar a esta gente, que estaba inventando la filosofía, esto que hoy llamamos filosofía.

Y bien, en un libro que escribí hace unos años¹, yo me pro-

puse ser pragmático y partí de la premisa siguiente: dejé de lado las definiciones y sostuve que la filosofía era, en su comienzo, aquello que hacían ciertos sabios que la gente comenzó, poco a poco, a llamar filósofos. Ellos estaban inventando algo y sabían lo que hacían. Si lo que ellos inventaron devino después otra cosa, ése es otro problema, y hoy no nos interesa. Y como Heráclito y Parménides están separados apenas por un siglo de estos, digamos, “inventores”, la moneda a la cual ambos pertenecen se ubica dentro de este ambiente, de este panorama, de esta atmósfera.

Ahora sí nos podemos preguntar: ¿qué es lo que hacía esta gente? Intentaban encontrar una explicación global de la realidad, de todo, del todo, para poder proponer normas de vida en función de las respuestas que encontraban. Ya el texto mínimo conservado de Anaximandro, apenas cuatro líneas, propone una explicación de la coexistencia de “los entes” (en el texto, *toís ousi*), sin restricción: su frase vale para el cosmos, los dioses, el hombre, la vida en sociedad, etc. A diferencia de la perspectiva mítica, que había buscado más o menos lo mismo, como estos sabios están acostumbrados a argumentar, a dar razones de sus experiencias, cada uno en su dominio, podemos afirmar que estos primeros filósofos aplicaron una cierta racionalidad en sus búsquedas respectivas. Estas explicaciones debían surgir de aplicar a la realidad el pensamiento, la razón, ya que no había por entonces ni respuestas ya dadas en religiones reveladas ni en textos sagrados. Se debía partir de cero.

Y comienzo a acercarme a nuestra pareja. Recién dije que

¹ *La invención de la filosofía*, ed. Biblos, 2ª ed.

estos pensadores se ocupaban de LA realidad, es decir, de todo: el cosmos, del hombre, de los dioses, de la vida...Después, poco a poco, ciencias particulares se fueron desprendiendo de este conjunto, y cuando dije que no tenemos derecho a aplicar nuestra visión actual de la filosofía a estos personajes es porque evidentemente la filosofía de Hegel, por ejemplo, y, más aun, las de Foucault o de Derrida no pueden entrar dentro de este panorama. Pero sí las de Heráclito y Parménides, nuestros autores.

Recién hablé de LA realidad, pero Uds. saben que la palabra realidad no existe en griego; viene del latín, “res”, “cosa”, y la palabra que deriva, con el sufijo “-dad” significa aquello que hace ser a una cosa lo que ella es: las cosas iguales lo son porque poseen igualdad; alguien es capaz porque posee capacidad. Habría que inventar en castellano la palabra “cosidad”, que existe en alemán, es “*Dinglichkeit*”

Y bien, los primeros filósofos que se ocupaban de la realidad y de lo que hace que las cosas posean realidad, utilizaban la palabra *physis*, traducida en general por “naturaleza” (que es una traducción aceptable a partir de cierto momento, no en la etapa que estamos viendo). *Physis* es una palabra con sentido dinámico, activo, que significa mas o menos “lo que está creciendo”, “lo que está siendo”, “lo que se está produciendo”. Y por eso cuando uno de los primeros filósofos dice que se ocupa de la *physis* se está ocupando a la vez de la realidad, de la totalidad de las cosas, y en ese caso *physis* tiene valor independiente, “la” *physis*, y también de lo que hace ser a una cosa, y, en ese caso, se habla de la “*physis* de”. Hoy diríamos que se ocupaban del ser de las cosas, o,

según una fórmula que llegó a ser clásica, del ser de los entes. Cuando un filósofo escribe un tratado sobre el ser, lo llama *Sobre la Physis*, traducido en general por *Sobre la Naturaleza*.

Ahora bien: cada filósofo dio una respuesta particular, personal, a la pregunta ¿que es la realidad? La mayor parte propuso eso que hoy llamamos un “elemento”, como el agua o el aire, porque la *physis*, desde el momento en que es algo que está siendo, es dinámica, “viviente”, y tanto el agua como el aire son esenciales para la vida. Otros propusieron varios elementos a la vez, que se combinan se descomponen, y, al final de este primer período, al cual, como Uds. saben se le aplica el cliché de “filosofía presocrática”, llegan los atomistas, que explican la realidad, como hoy, por una conjunción de átomos y de vacío.

En medio de este panorama, que, aunque parezca mentira, abarca más de noventa filósofos, cuyas obras, lamentablemente, se perdieron y sólo quedan referencias, y, en el mejor de los casos, algunas líneas, en medio de esta multitud, que va desde fines del siglo VII hasta mediados del V, apenas un siglo y medio, aparecen Heráclito y Parménides. Hoy vemos que, dentro de este conjunto, fueron un poco marginales, porque dijeron algo novedoso.

En efecto, Heráclito no se preocupó del elemento o los elementos constituyentes de la realidad, sino de la ley o el principio que permite encarar la totalidad de las cosas como un *cosmos*, es decir, como un conjunto ordenado, y no como algo caótico. La significación originaria de cosmos es “orden”; un cosmético es algo que pone un poco de orden en el rostro...Es decir: todos sabemos que

hay una multiplicidad de cosas, de sucesos, pero nada es caótico: después del día viene la noche, después del verano, el invierno, después de la vida, la muerte. Y Heráclito descubrió la ley que detecta que en vez de haber caos, hay cosmos. Evidentemente, no es la ley la que produce el equilibrio; ella sólo lo detecta.

Parménides tampoco se interesó por un elemento o principio de la realidad. De una manera muy banal, afirmó que si hay cosas, realidad, todo, en vez de nada, es porque hay ser. Si no hubiera ser, no habría nada, o habría nada. Es casi una observación lingüística. Para aludir a las cosas en general la lengua griega utiliza la palabra “entes”, y “ente” es el participio presente del verbo “ser”; *ergo*, sin el verbo, no hay participio, sin “ser”, no hay “entes”. Punto. Hasta acá, nada opone a Heráclito y Parménides. Hubiesen podido tomar un café o un *ouzo* juntos, y hasta podemos imaginar que hubiesen podido dialogar de este modo:

H: -“¿Sabés, amigo Parménides, que acabo de descubrir una ley que explica por qué la multiplicidad, eso que llamamos realidad, no es caótica? Ocurre que las tensiones opuestas que caracterizan a cada cosa están armonizadas”

P: -“Excelente explicación, amigo Heráclito, pero yo agregaría que si hay multiplicidad, unidad, en resumen, cosas que se armonizan, es porque hay ser. El hecho de ser las hace ser, y yo me ocupo de eso”

H: -“Tenés razón, Parménides, no se me había ocurrido...Eso es tan obvio...”

P: -“Sí, es obvio, pero alguien tenía que decirlo”.

Nada opone a ambos interlocutores; sus ideas son totalmente complementarias. Pero si, obcecados por la interpretación que se po-

pularizó desde hace siglos, hubiésemos aprovechado la oportunidad para interrogarlos, con cierta descortesía, podríamos haber afirmado:

“No sé cómo pueden estar de acuerdo cuando Ud., Heráclito, dice que todo fluye y nada permanece, y Ud., Parménides, que solo existe el Ser Uno e inmóvil...”

No caben dudas de que ambos filósofos nos hubiesen fulminado con la mirada y, al unísono, habrían dicho: “¿De dónde sacaron barbaridades? Pónganse a leer lo poco de nuestros textos que llegó hasta Uds. Y no digan ridiculeces”.

La única manera de hacernos perdonar nuestra ignorancia consiste, primero, en buscar el origen de la interpretación que los opuso y, en segundo lugar, devenir esclavos de los textos, y ver qué dijeron realmente.

La oposición radical entre Heráclito y Parménides no se inventó recientemente, viene desde la antigüedad. Otras oposiciones, por ejemplo, la que hay entre Platón y Aristóteles, son más modernas, y ello se debe a que las historias de la filosofía, en todos los idiomas, heredan esquemas de los grandes historiadores alemanes del siglo XVIII, que, a su vez, heredan el esquema dialéctico de Hegel: Platón es la tesis y Aristóteles su antítesis. Pero, para los antiguos no había oposición: Platón y Aristóteles habían dicho lo mismo. Los comentaristas mayores de Aristóteles del fin de la antigüedad son filósofos neoplatónicos.

Pero, como dije, en el caso de Heráclito y Parménides, la oposición viene desde la antigüedad. Y fueron justamente Platón y Aristóteles quienes, a pesar suyo, originaron dicha oposición. Digo “a pesar suyo” porque ni el uno ni el otro fueron historiadores de la filo-

sofía. Ellos comentaron a filósofos anteriores, hasta podemos decir que dialogaron con ellos, pero sin las exigencias metodológicas que se requieren de un historiador, entre otras cosas, porque los griegos de la antigüedad clásica no tenían sentido de la historia. Me explico. Los varios volúmenes de Heródoto y de Tucídides cuentan historias para extraer una moral del pasado que sirva para el presente. Y las historias que cuentan pasaron hace poco, a lo sumo unos cincuenta años antes; hay todavía testigos. Respecto del pasado remoto, no tenían la más mínima idea y, para conocerlo, recurren a las Musas, que son hijas de Memoria, *Mnemosyne*.

Hoy, desde hace un siglo o un poco más, conocemos la historia griega mejor que los griegos de la antigüedad. Ellos, por ejemplo, creían ser autóctonos, nacidos ahí, en las regiones donde vivían. Hoy sabemos que el pueblo griego llegó sucesivamente por oleadas inmigratorias provenientes de Asia central, y que por eso la lengua griega deriva del indoeuropeo. Ellos ignoraban todo esto. Y otro tanto ocurre con el conocimiento de los primeros filósofos. Platón y Aristóteles poseen algunos textos de ellos (no olviden que la mayoría se perdió), pero no los interpretaron históricamente, sino en función de los problemas de su tiempo, y tal como los recibieron por parte de los *herederos* tardíos de los viejos filósofos.

Éste es precisamente el caso de Heráclito y de Parménides. Ambos tuvieron seguidores inmediatos, pero, dada la originalidad de sus filosofías, estos herederos seguramente no comprendieron a sus maestros y los simplificaron. Platón y Aristóteles se refieren en general a “los heraclíteos”, y cuan-

do se trata de individualizarlos, se refieren a Crátilo, para quien, ahora sí, “todo fluye”. “Todo fluye” es una frase de Crátilo, filósofo que hasta negaba la posibilidad de poner nombre a las cosas ya que están siempre cambiando. Heráclito no es culpable de la deriva de este hijo ilegítimo.

Y otro tanto pasa con Parménides, más original aún que Heráclito. Un filósofo de Samos, Meliso, adoptó y adaptó su filosofía. La adaptó a su modernidad para refutar a los atomistas, que estaban de moda. Pero los atomistas se interesaban en los componentes del mundo físico, problema que no había interesado a Parménides, pero sí a Meliso. La historia de la tergiversación de Parménides es trágica. Para los atomistas, los átomos son seres, entes -¿quién puede negarlo?- y en consecuencia ellos llaman “no-ser” al vacío en el cual se encuentran; claro: lo llaman “no-ser” porque el vacío es lo contrario de los átomos...Pero Meliso, para refutarlos, dice que, como el no-ser no existe, el vacío no existe y que entonces el ser ocupa todo el espacio y, por consiguiente, es uno. Es el famoso ser-uno, contra el cual argumentan Platón y Aristóteles. Pero Parménides es inocente. Él no tiene nada que ver con las derivas interpretativas de Meliso...Parménides se interesó en “el hecho de ser”, no en una cosa que se llamaría “El Ser”.

Pero volvamos al origen de la oposición. Ni Platón ni Aristóteles son historiadores de la filosofía, ya lo dijimos; ellos dialogan con ideas que Heráclito y Parménides propusieron y que fueron luego adaptadas o reformadas por filósofos de su tiempo. O sea que cuando Platón y Aristóteles se ocupan de filósofos del pasado no pretenden ser precisos, y en su tiempo to-

dos lo saben. En algunos diálogos de Platón, Platón hace dialogar a personajes reales, pero que nunca pudieron conocerse, porque vivieron en épocas distintas, y nadie lo criticó porque era un diálogo de ideas, como en la ópera *Evita* se hace dialogar a Eva Perón con el Ché: nunca se conocieron, y nadie se queja.

Pero ya en la antigüedad, siglos después, comienza a haber un respeto casi sagrado por todo cuanto escribieron Platón y Aristóteles, y los historiadores ya de la antigüedad, Diógenes Laercio, entre otros, toman al pie de la letra toda referencia a autores antiguos que encuentran en sus obras, y, como se dice en Francia, “*la boule de neige se met en marche*”. Y llega hasta los historiadores alemanes del siglo XVIII, y hasta nosotros. He aquí, en dos palabras, el origen de la oposición. Platón, en el *Sofista*, quiso presentarse como una síntesis de los filósofos anteriores y los agrupó en dos bandos: los defensores del mundo sensible, los herederos de Heráclito, para quienes todo es relativo, y los defensores del ser inmutable, herederos de Parménides, que niegan el cambio. Y él, Platón, reúne ambos extremos: sus Ideas o Formas no cambian, pero garantizan la existencia de lo sensible, que cambia. La solución es genial, pero Heráclito y Parménides no tiene nada que ver con esta sistematización, como veremos dentro de unos minutos.

Y otro tanto hizo Aristóteles. Él siempre coloca sus innovaciones como una superación del pasado, y como su novedad más “novedosa” -lo cual es cierto- es la multiplicidad de sentidos de la palabra “ser”, él dijo oponerse a alguien que había dicho que “ser” tenía un solo sentido, Parménides. Una vez más, no encontramos nada

de esto en Parménides, que utiliza el verbo “ser” con valor existencial, copulativo y modal.

Retomo el hilo de mi discurso. Dije hace unos minutos que nosotros conocemos mejor el pasado griego que los griegos mismos. En cada dominio, hay especialistas, expertos, que trabajan desde hace más de un siglo sobre determinados temas, y llegan a conclusiones científicas, pero éstas tardan en llegar a los manuales, a las historias de la filosofía o de las ciencias, y, especialmente a Wikipedia, fuente hoy se saber universal. Algún día se pondrá al día. Los matemáticos saben hoy que el teorema de Tales no es de Tales, ni el de Pitágoras de Pitágoras; los historiadores de la medicina saben que los tratados hipocráticos no son de Hipócrates; los estudiosos de la literatura griega saben que la *Iliada* y la *Odisea* no son de Homero. Y nosotros, que intentamos hacer en serio historia de la filosofía, sabemos que ni Heráclito es el filósofo del devenir ni Parménides el filósofo del ser-uno e inmóvil.

Y bien, ha llegado el momento de pasar de la caracterización negativa de ambos filósofos (pues sabemos qué es lo que no dijeron) al lado positivo, es decir qué es lo que realmente dijeron, y que, si seguimos la metodología que me permito sugerir, surge directamente de los textos. Otra digresión se impone: ¿nosotros, que estamos separados por veintiséis siglos de estos filósofos, podemos tener la pretensión de comprenderlos mejor que Aristóteles y Platón, que estaban separados de ellos apenas por un siglo? Creo que sí. Ya dijimos que Platón y Aristóteles no los exponen, sino que los comentan en función de sus propios intereses, en el calor de la discusión. Nosotros podemos tomar distan-

cia, porque no estamos implicados en polémicas ni en refutaciones. Y, además, poseemos los textos, lo que queda, pero textos auténticos, y en ese caso hay que hacer hablar al texto, del cual somos esclavos, y eso es lo que pretendo hacer en la segunda parte de esta charla, que comienza a continuación.

Primero una observación general. Ya hice mención de la “esclavitud textual” que propongo adoptar, pero tanto el libro de Heráclito como el Poema de Parménides se perdieron. Desde hace varios siglos, estos textos están perdidos. No me refiero al ejemplar que escribieron con sus propias manos, sino a las múltiples copias que del original se hicieron ya en la antigüedad, equivalente a nuestras ediciones. Los libros, entonces, están hoy perdidos, pero antes de que se perdieran, estaban en las buenas bibliotecas, en instituciones, o en manos de intelectuales. Y ocurre que estos intelectuales de la antigüedad, no sólo filósofos, sino también historiadores, médicos, y hasta autores trágicos en más de una ocasión citaron pasajes de dichos libros, a veces muy breves, a veces bastante extensos, como hacemos aun hoy cuando escribimos una monografía. Y bien: varias de estas obras, que contienen citas de libros hoy perdidos, no se perdieron. Afortunadamente llegaron hasta hoy transportando en su interior pasajes literales de textos hoy perdidos. O sea que, incluso en forma fragmentaria, hoy poseemos textos *originales*, y hay que hacerlos hablar y no escuchar la voz interesada de los comentaristas de la antigüedad.

Veamos muy brevemente el caso de Heráclito. Quedan un poco más de ciento veinte citas textuales del original perdido, que ocupan una unas diez páginas de

un libro actual, y si leemos palabra por palabra estos textos, vemos que Heráclito no se consideraba a sí mismo un filósofo sino un sabio. Quizá con una falta total de modestia dice que un filósofo “ama” la sabiduría; el sabio, en cambio, ya la posee. Es su caso. Su sabiduría consiste en haber encontrado una ley, una especie de fórmula que explica por qué el universo es, precisamente, un orden. Y la fórmula que él encuentra es válida luego para todo: no sólo para el cosmos, sino también para la sociedad, que es un conjunto organizado, y para el hombre, que es un todo armonizado.

Según Heráclito, en cada cosa hay una suerte de potencia, de poder, hoy diríamos de energía. Y, en los procesos cósmicos, esa energía tiende a imponerse. El sol, que calienta e ilumina, tendría naturalmente tendencia a abusar de su potencia y a quedarse veinticuatro horas ahí arriba. Pero no es posible, porque la noche tiene también derecho a existir. Un texto auténtico de Heráclito dice que hasta el sol debe respetar sus medidas, en caso contrario, será castigado. Y así ocurre con todo. Cada poder debe equilibrarse con un poder contrario, el sol con la noche, el invierno con el verano, en la sociedad, el que manda con los gobernados. Hay orden en el universo porque las tensiones opuestas están equilibradas, armonizadas, porque no hay lugar para la desmesura. Evidentemente la armonía final que se logra es el resultado de una lucha, ya que cada elemento ha debido ceder algo, y por eso Heráclito dice que la guerra es padre de todas las cosas. Sin ese conflicto que se termina con el equilibrio, no habría nada.

La armonía, el equilibrio, entonces, unifica los opuestos, los

hace uno formar parte de algo que es “uno” (el día y la noche, por ejemplo, son “una” jornada). Otro texto auténtico dice que “no escuchándome a mi, sino al *logos*, es sabio decir que todo es uno”. Y esa ley, que proclama la unidad de la multiplicidad, es el ser de la realidad, la que la hace ser, su “cosidad”, su *physis*. Claro que esta unidad de la multiplicidad no es evidente: ahí donde miramos vemos multiplicidad; pero hay que buscar la *physis* porque, como dice otro texto, a la *physis* le gusta ocultarse.

Resumiendo, la filosofía de Heráclito es dinámica, no fluuyente. La realidad se agita pero para conservar su unidad. La realidad es como un arco antes de ser usado: parece un objeto muerto, pero oculta una lucha de tensiones opuestas; la cuerda obliga a la vara de madera a estar torcida, y ésta obliga a la cuerda a estar tensa. Si fuera por ellas, cuerda y madera hubieran preferido estar en libertad, pero el fabricante del arco las puso en conflicto y gracias a esa lucha hay un arco.

Evidentemente este tipo de filosofía no interesó ni a Platón ni a Aristóteles, que vienen después de ese verdadero terremoto que fue la sofística, y por eso solo vieron detalles, especialmente, en el caso de Aristóteles, la negación del principio de identidad, negada por un texto que dice que el camino hacia arriba y hacia abajo es el mismo, y otros que no tuve tiempo de citar. Que Heráclito no respete la lógica de Aristóteles es normal, ya que filosofó un siglo y medio antes que él.

Veamos ahora el caso de Parménides. Fue prácticamente contemporáneo de Heráclito, o sea, nació a fines del siglo VI y filosofó a comienzos del V, si bien

quienes quieren oponerlo a toda costa a Heráclito lo rejuvenecen, para hacerlo posterior y así demostrar que Parménides pudo criticar a Heráclito. Nada que ver. Ninguno de los dos conoció la obra del otro ya que, aunque eran contemporáneos, vivían en los dos extremos del mundo griego: Heráclito en Éfeso y Parménides en Elea...

Como en el caso de Heráclito, también el Poema de Parménides se perdió, pero varios autores citaron pasajes antes de que se perdiera y hoy se conservan diecinueve citas literales, mucho menos que de Heráclito, ya que entran en tres páginas de un libro, apenas 150 versos. Dijimos que tampoco a Parménides le interesó la constitución física de la realidad. Como hicimos con Heráclito, haremos también un resumen brutal de la filosofía de Parménides. Los filósofos anteriores, como vimos, se habían preguntado sobre los principios, las causas e incluso los elementos o componentes de la realidad, la cual fue siempre encarada como la totalidad de “las cosas” (literalmente, “los entes”). Este tipo de búsqueda suponía que existía una realidad, y que el filósofo debía explicarla. Parménides, en cambio, parte de una etapa previa. Según él, antes de responder a la cuestión del origen o la causa de la realidad, hay que admitir, y, ¿por qué no?, *demostrar*, que “*hay cosas*”, que “*hay una realidad*”.

A partir de esta observación, obvia, pero que los filósofos anteriores no habían considerado pertinente aclarar, la filosofía de Parménides se pone en marcha, pues admitir que “*hay cosas*” (o sea, “*entes*”) es el punto de partida de una búsqueda que va a caracterizar desde entonces a la filosofía: la elucidación del ser de las cosas, que es un hecho, o un estado

(¿hace falta aclarar que “ser” es un verbo?). Nada dijo Parménides de una especie de súper-objeto, un “Ser” en sí uno e inmóvil.

Parménides expone su pensamiento a través de una historia, la historia de un joven que quiere educarse y que primero busca y luego encuentra una profesora de filosofía, representada alegóricamente por una diosa anónima, que, al ver el entusiasmo del estudiante, le ofrece un verdadero curso de filosofía. Le dice que, en primer lugar, él deberá estar al tanto de la verdad, que ella le va a explicar, pero también de las opiniones de los mortales, de lo que se dice, que, obviamente, no es verdadero, pero que debe ser conocido para poder evitarlo.

Estas dos posibilidades, la positiva y la negativa, están presentadas como dos caminos posibles *a priori*, uno de los cuales será conservado, y el otro será suprimido, ya que se mostrará como un círculo vicioso. El camino positivo parte de una premisa que es el núcleo de la filosofía de Parménides: *hay ser y no es posible no ser*. O, como aprendimos en el jardín de infantes, “el ser es y el no ser no es”. Este es el camino de la verdad. A partir de él, tomado como premisa, el pensamiento puede avanzar. Si no se lo admite, o peor, si se lo niega, el pensamiento deambulará errabundo, los ojos no verán, los oídos no escucharán. ¿De qué premisa parte entonces este camino erróneo? De la premisa inversa: *no hay ser, y es necesario que no haya*. Este camino no lleva a ninguna parte.

Ahora bien: ustedes me dirán que no hacía falta escribir un poema para decir esto, ya que nadie va a afirmar que no hay ser y que es necesario que no haya. Evidente. Pero si el poema de Parménides es didáctico es porque muestra que

quien es capaz de captar la necesidad del hecho de ser, necesidad que Parménides deduce de la frase “no es posible no ser”, comprende que toda relativización del hecho de ser es imposible. Se es o no se es; no se puede ser más o menos, no se puede relativizar el hecho de ser. Pero ocurre que en otras explicaciones de la realidad, propuestas por colegas filósofos, se asimilaba el hecho de ser a ciertos principios, y estos principios cambiaban, se transformaban, incluso a veces se generaban o perecían. Todo eso supone que el hecho de ser puede cohabitar con el no-ser, y por eso ese camino es erróneo.

Una vez admitido que hay ser, que es imposible no-ser, y que el camino erróneo debe ser abandonado, Parménides consagra un tercio de los 150 versos que llegaron hasta nosotros, a describir las cualidades o propiedades del hecho de ser. No está de más repetir que, no se trata de El Ser, de un objeto, sino de un estado o actividad, del hecho de ser, del existir, si se quiere.

Las primeras propiedades que se deducen del carácter necesario del hecho de ser, son las siguientes: está obligado a ser inengendrado e incorruptible, pues ¿a partir de qué se habría generado, o qué quedaría después, si fuera corruptible? Nada. Pero la nada no existe, porque es impensable. Por consiguiente, el hecho de ser “existe *ahora*” (fr. 8.5), ya que “hay” cosas.

Otras propiedades son las siguientes: el hecho de ser es homogéneo e inalterable, único y completo: nada le falta. No hay “varios” hechos de ser; hay varios “entes”, que existen porque *poseen* ser, nada más. Parménides dice, efectivamente, que lo que está siendo es “completamente homogéneo, uno, continuo”, y no

puede ser de otro modo ya que está presente en todo lo que es. La pretendida “unidad” del ser no significa que exista una sola cosa, ni que sólo Lo Uno exista, aberración que suele leerse en ciertos lugares. Así como un físico no dudaría en afirmar que el agua es una, o que la energía es una, ya que con el singular está refiriéndose al ser del agua, que no cambia (H²O), o al ser de la energía (MC²), Parménides dice que el hecho de ser es único. ¿Cómo podría haber dos o más hechos de ser? ¿En qué se diferenciarían? ya que, si hay diferencias, uno *no es* el otro, y el no-ser se mezclaría con el ser.

Todas estas propiedades conciernen al hecho o al estado de ser, que, lógicamente, no se encuentra ni en el espacio ni en el tiempo. El “ahora” del verso 5 del fragmento 8 es un presente eterno. La aplicación a “las cosas” de lo que Parménides dice sobre el hecho de ser origina una interpretación caricatural de su filosofía, según la cual se le hace decir al filósofo que el movimiento no existe, que el ser es Uno y otras barbaridades. ¿Cómo se va a mover una noción? Parménides es inocente de los delirios de sus lectores, incluso si se trata de eminentes filósofos del pasado.

Como le ocurrió a Heráclito, este tipo de filosofía desorientó a sus contemporáneos. Platón, en el diálogo *Teeteto*, no dudó en escribir lo siguiente: “Me parece que [Parménides] alcanzó una profundidad de una calidad desconocida, pero temo que no comprendamos sus palabras y, más aún, que no seamos capaces de captar el pensamiento que ellas expresan. (183e-184a)”. Claro está, ello no le impidió criticarlo e intentar refutarlo, lo cual es normal.

Y en el caso de Aristóteles, cuando habla de Parménides, pare-

ce que hablara de un desconocido. Da una imagen de un Parménides cosmológico que no concuerda para nada con los fragmentos literales de su Poema. Dice, por ejemplo, que en su cosmología el ser es la luz y el no-ser la oscuridad, cuando en realidad ya al decir que el no-ser no existe, Parménides refutó *a priori* toda posibilidad de postularlo como principio. Vaya uno a saber...

Como conclusión de esta extensa charla podemos deducir que las dos caras de la moneda, Parménides y Heráclito, son a lo sumo distintas, pero sin duda complementarias, y jamás opuestas. Siempre se quiso hacer de Heráclito y Parménides algo así como los River y Boca la antigüedad. No sé si a Heráclito y a Parménides les interesaba el fútbol pero estoy seguro que hoy serían o los dos de River o los dos de Boca.

* Dr. en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de París IV-Sorbona.

Consideraciones sobre el problema de la identidad y simplicidad personal en Hume

Horacio Gianneschi*

Introducción

Como el título de nuestro trabajo lo expresa, se tratará aquí de la identidad y simplicidad del yo personal en Hume. La intención es seguir la proyección del fenomenismo humeano, prefigurado en las premisas metafisico-gnoseológico-epistemológicas de las primeras partes del libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, en su aplicación a ese ámbito específico dentro del marco temático más general que Hume llama indistintamente «yo personal», «nuestro yo», «mente», «alma», «yo sustancial», «persona», «persona pensante», etc. Veremos que es precisamente en este tema de la identidad y simplicidad personal donde aparece con mayor evidencia la radicalidad del fenomenismo del escocés y quizás las consecuencias más desafortunadas de su aplicación.

La palabra “problema” en el título obedece a que probablemente nunca se la haya dicho mejor que para hacer referencia al tema del yo personal en la *obra* de Hume. Intencionadamente nos

referimos a la problemática del yo “en la *obra*” del autor, pues de entrada, como si fueran pocos los interrogantes que a raíz de su tratamiento específico se plantean, se presentan como dificultades previas, *por un lado*, el hecho de que Hume haya decidido tempranamente abandonar el tema como algo digno de integrar explícitamente su obra, y, *por otro*, no sólo ello, sino que además el mismo autor desautorizará su obra temprana.

En cuanto a la primera dificultad, el problema del yo personal mereció amplia y pormenorizada atención en la parte IV del libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, publicado independientemente – junto al libro II– en 1739, tanto en lo que respecta, por una parte, a su sustancialidad cuanto, por otra, a su identidad y simplicidad, temáticas a las que respectivamente se abocan las secciones 5 y 6, tituladas «De la inmaterialidad del alma» y «De la identidad personal» (en realidad, son éstas las dos últimas secciones temáticas del libro, si tenemos en cuenta que la siguiente y última constituye, como

su título lo expresa, la conclusión de todo el libro). Reaparece el tema del yo personal, pero ya en un sentido claramente aporético, en el *Apéndice*, que en sus párrafos fundamentales es una reflexión sobre todo el *Tratado* y que se publica en 1740 con el libro III de la obra. Dejando de lado el *Resumen* del *Tratado* (en realidad un resumen de los libros I y II, aunque en su gran mayoría del I), publicado también en 1740 y en donde encontramos un párrafo específicamente dedicado al tema del alma o mente, a partir del *Apéndice* prácticamente desaparece toda atención explícita en la obra de Hume.

Uno hubiera esperado, si no un tratamiento tan amplio como en el libro I del *Tratado*, al menos alguna referencia en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, aparecida en 1748¹, sobre todo teniendo en cuenta que, según lo expresa Hume en su *Autobiografía*², esta obra no es sino el resulta-

1 En realidad, en esa primera publicación apareció con el título de *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano). Recién en la quinta edición (1758) se cambió el título por el actual: *Enquiry concerning Human Understanding*.

2 En Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 1^a

do de la refundición de la «primera parte» del *Tratado*, «primera parte» que ha de entenderse naturalmente como aludiendo al primer libro, que llevaba por título precisamente «Del entendimiento»³. Es llamativo que la *Investigación*, mucho más extensa que esa especie de folleto que es el *Resumen*, a diferencia de éste que al menos le dedica un párrafo, no atiende explícitamente al tema, dedicando inesperadamente, en cambio, una sección entera (la 9) a la razón de los animales, un tema que en el libro I del *Tratado* comparativamente ocupaba un lugar (parte III, sección 16) y una importancia mucho más modestos que el de la sustancialidad e identidad y simplicidad del yo. Puede observarse que, en correspondencia con esa menor importancia dada en el *Tratado*, la cuestión de la razón en los animales no aparece tematizada particularmente en el *Resumen*.

¿Por qué precisamente la *Investigación sobre el entendimiento humano* renuncia a seguir haciéndose cuestión del tema del yo? En realidad, como veremos, Hume había confesado en el *Apéndice* del *Tratado*, en alusión particular a la sección «De la identidad personal», el hecho de no haber dado una respuesta que le satisficiera, a punto tal de llegar a declarar encontrarse en un «laberinto» del que no sabía cómo salir⁴. Sin embargo, no excluía que otras personas, e incluso él mismo, «luego

edición en dos volúmenes, Madrid, Editora Nacional, 1981 (1ª edición en Ediciones Orbis, tres volúmenes, 1984) (trad. castellana de F. Duque, *A Treatise of Human Nature*, editado por L. A. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, 1888 (reimpresión, 1967)) [en adelante citado como *Tratado*], libro I, p. 56.

3 Cf. S. Rábade Romeo, *Hume y el fenomenismo moderno*, 1ª edición, Madrid, Gredos, 1975, p. 124, quien sin explicaciones así lo entiende.

4 «Apéndice» al *Tratado*, en trad. cit., vol. III [en adelante citado como *Apéndice*], pp. 884 y 887. Si bien se refiere allí específicamente a la sección referida a la identidad personal, ella supone, como veremos, la sección anterior.

de reflexiones más maduras», pudieran «descubrir alguna hipótesis» satisfactoria⁵. En una carta a Henry Home del año 1746 (dos años antes de la publicación de la *Investigación sobre el entendimiento humano*) Hume continuaba afirmando que su doctrina de la identidad personal seguía sin satisfacerle y expresaba su aprobación por los esfuerzos constructivos que Home realizara en favor de una explicación de la identidad personal en sus *Essays on the Principles of Morality*⁶. Ahora bien, el hecho de que no haya encontrado nuestro autor esa nueva hipótesis no responde completamente a la pregunta de por qué no consideró el tema en la *Investigación*, pues podía haberlo tratado allí al menos como una aporía importante a resolver, sobre todo tratándose de un punto tan capital. S. Rábade Romeo no duda en responder sin vueltas a nuestra pregunta de por qué la *Investigación* no hacía ya cuestión del tema del yo: «Nos parece un caso ejemplar de la mentalidad inglesa en filosofía que, según sigue sucediendo en nuestros días, más que resolver los problemas, los elimina pragmáticamente, si no tiene a mano una solución para ellos»⁷. Esta respuesta del autor español, que a primera vista podría parecer superficial, condice con un tópico que, como otros tantos, Hume acepta de su época ilustrada y lo profundiza, convirtiéndolo en un rasgo fundamental de su filosofía, cual es el carácter pragmático de la misma, que implica una atencencia a la vida práctica, una preeminencia de lo empírico-práctico sobre ciertas especulaciones, especulaciones que «el verdadero filósofo»

5 Cf. *Apéndice*, p. 888.

6 En cuanto a la referencia a esta carta, cf. R. Frondizi, *Sustancia y función en el problema del yo*, 1ª edición, Buenos Aires, Losada, 1952, cap. IV, § 4, p. 128.

7 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 312.

ha de abandonar en caso de que lo lleven a confusión y oscuridad. Ahora bien, Hume mismo confesaba encontrarse en esa situación hacia el final libro I del *Tratado*, final que, por su tono pesimista y melancólico, contrasta con el tono optimista que programáticamente abrigaba la «Introducción». En la última sección, en efecto, leemos: «... ¿qué es lo que acabo de decir?, ¿que las reflexiones extremadamente refinadas y metafísicas [como las que él ha llevado a cabo] tienen poca o ninguna influencia sobre nosotros? Apenas si puedo dejar de retractarme de esta opinión y de condenarla, dados mis sentimientos y experiencia presentes. El examen *intenso* de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia, o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades»⁸.

8 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 7, p. 420 s. El contraste con la «Introducción» del *Tratado* es más que evidente. Baste una comparación del pasaje citado con el siguiente, que cierra la «Introducción»: «Cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase [*i. e.* aquellos «a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres)], podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre» (*op. cit.*, p. 85). Sobre este cambio de actitud de Hume, más propia de un diario íntimo que de un tratado, cf. W. R. Sorley, *Historia de la filosofía inglesa*, 1ª edición, Buenos

Ante esta situación, Hume, al no haber podido salir, ni siquiera «luego de reflexiones más maduras», del «laberinto» en que se viera encerrado por la cuestión del yo personal, no podía sino seguir su propio consejo de que «nada es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos» de seguir investigando «cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conducirá a cavilaciones oscuras e inciertas»⁹, en cuyo caso siempre es preferible una partida de chaquete o una charla con amigos¹⁰.

La preeminencia que el «geógrafo de la mente» (como lo llama S. Rábade Romeo¹¹, parafraseando la conocida expresión de la sección I de la *Investigación*¹²) da al saber descriptivo sobre el especulativo lo convierte en un enemigo de la metafísica usual en su momento, es decir, la metafísica de corte racionalista y berkeleyano¹³, la cual no describe hechos, sino que, a juicio de Hume, se entrega a puras especulaciones, sin fundarse en la experiencia. Ahora bien, este ataque a esa determinada metafísica, Hume lo realiza desde su propia metafísica. No olvidemos que Hume mismo se tenía por metafí-

Aires, Losada, 1951 (trad. castellana de T. Efrón y J. Gómez Paz, *A History of English Philosophy*, s. l., s. d.), cap. VII, pp. 199-201; S. Rábade Romeo, *op. cit.*, pp. 312-317.

⁹ *Tratado*, libro I, parte I, sección 4, p. 101.

¹⁰ Cf. *Tratado*, libro I, parte IV, sección 7, p. 421. Respecto de esta actitud del filósofo escocés, W. R. Sorley afirma en *op. cit.*, cap. VIII, p. 204: «... su lógica conduce a un escepticismo completo, pero justamente porque “las dificultades” son insolubles, Hume pretende tener derecho a no considerarlas y a actuar y pensar como los otros hombres cuando la acción y el pensamiento son necesarios».

¹¹ *Op. cit.*, p. 363.

¹² *Investigación sobre el conocimiento humano*, 1ª edición, Madrid, Alianza, 1980 (10ª reimpresión, 1996) (trad. castellana de J. de Salas Ortueta, *Enquiry concerning the Human Understanding*, edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Presses, 1975) [en adelante citada como *Investigación*], p. 27.

¹³ «La metafísica contra la que enfila su artillería es la metafísica racionalista, personificada en Malebranche —posiblemente también en Leibniz— y la metafísica de Berkeley y del neoplatonismo inglés» (S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 104).

sico, pues, en rigor, él no entiende por “metafísica” en su genuino sentido sino «todo razonamiento profundo»¹⁴. Suya es, en efecto, la afirmación de que hay que «cultivar la verdadera metafísica... a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada»¹⁵. Esta verdadera metafísica es la que se caracteriza —según la *Investigación sobre el entendimiento humano*, pero uno puede rastrear estos mismos rasgos en el *Tratado*— por renunciar a penetrar en temas inasequibles al entendimiento humano, liberarse de las supersticiones populares (para Hume, las prácticas religiosas y sus dogmas son supersticiones), evitar cuestiones abstrusas¹⁶. Esta metafísica consiste básicamente en «investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano»¹⁷, en un «examen preciso de los poderes y facultades de la naturaleza humana»¹⁸.

Desde ya que es desde este ángulo de ataque a esa determinada metafísica, intentando, por supuesto, abrir las puertas a otra, que han de entenderse en buena medida las críticas de Hume a la concepción tradicional de la causalidad o a la explicación sustancialista de las cosas externas y del yo¹⁹.

Como hemos anticipado, además de toparnos con la desaparición, después del *Apéndice*,

¹⁴ *Investigación*, sección I, p. 23. Entendiendo en este sentido la metafísica, Hume escribe en la «Introducción» al *Tratado* que «sólo el escepticismo más radical, unido a una fuerte dosis de pereza, puede justificar esta aversión hacia la metafísica», y, respecto de su propia filosofía, nos dice allí que «tendría por mala señal que se la encontrara obvia y fácil de entender» (*op. cit.*, p. 79). En esta misma dirección leemos en *Investigación*, sección I, p. 27: «El razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones, y sólo él es capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica que, al estar mezclada con la superstición popular, la hace en cierto modo impenetrable para quien razona descuidadamente y le confiere la apariencia de ciencia y sabiduría».

¹⁵ *Investigación*, sección I, pp. 26 s.

¹⁶ Cf. *Investigación*, sección I, pp. 25 s.

¹⁷ *Investigación*, sección I, p. 26.

¹⁸ *Investigación*, sección I, p. 27.

¹⁹ Cf. S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 363.

de la tematización explícita de la cuestión del yo, nos encontramos con que el mismo Hume, ya maduro, un año antes de redactar su *Autobiografía*, escribió una «Advertencia» preliminar a la última compilación que él mismo hiciera de sus obras filosóficas, la cual naturalmente no incluía el *Tratado* y en la que confiesa, por primera vez en público, la paternidad de esa primera obra suya, pero sólo para desautorizarla. En efecto, tras afirmar que las doctrinas importantes del *Tratado* han sido retomadas y reelaboradas en los ensayos a los que debía anteponerse dicha «Advertencia», y tras calificar al *Tratado* como una obra juvenil, concluye: «a partir de ahora, el autor desea que se considere que sólo los trabajos que se encuentran a continuación contienen sus principios y pareceres filosóficos»²⁰. El «sólo» implica el rechazo de la vigencia del *Tratado*, tan duramente castigado en su época por autores como Thomas Reid y James Beattie. Ahora, esta desvalorización no debe preocuparnos, porque con poca frecuencia los autores incurrían en equivocaciones a la hora de valorar sus propias creaciones. Y en este caso particular es la propia producción restante de Hume —que, con excepción de sus obras históricas y otras muy contadas, es reelaboración, resumen, ampliación o consecuencias sacadas de su primera y fundamental obra— la que desmiente su propia desvalorización. Aunque esto no tenga ningún peso respecto del particular tema a tratar aquí, ha de tenerse en cuenta que aboga en favor de esta desmentida toda la historia crítica posterior, la cual en su mayor parte

²⁰ Citado por Jaime de Salas Ortueta en su «Prólogo» a Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 1ª edición, Madrid, Alianza, 1980 (10ª reimpresión, 1996), p. 7. Cf. también S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 121; F. Duque, «Estudio preliminar» a su traducción del *Tratado*, *op. cit.*, p. 16.

ha mirado al *Tratado* como la obra más significativa de Hume²¹.

Es en el libro I del *Tratado*, como hemos dicho, donde Hume analiza amplia y pormenorizadamente la cuestión del yo personal, por lo que es conveniente noticiarse al menos de la articulación más general de este libro, publicado, como se sabe, de manera independiente. El libro consta de cuatro partes: La primera, muy breve, estudia los elementos del conocimiento (impresiones e ideas) y las conexiones entre ellos mediante la asociación y las relaciones, estando la última sección dedicada a las ideas abstractas. La segunda parte –un poco más extensa que la primera– está dedicada al estudio del espacio y el tiempo (Hume fue progresivamente perdiendo interés en ellos), que obran como apertura a un tema fundamental, con el que se cierra esta parte, el de la existencia. De ahí arranca la tercera parte, cuyo problema nodal es el conocimiento de la existencia del mundo externo. En sus análisis aparecerán asuntos de suma importancia, como el de los niveles de conocimiento, el de la causalidad y el de la creencia. La cuarta y última parte puede considerarse como un análisis y discusión de los resultados obtenidos desde un diá-

21 Heinrich Jacob, quien publicara el *Tratado* en versión alemana –*Ueber die menschliche Natur* (Halle, 1790)–, probablemente haya sido el primero en señalar, en contra de la opinión del propio Hume, la superioridad del *Tratado* sobre la *Investigación sobre el entendimiento humano* (R. Frondizi, *op. cit.*, cap. IV, § 4, nota 62, p. 127). En contra de esta tendencia general de valoración del *Tratado*, tendencia que comparte plenamente S. Rábade Romeo, se manifiesta J. Noxon en *La evolución de la filosofía de Hume*, 1ª edición, Madrid, Alianza, 1987 (trad. castellana de C. Solís, *Hume's Philosophical Development*, Oxford University Press, 1973), donde escribe (Parte I, sección 3, p. 30; puede verse, por lo demás toda la sección): «Pocos críticos, favorables o contrarios, han atendido a la súplica de Hume en el sentido de ignorar “esa obra de juventud”, el *Treatise*, aceptando que solamente las últimas “han de ser consideradas como expresión de sus sentimientos y principios filosóficos”». Noxon diferencia permanentemente en su libro entre el Hume de la juventud y el Hume de la madurez, entre el primer y el último Hume.

logo crítico con el escepticismo, ejemplificando esos resultados con el complejo problema del conocimiento del yo y de la identidad personal.

Si de esta brevísima reseña temática del libro I quisiéramos destacar un tema central, central en el sentido de fundamental, sin duda este lugar lo ocupa la causalidad, como el mismo Hume nos lo manifiesta en ese intento de explicación compendiaria y asequible del contenido de los libros I y II del *Tratado* que es su *Resumen*, el cual, como es sabido, al igual que el *Tratado*, fue publicado anónimamente y haciéndose pasar el autor en esta ocasión por un escritor distinto del de aquella monumental obra (por eso el modo de referirse al *Tratado* y a su autor en el *Resumen*). En esa especie de compendio, antes de comenzar con lo que la primera *Investigación* llamará «geografía mental»²² –una especie de descripción y situación geográfica de lo que en el *Tratado* nuestro autor consideró como «los elementos» de su filosofía (*i. e.* impresiones, ideas y sus relaciones)²³–, Hume destaca el meollo del *Tratado*:

«Como su libro contiene gran número de especulaciones muy novedosas y de singular importancia, será imposible dar al lector una noción precisa de todas ellas. Por tanto, nos limitaremos principalmente a ofrecer su explicación sobre nuestros razonamientos de causa y efecto. Si conseguimos hacerlo inteligible al lector, ello podrá servir como una muestra de toda la obra»²⁴.

22 «...geografía mental o delimitación de las distintas partes y poderes de la mente» (*op. cit.*, sección 1, pp. 27 s.).

23 *Cf. Tratado*, libro I, parte I, sección 4, pp. 101 s.

24 «Resumen del *Tratado de la naturaleza humana*», en *David Hume. Autobiografía. Resumen del *Tratado de la naturaleza humana**, 1ª edición, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994 (trad. castellana de H. Arnau Gras y J. M. Gutiérrez

Y efectivamente, en cuanto al libro I del *Tratado*, que es el de mayor interés aquí para nosotros, cabe sostener, con S. Rábade Romeo, que «las dos primeras partes del libro preparan el tema de la causalidad, la tercera la expone ampliamente, y la cuarta se puede decir que analiza sus consecuencias»²⁵.

La razón de que Hume mismo vea en la relación causal y en sus aplicaciones cognoscitivas la columna vertebral de su teoría del conocimiento (todo lo demás o son presupuestos o son consecuencias) está en la función de la relación causal en orden al conocimiento de las «cuestiones de hecho». Así nos lo expresa, también en el *Resumen*: «Es evidente que todos los razonamientos sobre las cuestiones de hecho se fundamentan en la relación de causa y efecto, y que no podemos inferir nunca la existencia de un objeto a partir de otro, a no ser que estén conectados entre sí, de modo mediato o inmediato. En orden, por tanto, a entender estos razonamientos, debemos estar perfectamente familiarizados con la idea de causa...»²⁶.

Y la decisión de Hume de intentar en el *Resumen* hacer «inteligible al lector» su explicación

González, *Abstract of a Treatise of Human Nature*, edición de J. M. Keynes, Cambridge, University Press, 1932) [en adelante citado como *Resumen*], p. 61. Recordemos incluso que este resumen estaba dedicado a ilustrar y explicar mejor ese argumento principal del *Tratado*. En efecto, su título original es, en traducción, *Resumen de un libro recientemente publicado que se titula *Tratado de la Naturaleza Humana, etc. en donde se ilustra y explica mejor el argumento principal de ese libro** (*Cf.* nota 54, p. 55 de la edición del *Resumen* que citamos).

25 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 120.

26 *Resumen*, pp. 67 s. *Cf. Investigación*, sección 4, parte I, p. 49; también sección 7, parte II, p. 101, donde se lee: «...si nos importa conocer perfectamente alguna relación entre objetos, con toda seguridad es la de la causa y efecto. En ella se fundamentan todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho o existencia. Sólo gracias a ella podemos alcanzar alguna seguridad sobre objetos alejados del testimonio actual de la memoria y de los sentidos. La única utilidad inmediata de todas las ciencias es enseñarnos cómo controlar y regular acontecimientos futuros por medio de sus causas. En todo momento, pues, se desarrollan nuestros pensamientos en torno a esta relación».

acerca los razonamientos de causa y efecto, obedece claramente a la conciencia que él mismo tenía, según su declaración en la sección del *Tratado* dedicada a la «idea de conexión necesaria» (última dimensión y núcleo de la explicación de la relación causal, en realidad de la relación causal natural o asociativa –no de la filosófica o meramente comparativa–, que es la que proporciona el proceso de inferencia o razonamiento que constituye la única puerta de acceso a las cuestiones de hecho²⁷), de que, entre todas las paradojas que ofrece el *Tratado*, su propuesta y justificada tesis del estatuto puramente mental de la relación causal «es la más chocante» y de que «sólo a fuerza de pruebas y razonamientos consistentes» puede «esperar tener aceptación y superar los inveterados prejuicios de la humanidad»²⁸, prejuicios que considera harán que se tachen sus opiniones de «extravagantes y ridículas» por remitir la eficacia de las causas a la determinación de la mente²⁹.

Con bastante anterioridad a emprender directamente el análisis del yo en el *Tratado*, Hume anunciaba en el primer libro de dicha obra su convencimiento de lo difícil que le resultaría dicha tarea. Efectivamente, en la sección de la parte IV titulada «Del escepticismo con respecto a los sentidos», al ocuparse de la cuestión de si son los sentidos los que nos inducen a creer tanto en la existencia continua de los cuerpos como en su existencia independiente de la

mente y percepción, había escrito: «Es cierto que no hay problema en filosofía más abstruso que el concerniente a la identidad personal y la naturaleza del principio de unión constitutivo de una persona. Así, lejos de ser capaces de determinar simplemente en base a nuestros sentidos esta cuestión, tendremos que recurrir a la más profunda metafísica para darle respuesta satisfactoria, pues es evidente que, en la vida corriente, estas ideas del yo y de persona no están en ningún caso muy definidas ni determinadas»³⁰.

Así se expresaba en el momento de redacción del *Tratado* que constituye recién los comienzos de su estudio pormenorizado del fenomenismo del mundo externo, estudio que comprenderá las secciones 2 (donde se expide sobre el fenomenismo existencial de los cuerpos) y las secciones 3 y 4 (donde expone el fenomenismo esencial de los mismos). Pero, tras haberlo terminado, parece haber modificado su opinión, ya que la sección siguiente, «De la inmaterialidad del alma», que es la primera sección dedicada al yo, se abre con estas palabras:

«Como hemos encontrado tantas contradicciones y dificultades en todos los sistemas relativos a objetos externos, así como en la idea de materia, que tan clara y determinada creíamos que era, sería natural que esperásemos dificultades y contradicciones aún mayores en toda hipótesis relativa a nuestras percepciones internas y a la naturaleza de la mente, que nos inclinamos a imaginar como algo mucho más oscuro e incierto. Pero en esto nos engañaríamos: aunque el mundo intelectual esté envuelto en infinitas oscuridades, no se encuentra enredado con tantas contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo de la naturaleza. Lo que se conoce referente al

mundo intelectual no admite contradicción; y lo que se desconoce, tenemos que conformarnos con dejarlo así. Es verdad que, si hacemos caso a ciertos filósofos, éstos nos prometen disminuir nuestra ignorancia, pero mucho me temo que esto sea a riesgo de hacernos caer en contradicciones de las que el tema está de suyo exento»³¹.

Como puede observarse, si bien aquí Hume no niega la dificultad del tema del yo, afirma que éste no presentará, a pesar de lo que uno esperaría, tantas contradicciones como los estudios relativos a objetos externos. Este texto no parece ser consecuente ni con el que acabamos de citar inmediatamente antes ni con el «labyrintho» en que quedará encerrado nuestro autor al seguir hasta las últimas consecuencias la aplicación de su fenomenismo perceptual al tema del yo³². En efecto, veremos que lo que Hume manifestará conocer del mundo intelectual le generó contradicciones insolubles dentro de su sistema, contradicciones de las que nuestro autor tomará plena conciencia después de la redacción del *Tratado* propiamente dicho. Buena parte del *Apéndice* al mismo es expresión de esa toma de conciencia, la cual permanecerá de tal modo en Hume que ya no volverá a prestar atención explícita al tema.

El título de nuestro trabajo implica que nuclearmente consistirá éste en un análisis de la sección 6 de la parte IV del primer libro del *Tratado*. El hecho de que el primer capítulo se aboque precisamente a ello sirva de justificación de la mayor extensión del mismo respecto de los siguientes. En el capítulo se-

27 «...aunque la causalidad sea una relación filosófica –en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante–, sólo en tanto que es una relación natural, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad» (*Tratado*, libro I, parte III, sección 6, p. 201). Un tratamiento adecuado de la distinción entre relación causal «natural» y «filosófica» en los textos humeanos puede verse en S. Rábade Romeo, *op. cit.*, pp. 206-213; puede verse además hasta p. 228.

28 *Tratado*, libro I, parte III, sección 14, p. 293.

29 *Loc. cit.*, p. 294. Cf. S. Rábade Romeo, *op. cit.* pp. 226 s.

31 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 5, p. 374.

32 Esta inconsecuencia no deja de ser observada por S. Rábade Romeo (*vid. op. cit.*, p. 375; cf. pp. 316 s.). También es destacada por F. Copleston, en su *Historia de la filosofía. Vol. V: De Hobbes a Hume*, 1ª edición, Barcelona, Ariel, 1973 (3ª reimpresión, México, 1992) (trad. castellana de A. Doménech, *A History of Philosophy. Vol. V: Hobbes to Hume*, Burns and Oates, s. l., 1959), cap. XV, § 2, p. 283.

gundo nos detendremos brevemente en la concepción del yo que subyace en los dos últimos libros del *Tratado*, concepción que en general se considera entra en conflicto con la presentación llevada a cabo por Hume en el libro I. En el tercer capítulo, haciendo nuevamente honor a la brevedad, nos referiremos al *Apéndice*, específicamente a la parte donde se retoma lo dicho en la sección a la que nodalmente se aboca nuestro trabajo. Finalmente, a manera de conclusión, dedicaremos unas pocas líneas en el cuarto y último capítulo a la consideración crítica del tratamiento global de la cuestión del yo por parte del autor escocés.

Capítulo I: Identidad y simplicidad personal en la sección «de la identidad personal» (*Tratado*, libro I, parte IV, sección 6)

A nuestro juicio, y tal como lo reconocen, entre otros, F. Duque y A. J. Ayer, el análisis de la identidad personal, tratado en la sección 6 de la parte IV del libro I, constituye, en principio, un caso análogo del análisis humeano de la continuidad existencial de los cuerpos, al que se aboca la sección 2 de esta misma parte³³; pero también, agregando ahora además el otro tema referido en la sección a la que nos dedicaremos (a pesar de su título), el de la *simplicidad* personal, ambos presentan claramente analogía con los análisis de la identidad y simplicidad sustancial o esencial

33 F. Duque, edición *cit.* del *Tratado*, libro I, nota 155 de p. 397; A. J. Ayer, *Hume*, 1ª edición, Madrid, Alianza, 1988 (trad. castellana de J. C. Armero, *Hume*, s. l., 1980), cap. 3, p. 87. E. Bréhier, en su *Historia de la filosofía, Vol. II: Siglos XVIII-XX*, 1ª edición, Madrid, Tecnos, 1988 (trad. castellana de J. A. Pérez Millán y M. D. Morán, *Histoire de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1931 y 1938), cap. VIII, § 3, p. 96, afirma, sin más, el paralelismo entre la identidad personal y la identidad de los cuerpos exteriores en Hume, sin hacer referencia a textos específicos. Como veremos más adelante, es precisamente en esta sección donde aparece un texto referido a la mente que constituye un verdadero adelanto de la tesis humeana expuesta en la sección 6.

de los cuerpos, llevados a cabo en la sección 3, también de la parte IV, con motivo de la crítica de las ficciones de la filosofía antigua relativas a “sustancias” y “formas sustanciales”³⁴. De todos modos, esta analogía con la aplicación de su fenomenismo a los cuerpos no debe hacer olvidar que la gran diferencia³⁵ reside en que Hume asimila la identidad y simplicidad personal con la identidad y simplicidad de la mente, sin referencia al cuerpo.

Por lo demás –y dándose por descontado, en vistas de las declaradas intenciones sistemáticas de Hume, que una interpretación de la sección dedicada a la identidad y simplicidad personal ha de tener en cuenta no sólo las secciones anteriores que acabamos de indicar, sino prácticamente la totalidad de las que constituyen el libro I (veremos que también tendremos que recurrir a los otros libros del *Tratado*), donde Hume establece y explica principios o “máximas” que en esta última sección temática sólo encuentran su aplicación–, deben tenerse presente de manera especial los resultados a que llega nuestro autor en la sección inmediatamente anterior a la que propiamente constituye el objeto de nuestro análisis actual. En efecto, con la sección titulada «De la inmaterialidad del alma» comienza el tratamiento pormenorizado del yo personal, criticando allí Hume a «ciertos filósofos»³⁶ que conciben al yo, alma o mente como sustancia. Pero, ¿qué concepción de sustancia (independientemente de que sus sostenedores hagan referencia a la sustancia material o inmaterial) es la que Hume tiene en cuenta en su crítica? De las dos concepciones por entonces funda-

34 *Vid. Tratado*, libro I, parte IV, sección 3, especialmente pp. 358-362.

35 Para A. J. Ayer, «la diferencia única» (*op. cit.*, cap. 3, p. 87).

36 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 5, p. 374.

mentales de la sustancia –*res per se subsistens* y *substans accidentibus*–, Hume realiza su examen crítico ya desde la sección 6 de la parte I, dedicada en general a «los modos y la sustancia»³⁷, teniendo en cuenta fundamentalmente la doctrina de la sustancia como *sustrato* en el que inhiere y reciben su conexión las diversas modificaciones “accidentales”³⁸ –siendo la inhesión la relación que en esta concepción se da por supuesta entre la sustancia así concebida y lo que se considera como sus “accidentes”³⁹–. En los comienzos de su tratamiento del yo personal, la doctrina que Hume rechaza es precisamente la de los filósofos que conciben las almas como sustancias (sean materiales o inmaterial; precisamente ésta es la controversia entre ellos) en el sentido de «sujetos de inhesión de nuestras percepciones»⁴⁰. Pero ocurre que también hay una referencia en esta sección «De la inmaterialidad del alma» a la sustancia como «*algo que puede existir por sí mismo*»⁴¹, referencia que tiene como objetivo aludir a un recurso al que, ante las dificultades presentadas por Hume a la doctrina de la sustancia como sujeto de inhesión de accidentes, *podrían* acudir sus sostenedores, aunque, como muestra el escocés, inútilmente⁴², de manera tal que la

37 *Cf. Tratado*, libro I, parte I, sección 6, pp. 104-106.

38 En este sentido, *vid.* R. Frondizi, pp. 103-105.

39 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 317.

40 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 374. *Cf.* en este sentido: *Resumen*, p. 88: «La mente no es una sustancia, en la cual inhiere las percepciones. Esta noción es tan inteligible como la *cartesiana* de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente».

41 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 5, p. 376.

42 *Vid. Tratado*, libro I, parte IV, sección 5, pp. 375-377 y p. 389. El recurso a la definición de sustancia como «algo que puede existir por sí mismo» no tiene validez alguna para Hume, ya que esta definición vale para cualquier cosa que pueda concebirse y nunca servirá para distinguir la sustancia del accidente, en este caso, el alma de las percepciones, distinción que es fundamental para quienes sostienen la doctrina de la sustancia como sujeto de inhesión. Dos son los principios que conjuga Hume en apoyo de esta afirmación: 1) «todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir

controvertida pregunta acerca de «*si las percepciones inhiere en una sustancia material o inmaterial*», al no tener nosotros idea alguna ni de la sustancia ni de la relación de inhesión que se supone en esta concepción, carece de sentido, siendo entonces imposible brindar una respuesta a la misma⁴³.

En cuanto a la crítica humeana del yo sustancial, entendiendo por “sustancia” fundamentalmente la concepción que acabamos de exponer (concepción un tanto extraña en la medida en que quedan vinculadas la noción racionalista de sustancia, que *stricto sensu* no admite accidentes, con la noción de inhesión,

de ese modo determinado»; 2) «todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación». Estos dos principios permiten concluir que «todas nuestras percepciones al ser diferentes entre sí y diferir también de cualquier otra cosa que pudiera haber en el universo, son también distintas y separables; pueden ser concebidas como existiendo por separado, y pueden existir de hecho por separado sin necesidad de que cualquier otra cosa las sostenga en la existencia. Son, por consiguiente, sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es sustancia». Es decir, si la imposibilidad de explicar la génesis de la idea de sustancia nos cierra, como veremos enseguida, la posibilidad de tener tal idea, la definición habitual a la que por esa dificultad se recurre hace inútil la sustancialidad del yo, porque a juicio de Hume, todas y cada una de las percepciones cumplen los requisitos de la sustancialidad. Por lo tanto, si la sustancia es algo distinto de las percepciones, no hay idea de sustancia. Pero tampoco hay idea de inhesión, porque como acabamos de ver, no se requiere nada que actúe como soporte de la existencia de las percepciones. (Cf. S. Rábade Romeo, *op. cit.*, pp. 318 s.).

43 *Tratado, loc. cit.*, pp. 376 s. A nuestro juicio (cf. sin embargo, R. Frondizi, *op. cit.*, pp. 104 s.), que en su crítica a las doctrinas sustancialistas Hume sigue teniendo presente en el resto de la sección «De la inmaterialidad del alma» esta extraña vinculación de ambas doctrinas de la sustancia, puede verse en el pasaje que expone el sustancialismo de Espinoza. Escribe Hume (*Tratado*, libro I, parte IV, sección 5 p. 385): «Sólo hay una sustancia en el mundo, dice, y esa sustancia es perfectamente simple e indivisible, existiendo en todas partes sin presencia local. Así, todo lo que descubrimos externamente por la sensación y todo lo sentido internamente por reflexión no son sino modificaciones de ese ser único, simple, y necesariamente existente, y no poseen ninguna existencia distinta o separada. Cada pasión del alma, cada configuración de la materia –por diferente y diversa que sea– inhiere en la misma sustancia, conservando en sí misma sus caracteres distintivos sin comunicarlos al sujeto de inhesión. Un mismo *substratum*, si así puedo decirlo, sostiene las más diferentes modificaciones sin sufrir diferencia alguna en sí mismo, y las varía sin variación alguna. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza consiguen producir composición o cambio alguno en su perfecta simplicidad e identidad».

que exige admitir accidentes reales⁴⁴), es frecuentemente señalado el tópico de que mientras Berkeley había dirigido su crítica contra la concepción habitual de la *sustancia material*, Hume la extiende a la de la *sustancia espiritual*⁴⁵. El escocés es ciertamente contundente al afirmar que no sólo no tenemos una idea («real» o legítima, *i. e.* «no ficticia») o, lo que es lo mismo: «noción inteligible») de sustancia material, sino tampoco de sustancia espiritual, tal como se han entendido tradicionalmente. En efecto, en el *Resumen del Tratado* lo expresa con su particular concisión, declarando juntamente la razón fundamental de su crítica⁴⁶:

«No tenemos idea de ninguna clase de sustancia, puesto que sólo tenemos la idea derivada de alguna impresión, y no tenemos impresión alguna de sustancia, ya sea material o espiritual. No conocemos nada que no sean cualidades o percepciones particulares. Así como nuestra idea de cuerpo, un melocotón, por ejemplo, es sólo

44 S. Rábade Romeo apunta esta crítica, señalando, por otra parte, que Hume no parece además estar enterado de la complejidad de la noción clásica de inhesión. Sin embargo cree que «ninguna de estas sugerencias críticas afectaría mucho al escocés: su reduccionismo perceptual las relega a la categoría de detalles de escuela sin relevancia alguna» (*Op. cit.*, p. 319).

45 W. Windelband, *Historia de la filosofía. Vol. V – La filosofía del iluminismo*, 2ª edición, México, 1948 (trad. castellana de F. Larroyo, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, s. I., s. d.), pp. 96 s.; A. Messer, *La filosofía moderna – Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Revista de Occidente, 1927 (trad. castellana de E. Rodríguez Sadia, s. I., s. d.), cap. V, § 22, punto 5, p. 185; W. R. Sorley, *op. cit.*, cap. VIII, p. 199; A. Fouillée, *Historia general de la filosofía*, 1ª edición, Buenos Aires, El Ateneo, 1951 (trad. castellana de F. Gallach Palés, *Histoire Générale de la Philosophie*, s. I., s. d.); R. Frondizi, *op. cit.*, pp. 102 s.; E. Romerales, *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas – El pensamiento británico hasta la Ilustración*, 1ª edición, Madrid, Akal, 1997, cap. VI, p. 119. Este último autor destaca como curiosidad el hecho de que Berkeley ya había anticipado en sus *Comentarios filosóficos* el análisis fenomenista de Hume disolutorio de la sustancia espiritual, aunque acabó rechazándolo.

46 No podemos detenernos aquí en toda la crítica humeana a la concepción habitual de la sustancia ni específicamente en la compleja sección 5 de la parte IV del libro I del *Tratado* dedicada a la crítica del yo sustancial. Puede verse un detenido examen de dicha sección en S. Rábade Romeo, *op. cit.*, pp. 317-326.

la de un particular sabor, color, figura, tamaño, consistencia, etc., así nuestra idea de mente es sólo la idea de percepciones particulares, sin ninguna noción de algo a lo que denominamos sustancia, ya sea simple o compuesta»⁴⁷.

Hume había llegado en los comienzos del libro primero del *Tratado* a la conclusión de que es imposible una idea de sustancia «que sea distinta de una colección de cualidades particulares»⁴⁸. Las razones eran obvias: por una parte, la mente humana sólo conoce impresiones e ideas derivadas de las mismas (la noción de substancia no se obtiene ni por impresión ni por idea derivada); por otra, dado que «toda cosa de la naturaleza es individual»⁴⁹, es completamente absurdo suponer que existan sustancias (sean materiales o espirituales) si se las considera como objetos universales y abstractos⁵⁰.

Y a juzgar por el siguiente texto del *Apéndice*, nuestro autor parece haber tenido conciencia de que este método que acabamos de exponer en su aplicación extendida también a la sustancia espiritual, era el mismo método que Berkeley ya había usado para desembarazarse de la concepción habitual de la sustancia material:

«Los filósofos comienzan a coincidir en el principio de que *no tenemos idea alguna de sustancia externa distinta de las ideas de cualidades particulares*. Y este principio debe abrir el camino para aceptar otro similar por lo que respecta a la mente: *no tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares*»⁵¹.

La “extraña pareja” que

47 *Resumen*, p. 88.

48 *Tratado*, libro I, parte I, sección 6, p. 105.

49 *Tratado*, libro I, parte I, sección 7, p. 109.

50 En este sentido complementan H. Arnauld y J. M. Gutiérrez González la explicación del texto que acabamos de citar del *Resumen* (*vid.* edición citada del *Resumen*, nota 131, p. 88).

51 *Apéndice*, p. 886. En este mismo sentido interpreta este texto R. Frondizi, *op. cit.*, pp. 102 s.

conforma esa concepción de la sustancia a la que Hume apunta en su crítica aparecerá subyacente en su sección «De la identidad personal». Como veremos, Hume critica allí la pretendida identidad de un pretendido yo sustancial, acerca de cuya sustancialidad la sección inmediatamente anterior ha concluido declarando su absoluta ininteligibilidad⁵². Rechazada, entonces, la inteligibilidad de la sustancialidad del yo, como si constituyera ello “la crónica de una muerte anunciada”, habrá de esperarse ahora el rechazo de la inteligibilidad de la identidad de ese yo. De ahí que podamos decir, con R. Frondizi, que «el método que utiliza Hume para descartar la concepción habitual de la identidad personal es semejante al que se aplicó a la idea de sustancia»⁵³.

Estamos ahora en condiciones de comenzar nuestro análisis de la sección 6 de la última parte del libro I del *Tratado*. A nuestro juicio, la articulación material y temática más gruesa de la sección divide el texto en dos partes, que corresponden a una permanente doble perspectiva adoptada por nuestro filósofo. Esta perspectiva doble podemos caracterizarla distinguiendo, por un lado, el punto de vista de “el Hume que razona”, “el Hume que piensa o filosofa” desarrollando de acuerdo con los imperativos de la razón los principios de su fenomenismo perceptual, y, por otro lado, el punto de vista de “el Hume ilustrado, adorador de la naturaleza”, el Hume instintual que se levanta frente a los argumentos racionales recla-

mando siempre una necesidad vital, el Hume que, para utilizar sus propias palabras, adopta la opinión de «toda la parte no pensante ni filosófica de la humanidad» (parte a la que, como él mismo afirma, pertenecen *todos* los hombres en un momento u otro)⁵⁴. Pero no se trata, desde esta última perspectiva, sólo de admitir que este tipo de opiniones, en un momento u otro, a *todos* (a los filósofos, en todo caso, cuando no filosofan) se nos imponen «por una especie de instinto o de impulso natural»⁵⁵, sino principalmente de hacer el esfuerzo de explicar cómo esa inclinación natural nos conduce a la formulación y aceptación de estas opiniones. Esta doble perspectiva⁵⁶ no debe perderse de vista, a nuestro juicio, al intentar responder, por ejemplo, qué opina Hume respecto de la existencia del mundo externo o qué de las esencias de los cuerpos, al intentar responder a la pregunta de si el autor del *Tratado de la naturaleza humana* es o no un escéptico, o si en su empirismo se consuma la disolución del sujeto (como afirman la mayoría de los intérpretes, que pueden perfectamente representarse en el conocido verso de Antonio Machado: «Fe empirista. Ni somos ni seremos»⁵⁷)

54 Cf. *Tratado*, libro I, parte IV, sección 2, p. 342: «Las personas que sostienen esa opinión acerca de la identidad de nuestras percepciones semejantes pertenecen, en general, a toda la parte no pensante ni filosófica de la humanidad (esto es: todos nosotros, en un momento u otro)».

55 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 2, p. 353.

56 Sobre la permanente oposición de estas dos perspectivas en la obra humeana, vid. S. Rábade Romeo, *op. cit.*, pp. 278, 281 s., 297-300, etc. Nos llama la atención que el autor de *Hume y el fenomenismo moderno* no se valga de la misma, tal como nosotros lo hacemos aquí, justamente para la articulación de la sección «De la identidad personal». Puede verse, respecto de este doble punto de vista humeano, la distinción que hace J. Noxon entre «el Hume filósofo analítico» y el «Hume psicólogo “experimental”», cada uno de los cuales, dice el autor de *La evolución de la filosofía de Hume*, «tiene su propio trabajo que realizar y se dedica a él independientemente del otro, descansando el analista en el principio de la copia y el psicólogo, en el principio de asociación» (*Op. cit.*, Parte IV, sección 2, p. 132; para esta distinción, cf. también Parte I, sección 1, pp. 17-23 y sección 3, pp. 32 ss., Parte IV, *passim*).

57 «Fe empirista. Ni somos ni seremos. / Todo

o fundamentalmente lo que se plantea es la constitución del mismo (como considera, por ejemplo, G. Deleuze, para quien «La esencia y el destino del empirismo no están ligados al átomo, sino a la asociación. Esencialmente, el empirismo... plantea el problema de una constitución del sujeto»⁵⁸).

Ha de advertirse de entrada que las explicaciones de las inclinaciones naturales con las que nos encontramos en el *Tratado* no siempre son satisfactorias, así como tampoco —y aún menos— los intentos humeanos de conciliación de ambas perspectivas, conciliación que acaso sea imposible en su sistema. Aún más, nos atreveríamos a decir que, en última instancia, ni siquiera fueron satisfactorios para él mismo estos intentos, a juzgar por los párrafos que cierran el libro I del *Tratado* en la sección 7 de la parte IV, así como por algunos pasajes del *Apéndice*, e incluso por otros desahogos no infrecuentes en otras secciones de esa misma parte IV.

Organizaremos nuestra exposición de la sección «De la identidad personal» de acuerdo con la bipartición referida.

En la primera parte de la sección 6, entonces, Hume, desarrollando de acuerdo con imperativos racionales los principios de su fenomenismo perceptual que ha venido sosteniendo en el libro, establecerá su concepción filosófica del yo (y consecuentemente de la identidad o no y simplicidad o no del mismo⁵⁹) en contraposición a

nuestro vivir es emprestado. / Nada trajimos; nada llevaremos» (A. Machado, *Poesías*, Buenos Aires, Losada, 1ª edición, 1943 (25ª edición, 1996), p. 167. 58 G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad – Las bases filosóficas del anti-Edipo*, 1ª edición, Barcelona, Gedisa, 1977 (trad. castellana de H. Acevedo, *Empirisme et Subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953), cap. I, p. 23. Como el título lo indica, todo el libro está dedicado a acentuar este aspecto de la teoría humeana del yo, pero pueden consultarse especialmente los capítulos I, V, VI, VII. 59 Puede verse que más adelante, ya en lo que nosotros denominamos “segunda parte”, Hume llama «nuestra filosofía» a lo que ha establecido en lo que

52 «La decisión final de todo esto es, pues, que el problema referente a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible» (*Tratado*, libro I, parte IV, sección 5, p. 395).

53 R. Frondizi, *op. cit.*, p. 108. Vid. también S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 327, quien considera que el análisis que Hume hace de la identidad personal es un «fenomenismo esperado, ya que, rechazada la inteligibilidad de la sustancialidad del yo, el contexto nocional de la época hacía imposible intentar una defensa de la identidad...»

la opinión «algunos filósofos», la cual expondrá y criticará en primer lugar. Por lo tanto, pueden distinguirse en esta primera parte tres secciones o subpartes: 1) la exposición de la opinión de «algunos filósofos»⁶⁰ o «metafísicos» de cierta clase⁶¹, 2) la crítica que Hume, según los principios de su propia filosofía, les dirige, y 3) la concepción que, según esos mismos principios, sostiene nuestro filósofo.

1) Opinión de algunos filósofos:

¿A qué filósofos se refiere aquí Hume? Como observa S. Rábade Romeo, parece que Hume apunta en esta sección del *Tratado* tanto al racionalismo continental como a Locke⁶². En efecto, la sección se abre sosteniendo que estos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro *yo* es algo de lo que somos íntimamente conscientes, sentimos su existencia y su perfecta *identidad* a través de su continuidad en la existencia, así como también su perfecta *simplicidad*. Hasta tal punto afirman (especialmente los cartesianos) saber con certeza todo esto, hasta tal punto les resulta evidente, que todo intento de aducir una prueba posterior (la evidencia de una demostración) sólo conseguiría debilitar esta evidencia inmediata, que es, además, el fundamento de todos los demás conocimientos⁶³.

2) Crítica de Hume a los mencionados filósofos:

«Desgraciadamente», afirma Hume, todo el conjunto de estas afirmaciones es contrario a la

nosotros llamamos “primera parte”, diciendo de ella que es «un modo más exacto de pensar» que adoptamos cuando reflexionamos un poco (*Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 402).

60 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 397.

61 *Loc. cit.*, p. 400.

62 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 327. A. Messer, en *op. cit.*, cap. V, § 22, punto 2, p. 181, afirma que por “algunos filósofos” ha de entenderse aquí «por ejemplo, Descartes, Berkeley y otros».

63 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, pp. 397 s.

genuina experiencia, a la que, en favor del mismo, apelan sus defensores. En efecto, el análisis de esa experiencia nos revela que «no tenemos idea alguna del *yo* de la manera que aquí se ha explicado». Hume agrupa su análisis crítico, en el cual se evidenciará aún más la concepción del *yo* que ataca, en tres pasos:

a) En primer lugar, para que la idea de ese *yo* del que hablan ciertos filósofos sea una «idea clara e inteligible», una «idea real», tiene que haber una impresión de la que se derive⁶⁴. Pero no hay tal impresión, pues precisamente ese «yo o persona (entendiendo aquí «un yo o sustancia como algo simple e individual»⁶⁵) no es ninguna

64 *Cf. Resumen*, pp. 66 s.: «Nuestro autor —escribe allí Hume disponiéndose a citarse a sí mismo— piensa “que ningún descubrimiento podría haberse hecho con tanto éxito, para resolver todas las controversias sobre las ideas, como éste: que las impresiones siempre preceden a las ideas, y que cada idea de que se provee la imaginación aparece primero en su correspondiente impresión [Esto fue establecido en *Tratado*, libro I, parte I, sección 2, dando lugar al «primer principio» de su «ciencia de la naturaleza humana», que allí expresa diciendo: «todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de su correspondientes impresiones» (p. 94; *cf.* p. 91)]. Estas últimas percepciones son todas tan claras y evidentes que no admiten controversia; en cambio, muchas de nuestras ideas son tan oscuras que es casi imposible, incluso para la mente, que es quien la forma, decir exactamente su naturaleza y composición” [Esta cita corresponde a *Tratado*, libro I, parte II, sección 3, p. 126]. De acuerdo con esto, cuando una idea es ambigua, el autor recurre siempre a la impresión, que ha de transformarla en clara y precisa. Y cuando sospecha que un término filosófico no tiene ninguna idea correspondiente a él (como es muy común) pregunta siempre ¿de qué impresión se deriva esa idea? Y si no puede remitirse a ninguna impresión, concluye que el término en cuestión carece de significado. [...] sería de desear que este método riguroso fuese ejercitado en todos los debates filosóficos». *Cf. Investigación*, sección 2, p. 37: «Todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras... En cambio, todas las impresiones, es decir, toda sensación —bien externa, bien interna— es fuerte y vivaz: los límites entre ellas se determinan con mayor precisión, y tampoco es fácil caer en error o equivocación con respecto a ellas. Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una; esto servirá para confirmar nuestra sospecha. Al traer nuestras ideas a una luz tan clara, podemos esperar fundadamente alejar toda discusión que pueda surgir acerca de su naturaleza y realidad».

65 Así reconocido de manera explícita en el marco de este mismo argumento y utilizando esta expresión que hemos citado, en *Apéndice*, p. 885.

impresión, sino aquello a que *se supone* que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia⁶⁶».

b) En segundo lugar, la impresión, en la hipótesis de que la hubiese, que diese origen a tal idea del *yo*, debería ser invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues *se supone* que tal *yo* existe de ese modo⁶⁷. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable⁶⁸ («dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo»). Por lo tanto, como tal idea del *yo* no puede derivarse de ninguna impresión, «no existe tal idea»⁶⁹.

c) Además, siendo que «todas nuestras percepciones particulares», como tantas veces se ha señalado en el *Tratado*⁷⁰, «son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado: no necesitan de

66 *Vid. Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 399.

67 Ello es así en virtud de que «las ideas representan siempre a los objetos o impresiones de que se derivan, y nunca pueden, *sin ficción*, representar o ser aplicadas a otras cosas» (*Tratado*, libro I, parte II, sección 3, p. 131; subrayado nuestro) *Cf. idem*, parte III, sección 14, pp. 280-282., donde Hume desarrolla lo siguiente: Como «la razón no puede nunca engendrar por sí sola una idea original», la idea de que se trate «deberá derivarse de la experiencia y de algunos casos particulares... que pasen a la mente por los canales comunes de la sensación y la reflexión. Si pretendemos que esa idea sea precisa habrá que buscarla «en las impresiones de que originariamente se deriva. Si es una idea compuesta deberá surgir de impresiones compuestas. Si simple, de impresiones simples». Pues «las ideas representan siempre sus objetos o impresiones, y viceversa, para que toda idea se origine son necesarios algunos objetos [= impresiones]. Si es imposible encontrar las impresiones de que se deriva, «tendremos que reconocer que la idea es imposible e imaginaria, pues el principio de las ideas innatas, único que podría sacarnos de este dilema, ha sido ya refutado, y actualmente es casi ya universalmente rechazado en el mundo ilustrado».

Conviene insistir en que las ideas surgen por «debilitación» de las impresiones y, por lo tanto, no aportan ningún contenido nuevo de conocimiento, siendo simples imágenes de las impresiones particulares, pues esa es la razón por la que no hay ideas universales (*cf. Tratado*, libro I, parte I, sección 7).

68 *Cf. Tratado*, libro I, parte IV, sección 2, p. 328: «...toda impresión es una existencia interna y *efímera* —y como tal se manifiesta—...» (el subrayado es nuestro).

69 *Vid. Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 399.

70 *Cf.* especialmente el texto al que nos hemos referido *supra*, nota 42.

cosa alguna que las sostenga en su existencia» (es decir, tienen individualmente el carácter de la sustancia cartesiana, y más propiamente el carácter de la sustancia increada, *i. e.* Dios⁷¹), ¿de qué manera *pertenecerían* a tal yo (entendido claramente, insistimos, como «sustancia *simple* o sujeto de inhesión» de las percepciones⁷²), y cómo se conectarían con él⁷³?

3) Concepción filosófica de Hume:

Esta crítica de Hume a esa clase de metafísicos ya nos anticipa lo que una genuina experiencia, realizada mediante «una reflexión seria y libre de prejuicios»⁷⁴, es decir, según los mismos principios con los que ha efectuado su crítica, revela para nuestro autor:

«En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* (*myself*) tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no

71 «Por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, sustancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios» (Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, 1ª edición, Buenos Aires, Losada, s. d. (2ª edición, 1997), § LI, p. 26). Las sustancias creadas (extensa y pensante) «pueden comprenderse bajo este concepto común [de sustancia]: son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir» (*ibidem*, § LII, p. 26).

72 Así es reconocido de manera explícita en el marco de este mismo argumento y utilizando la expresión que acabamos de citar, en *Apéndice*, p. 885; asimismo, *cf. Resumen*, p. 88.

73 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 399.

74 *Loc. cit.*, p. 400.

podiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada⁷⁵»

Queda claro, entonces, hasta el momento, que Hume no puede percibir *en él* «algo simple y continuo a lo que llama su yo⁷⁶». Aparenta conceder que otra persona pueda hacerlo, aun «tras una reflexión seria y libre de prejuicios», teniendo así «una noción diferente de *sí mismo*» que la que Hume tiene de sí. Pero esto no parece ser más que pura ironía, como afirma A. J. Ayer⁷⁷, pues nuestro autor confiesa que a una persona que piense de esa manera no podría seguirla en sus razonamientos, y lo único que puede concederle es que él y esa persona son «esencialmente diferentes en este particular». Y por si esto fuera poco, la ironía queda puesta de manifiesto aún más claramente cuando seguidamente Hume afirma que:

«dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento⁷⁸».

Esta disposición de Hume a “aventurarse” a hablar en nombre del resto de la humanidad sugiere que su proposición sólo tiene el *disfraz* de generalización empírica, pues más bien ocurre que no puede concebir nada que cuente como percepción pura de uno mismo⁷⁹. Con el texto que acabamos de citar estamos ante «una de las

75 *Loc. cit.*, p. 399 s. *Vid.*, asimismo, *Apéndice*, p. 886.

76 *Loc. cit.*, p. 400.

77 A. J. Ayer, *op. cit.*, cap. 3, pp. 88 s.

78 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 400.

79 En este sentido, A. J. Ayer, *op. cit.*, cap. 3, p. 89. *Cf.* J. Noxon, *op. cit.*, Parte IV, sección 3, pp. 143 s.

tesis más famosas del fenomenismo humeano⁸⁰». Sin embargo, la misma ya había sido adelantada con toda claridad en la sección 2 de esta misma parte IV del libro I del *Tratado*. Allí, en el marco de una cuestión particular (la de «cómo podemos estar convencidos de que es verdad la suposición de que una percepción esté ausente de la mente sin estar aniquilada⁸¹»), tendiente a explicar la tercera de las cuatro partes⁸² (la que se refiere a la «inclinación que nos proporciona la ilusión de la unión de percepciones discontinuas mediante una existencia continua⁸³») de su hipótesis explicativa⁸⁴ de lo que nos induce a creer en la existencia *continua* de los cuerpos, creencia que «es anterior y causante de la de su existencia *distinta*⁸⁵», escribe nuestro autor:

«...lo que llamamos mente no es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por relaciones y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad⁸⁶»

Posteriormente, en el *Resumen*, Hume reafirmaba que en el *Tratado* había sostenido que:

«el alma, tal y como podemos concebirla, no es más que un conjunto o una serie de percepciones diferentes, tales como el calor, frío, amor y odio, pensamientos y sensaciones; todas ellas reunidas, pero carentes de una perfecta simplicidad o identidad⁸⁷»

Si queremos seguir hablando del yo, alma, persona o mente, como algo conocido, nos tenemos que atener a las *percepciones per-*

80 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 329.

81 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 2, p. 344.

82 Las cuatro partes se mencionan en p. 335 de la citada sección y se desarrollan en las páginas siguientes de la misma.

83 *Loc. cit.*, p. 335; *cf.* p. 342.

84 Un «breve esquema o resumen» de su hipótesis presenta Hume en *loc. cit.*, pp. 334 s., antes de adentrarse plenamente en la explicación detallada de la misma.

85 Como nos dice ya en *loc. cit.*, p. 334.

86 *Loc. cit.*, p. 344.

87 *Resumen*, p. 87.

cibidas; es decir, lo que percibimos o conocemos del yo son las percepciones que «suponemos» pertenecientes a ese hipotético yo. La idea que podemos tener de una mente no tiene más contenido que el de percepciones particulares, «sin ninguna noción de algo a lo que denominamos sustancia⁸⁸».

Insistiendo aún con la intención de hacernos comprender lo que debemos entender por la mente, Hume la compara con «una especie de teatro en el que se presentan las distintas percepciones en forma sucesiva». Pero advierte inmediatamente que esta comparación no debe confundirnos y llevarnos a entender que hay un lugar en el que se representan esas escenas, pues «son solamente las percepciones las que constituyen la mente⁸⁹». O, para decirlo con palabras de G. Deleuze, «el lugar no es diferente de lo que pasa en él; la representación no está en un sujeto⁹⁰». Puede verse que en el mismo sentido de esta advertencia humeana se encuentra la diferenciación, que leemos en el *Resumen del Tratado*, entre que las percepciones particulares *pertenezcan* a la mente y que las mismas la *compongan*⁹¹.

Finamente, entonces, «con propiedad» no existe en la mente «ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos

diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad⁹²».

Como se ve en la última parte del texto que acabamos de citar, Hume no deja de reconocer que los hombres *creen* en la identidad y simplicidad de sus propias personas (él mismo, para decirlo con sus propias palabras⁹³, no puede arrancar de su imaginación «ese prejuicio», no puede sostener por mucho tiempo el modo de pensar más exacto, obtenido mediante la reflexión, que él considera como *su* «filosofía», por oposición a las que él ha enfrentado). Pero no se trata sólo de admitir que todos creemos o imaginamos ello, sino que, de manera muy parecida a como lo hizo en su momento respecto de las cosas del mundo externo⁹⁴, se trata de dar una explicación de esa inclinación natural que nos lleva a imaginar tanto la identidad como la simplicidad, en este caso, del alma (= yo = mente = persona⁹⁵). Ahora bien, lo parecido del planteo no debe hacernos olvidar, que aquí la explicación tiene que resolver un problema más fundamental, pues la explicación dada respecto de las cosas del mundo externo parecería más aceptable si el yo no se disolviese, también él, en *percepciones* o *apareceres* fenoménicos⁹⁶.

92 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 401.

93 *Loc. cit.*, p. 402.

94 Hemos dicho «creemos o imaginamos», porque en realidad, tal como ocurre respecto de la existencia y esencia de las cosas del mundo externo, se tratará, en definitiva, de una creencia en una ficción de la imaginación. (Cf. respecto de las cosas del mundo externo, S. Rábade Romeo, *op. cit.*, especialmente pp. 292-305 y 309).

95 Puede confrontarse esta inclinación natural de la que habla Hume con el sentido de «naturaleza» que Descartes emplea en la III de sus *Meditaciones*, es decir, entendida como «cierta inclinación» que nos lleva a creer en algo y no hay razón para que la sigamos cuando se trata de la verdad o la falsedad, muy distinta de la «luz natural», que nos hace conocer algo como verdadero e indudable y es la única facultad en la que podemos fiarnos para distinguir lo verdadero de lo falso (R. Descartes, *Meditaciones de prima philosophia*, en *Oeuvres* de Descartes, vol. VII, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, pp. 38 s.).

96 En este sentido, cf. S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 330.

A la explicación de la mencionada inclinación se aboca precisamente la segunda parte de la sección que venimos analizando, según la división que hemos establecido en ella. En realidad, casi toda esta parte (y ello justificaría en cierto modo el título adscripto a la sección) se aboca a la explicación de la propensión que nos lleva a atribuir *identidad* a la persona, pues Hume considera que dicha explicación puede extenderse «con poca o ninguna variación⁹⁷» a la noción de *simplicidad* que también nos inclinamos a atribuirle. Dividiremos, consecuentemente, en dos nuestra exposición de esta parte:

1. *Explicación de la inclinación natural a imaginar la identidad*

La pregunta, obligada como consecuencia de lo establecido en la “primera parte”, es: «¿*Qué es entonces lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida*⁹⁸?».

Hume señala, en primer lugar, que para responder a esta pregunta hay que distinguir entre:

– *identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e*

– *identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos.*

Y de lo que en esta sección se trata, nos dice, es de la *identidad del primer tipo*⁹⁹. Es muy importante, como señala S. Rábade Romeo¹⁰⁰, no olvidar esto, pues el problema del yo viene siendo expuesto desde una simple consideración gnoseológica, es decir, te-

97 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 414.

98 *Loc. cit.*, p. 401.

99 *Ibidem*.

100 *Op. cit.*, p. 331.

88 «No conocemos nada que no sean cualidades o percepciones particulares. [...] nuestra idea de mente es sólo la idea de percepciones particulares, sin ninguna noción de algo a lo que denominamos sustancia...» (*Resumen*, p. 88). En *Apéndice*, p. 886: «...no tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares».

89 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 401.

90 G. Deleuze, *op. cit.*, cap. I, p. 13.

91 «Descartes mantenía que el pensamiento era la esencia de la mente; no este o aquel, sino el pensamiento en general. Esto parece ser absolutamente ininteligible, pues todo lo que existe es particular; y por consiguiente deben ser nuestras percepciones particulares las que compongan la mente. Digo, *compongan* la mente, no que *pertenezcan* a ella. La mente no es una sustancia, en la cual se inhiere las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la *cartesiana* de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente» (*Resumen*, p. 88).

niendo en cuenta lo que podemos saber del yo. Pero, en principio, esto no puede transferirse sin más al yo moral: lo que epistemológicamente no es defendible puede ser moralmente necesario. Más adelante (cap. II) nos detendremos brevemente en el yo de las pasiones y de la moral.

En segundo lugar, como existe gran analogía entre la identidad que atribuimos a las plantas y animales y la de un yo o persona, propone estudiar la identidad personal explicando primero la identidad de las plantas y animales¹⁰¹. De este modo, afirma J.-P. Cléro, «Hume, matando dos pájaros de un tiro (*faisant d'une pierre deux coups*), acomete con un mismo movimiento la identidad del yo y la identidad de lo viviente que se imaginara bajo la forma de una especie de principio vital¹⁰²». Sin embargo, a pesar de la propuesta inicial, lo cierto es que comienza su análisis con una «hipótesis¹⁰³» general, explicativa de la atribución de identidad a objetos que en rigor carecen del ella (su generalidad se evidencia en el mismo planteo de la hipótesis, que incluye tanto al yo como a objetos ajenos al yo, y, respecto de estos últimos, en los ejemplos de «la experiencia y observación diarias¹⁰⁴» que utiliza como prueba de tal hipótesis, ejemplos que, como veremos, se refieren a la atribución de identidad a productos compuestos y variables, sean artificiales –barcos, casas– o naturales –plantas y animales, ríos–). Y «este mismo modo de razonar» que explica en general la atribución de identidad, como dirá Hume más adelante, será el que evidentemente deberá seguirse a la hora de explicar la atribución

de identidad al yo o persona¹⁰⁵.

Siguiendo el orden del texto humeano, comenzaremos con el análisis general de la atribución impropia de identidad (a), para pasar luego al análisis específico de atribución impropia de identidad a la persona (b).

a) Análisis general de la atribución impropia de identidad:

— Su hipótesis explicativa de la atribución impropia de identidad¹⁰⁶ comienza declarando que *si bien tenemos dos ideas precisas completamente distintas, y aun contrarias, como son:*

– la idea de *identidad* o *mismidad*: que es «la idea que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo¹⁰⁷», y

105 *Vid. loc. cit.*, p. 408.

106 Respecto de esta hipótesis, *cf. loc. cit.*, pp. 401-403.

107 La variación del tiempo se dice que es *supuesta*. Ello es así por lo siguiente: Como es sabido, el tiempo no existe para Hume más que como «idea abstracta» derivada de la experiencia de la sucesión de nuestras *percepciones* de todo tipo: «el tiempo por sí sólo no puede manifestarse a la mente ni ser conocido por ella»; «allí donde no tengamos percepciones sucesivas no tendremos noción del tiempo.»; «...podemos concluir que el tiempo no puede aparecer ante la mente, ni aislado, ni acompañado por un objeto constantemente inmutable, sino que se presenta siempre mediante una sucesión perceptible de objetos mudables». Sólo las cambiantes percepciones existen, no el tiempo que abstraemos a partir de ellas, el cual no es más que esas percepciones apareciéndose a la mente según un cierto modo, esto es, sucediéndose una tras otra. (*vid. Tratado*, libro I, parte II, sección 2, pp. 128-131). Para transformar un objeto en ser permanente en el tiempo, se necesita operar una inversión: se hace como si las sucesiones de percepciones y sus relaciones estuvieran en el tiempo y no como si el tiempo fuera una abstracción a partir de ellas. Una tal inversión es una «*ficción*» (*loc. cit.*, p. 131; Hume se encarga de explicar «las apariencias que nos llevan a *imaginar* que tenemos» «la idea de un tiempo sin existencia mudable», con la que «*suponemos* que la duración es medida tanto del reposo como del movimiento», en parte II, sección 5, pp. 166 s.). Para que un sujeto o un objeto parezcan idénticos a ellos mismos, paradójicamente, hay que hacerlos aparecer en un tiempo que nunca habría podido existir en las condiciones de identidad perfecta, pues es necesario que haya sucesión para que haya propiamente tiempo. Pero una vez puesto o fingido este tiempo, él puede abrigar realidades estables e idénticas que por sí mismas nunca habrían podido suscitarlo a ese tiempo. Aceptamos al menos la inestabilidad de ciertos objetos a condición de que ella se destaque sobre el fondo de una estabilidad a veces aberrante. Hume admite las aberraciones a las cuales da lugar la noción de duración, sacada de ob-

– la idea de *sucesión de objetos relacionados*: que es «una idea de varios objetos diferentes que existen en forma sucesiva y están conectados mutuamente por una estrecha relación», lo cual, desde una perspectiva rigurosa, «nos proporciona una noción tan perfecta de *diversidad*, que parece como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos»;

si bien, entonces, estas dos ideas son distintas, y aun contrarias, «*en nuestra manera usual de pensar*» (opuesta a «un modo más exacto de pensar» que constituye la reflexión filosófica¹⁰⁸) son generalmente *confundidas* entre sí: «La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquella otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fueran casi idénticas». Es que en el último caso «la relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo». Es precisamente esta semejanza que el acto de la mente, al examinar la sucesión de objetos relacionados, tiene con el acto de la mente por el que examina un objeto idéntico «la causa de la confusión y error, y la que nos lleva a colocar la noción de identidad en lugar de la de objetos relacionados¹⁰⁹». Y de tal

objetos variables para ser luego atribuida a objetos más estables, sobre el fondo de los cuales se destaca la variabilidad de otros. «La ficción, afirma J.-P. Cléro, no es la abstracción, sino el mal control, teórico si no práctico, por el pensamiento, de sus abstracciones» (*Cf. sobre todo esto: J.-P. Cléro, op. cit.*, deuxième partie, chapitre premier, § II, pp. 125 s.).

108 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 402.

109 Recordemos que en la parte II, sección 5 del libro I del *Tratado* ya se había establecido como «máxima general» de la ciencia de la naturaleza humana que «allí donde existe una relación estrecha entre dos ideas, la mente se ve fuertemente inclinada a confundirlas y a usar la una en lugar de la otra en todos sus discursos y razonamientos» (p. 159). Y más adelante se dice que de las tres relaciones de asociación «es la de semejanza la fuente que más errores produce; de hecho pocas equivocaciones de razonamiento hay que no se deban en gran medida a ese origen». Específicamente nos interesa señalar

101 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 401.

102 J.-P. Cléro, *Hume-Une philosophie des contradictions*, 1ª edición, Paris, Vrin, 1998, deuxième partie, chapitre premier, § II, p. 124.

103 *Cf. Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 403.

104 *Ibidem*.

modo nos inclina esta relación de asociación de disposiciones de la mente a caer en este error, que caemos en él antes de darnos cuenta, y aunque constantemente nos corriamos mediante la reflexión, volviendo así a un modo más exacto de pensar, nos es imposible sostener por mucho tiempo *nuestra filosofía* y arrancar de la *imaginación* ese prejuicio. Ante esto, lo que nos queda, como «último recurso», es «admitir el prejuicio mismo», sosteniendo que los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, aunque se presenten de modo discontinuo y variable.

Y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo (absurdo que descubre la reflexión filosófica, siendo el dinamismo natural y espontáneo del hombre el que cuenta con recursos para “escurrirse” del mismo, aunque la puerta de escape, como en el caso del mundo externo, sea una *ficción*¹¹⁰), a) lo que frecuentemente ocurre es que *fingimos* un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos, e impida

aquí la distinción que a continuación se hace entre semejanza de ideas y semejanza entre acciones mentales: «No sólo están relacionadas entre sí las ideas semejantes, sino que también las acciones mentales que realizamos al considerarlas son tan escasamente diferentes unas de otras que nos resulta imposible distinguir las. Este último punto tiene importantes consecuencias: en general, podemos observar que, siempre que al formar dos ideas son las acciones de la mente iguales o semejantes, somos muy propensos a confundir esas ideas y a tomar la una por la otra» (p. 161; el subrayado es nuestro). Puede verse también parte IV, sección 2, p. 339: «Nada es más apto para llevarnos a tomar erróneamente una idea por otra que una relación entre ellas que las asocie en la imaginación, haciendo así pasar fácilmente de la una a la otra. De todas las relaciones, la más eficaz a este respecto es la de semejanza; y lo es porque no sólo origina una asociación de ideas, sino también de disposiciones, y nos lleva a concebir una idea mediante un acto u operación de la mente similar a aquel por el que concebimos la otra. Ya he señalado la gran importancia de este punto; y podemos establecer, como regla general, que sean cuales sean las ideas que situemos en la mente con la misma disposición, o con una similar, están muy expuestas a ser confundidas. La mente pasa con facilidad de la una a la otra, y no percibe el cambio a menos que preste una rigurosa atención, cosa de la que, hablando en general, es totalmente incapaz». Puede confrontarse, además, nota de p. 341.

110 Cf. en este sentido, S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 332.

su discontinuidad o variación (Así ocurre que para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo o sustancia* para enmascarar la variación). b) Y aun en los casos en que no hacemos intervenir tal ficción, tenemos una inclinación tan fuerte a confundir identidad y relación que nos mostramos dispuestos a *imaginar* algo desconocido y misterioso que, además de la relación, conecte sus partes (Hume cree que esto es lo que sucede cuando atribuimos identidad a plantas y vegetales). c) Y aun en los casos que no ocurra tal cosa, seguimos sintiéndonos inclinados a confundir estas ideas, a pesar de que no nos satisfaga, ni encontremos ninguna cosa invariable y continua que justifique nuestra noción de identidad.

De este modo, en la humeana hipótesis explicativa de la atribución impropia de identidad, la controversia relativa a ella «no es simplemente una disputa de palabras», ya que nuestro error en la atribución no sólo se limita a la expresión, sino que viene comúnmente acompañada de una *ficción*, a) bien de algo invariable y continuo, b) bien de algo misterioso e inexplicable, o, c) al menos, de una inclinación a tales ficciones¹¹¹. Podemos decir, entonces, que «el derecho al nombre de identidad¹¹²» lo otorga alguna ficción o principio imaginario de unión. El lenguaje, mediante el que se expresa la ficción de identidad, «no hace más que completar un proceso comenzado sin él en la imaginación y la memoria» (J.-P. Cléro¹¹³) (veremos más adelante el papel de la memoria en la ficción de la identidad del yo).

Lo mismo podemos leer,

111 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 403.

112 *Idem*, p. 413.

113 J.-P. Cléro, *op. cit.*, deuxième partie, chapitre premier, § II, p. 124.

en esta misma sección 6, en lo que oficia de conclusión del análisis de la atribución impropia de identidad al yo —conclusión cuyas palabras, como se ha dicho, pueden «dar envidia al neopositivista más riguroso¹¹⁴»—, en la medida en que no se dice otra cosa que: todo lo que no sea admitir que la identidad es un principio ficticio o imaginario no pasa de ser una cuestión de sutilezas verbales:

«Toda esta doctrina nos lleva a una conclusión de gran importancia para el asunto presente; a saber, que todos estos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos... Todas las disputas acerca de la identidad de objetos que están conectados entre sí no son sino verbales, excepto en la medida en que la relación de partes origine alguna ficción o principio imaginario de unión, como hemos ya señalado¹¹⁵».

Con S. Rábade Romeo, puede observarse que la imaginación aparece aquí, como en tantas otras ocasiones en Hume, como el *deus ex machina*, el último tribunal de apelación, cuyas sentencias, si no son “racionales”, sí son suficientes y “razonables”, aunque no sea más que porque todo intento de ir más allá se hace inviable¹¹⁶.

— Para probar esta hipótesis explicativa de la atribución impropia de identidad, Hume recurre a «fenómenos de la experiencia y observación diarias» para mostrar que los objetos variables y discontinuos, pero *supuestamente* la misma cosa, lo son tan sólo en cuanto que consisten en una sucesión de partes mutuamente conec-

114 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 339.

115 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 413.

116 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 339.

tadas por semejanza, contigüidad o causalidad; es decir, no son en realidad sino una sucesión de objetos relacionados a los que «sólo por error» les atribuimos identidad. La relación entre las partes (de semejanza, contigüidad o causalidad) es una cualidad que produce una asociación de ideas y una transición fácil de la imaginación de una idea a la otra. Pero sólo por la semejanza que este acto de la mente guarda con aquél por el que contemplamos un objeto continuo puede surgir este error.

1) Pone como ejemplo una masa de materia cuyas partes son contiguas y conectadas entre sí. Si alguna parte muy *pequeña* o *insignificante* se añade o se quita a la masa, aunque ello en rigor implique la destrucción absoluta de la identidad del conjunto, como raramente pensamos de una forma tan exacta, no sentimos escrúpulo alguno en declarar que la masa de materia sigue siendo idéntica. «El tránsito del pensamiento desde el objeto antes del cambio, al objeto después de éste, es tan suave y fácil que apenas si percibimos la transición, de modo que nos inclinamos a imaginar que no se trata sino de un examen continuado del mismo objeto».

Lo que implica este experimento, para Hume, es que «no medimos la magnitud de la parte (agregada o quitada) de un modo absoluto, sino según su *proporción* con el conjunto». «Los objetos, entonces, no actúan sobre la mente ni rompen o cortan la continuidad de sus acciones según su magnitud real, sino según la proporción que guardan entre sí¹¹⁷».

2) Otro fenómeno relacionado con el anterior: Ocurre que un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye su identidad, pero si el cambio se produce

gradual e insensiblemente, mostramos menos inclinación a asignarle ese mismo efecto. Es que en el último caso, «la mente, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta una transición fácil desde el examen de la condición del cuerpo en un momento a su consideración en otro, de modo que en ningún instante determinado percibe interrupción en sus acciones», y «asigna al objeto una continua existencia e identidad» (éste es un artificio).

Sin embargo, si al observar que en definitiva los cambios son de consideración, sentimos reparo en asignar una identidad a objetos tan diferentes. Pero, existe con todo otro artificio por el que inducir a la imaginación para que vaya un paso más allá: este artificio consiste en establecer una referencia a un *fin* o propósito *común*. Así, un barco del que se haya modificado una parte considerable de su estructura sigue siendo considerado como idéntico, pues el fin común a que conspiran las partes sigue siendo el mismo bajo todas las modificaciones y proporciona una transición fácil de la imaginación de una a otra situación del cuerpo¹¹⁸.

3) Esto último es aún más notable si añadimos la *simpatía* de las partes en vista de un fin común, y suponemos que estas guardan entre sí una relación recíproca de causa a afecto en todas sus acciones y operaciones. Este es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no sólo tienen las distintas partes una referencia a un propósito general, sino también una mutua dependencia e interconexión. Efecto de una tan fuerte relación es que, a pesar de que todos los animales y vegetales en muy pocos años experimentan un cambio *total*, seguimos atribuyéndoles identidad¹¹⁹.

4) Hume analiza otro fenómeno que consiste en que si bien, por lo común, somos capaces de distinguir con toda exactitud entre identidad numérica e identidad específica, sucede a veces que las confundimos al pensar y razonar. El ejemplo que da es el del hombre que oye un ruido que aparece y desaparece intermitentemente, y con frecuencia, dice que sigue siendo el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos tienen aquí solamente una identidad específica —o semejanza— y que no hay nada que sea numéricamente la misma cosa, salvo la causa que lo origina. El otro ejemplo que da es el de una determinada iglesia de ladrillo que se derrumba y se construye una de piedra arenisca, y decimos que es la misma iglesia a pesar de que lo único que tienen en común estos dos objetos es su relación con los feligreses.

Hay que notar, dice Hume, que en este caso el primer objeto resulta aniquilado antes de que el segundo comience a existir, y por ello no nos encontramos nunca con la idea de diferencia y multiplicidad. Por eso sentimos menor reparo en decir que son idénticos¹²⁰.

5) Aunque en una sucesión de objetos relacionados sea de algún modo necesario que el cambio de las partes no sea repentino ni completo, a fin de conservar la identidad, no obstante, cuando los objetos son de naturaleza variable e inconstante admitimos una transición más brusca que cuando, por el contrario, son consistentes con esa relación. Es el caso del río, que, como su naturaleza consiste en el movimiento y cambio de sus partes, aunque cambie por completo en menos de veinticuatro horas, eso no impide que el río siga siendo el mismo por varias generacio-

117 Cf. *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, pp. 404 s.

118 Cf. *loc. cit.*, pp. 405 s.

119 Cf. *loc. cit.*, p. 406.

120 Cf. *loc. cit.*, pp. 406 s. Vid. al respecto nota *ad loc.* de F. Duque (*Tratado*, libro I, nota 162, pp. 407 ss.).

nes.

Lo que ocurre aquí es que el cambio tal es esperado (es natural y esencial a la cosa) y por eso no rompe la continuidad del pensamiento, no destruyendo la identidad¹²¹.

b) Análisis específico de atribución impropia de identidad a la persona:

Para Hume es evidente que para explicar «la naturaleza de la *identidad personal*» ha de seguirse el mismo modo de razonar que ha explicado (veremos si «con tanta fortuna», como él dice aquí) la identidad de compuestos variables, sean artificiales o naturales¹²². De manera más específica, nos dice aquí que:

«La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales. No puede tener, pues, un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares¹²³»

Pero, como este argumento, que para Hume es «perfectamente concluyente», puede no convencer al lector, propone un razonamiento que, a su juicio, es todavía más fácil de entender, y que, por nuestra parte, pensamos puede articularse en los siguientes pasos¹²⁴:

– Es evidente, para él, que toda percepción distinta que forme parte de la mente es una existencia distinta, y que es diferente, distinguible y separable de toda otra percepción, sea contemporánea o sucesiva de ésta. (En una palabra, lo que se nos recuerda aquí es el “endiosamiento” de las percepciones, al que hemos aludido *supra*).

– También es evidente que

la identidad que *atribuimos* a la mente humana, por más perfecta que podamos *figurárnosla*, no es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola ni tampoco de hacerlas perder esos caracteres de distinción y diferencia que le son esenciales¹²⁵.

– Pero, como a pesar de esta distinción y separabilidad *suponemos* que el curso total de percepciones está unido por la identidad, surge naturalmente un problema (que Hume presenta como una disyunción) por lo que respecta a esta relación de identidad: a) o bien existe algo que enlace *verdaderamente* (*i. e.* fundamentable empíricamente) entre sí nuestras distintas percepciones, b) o bien se limita a haber una asociación de las ideas de estas percepciones en la imaginación (es decir, que únicamente *sentimos* un enlace entre las ideas que de estas percepciones nos formamos). Pero como se ha probado por extenso, dice Hume, que «el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos [= percepciones¹²⁶]¹²⁷» (negación del primer disyuntivo), se sigue evidentemente (por silogismo disyuntivo) que la identidad «es simplemente una cualidad que le *atribuimos* [a estas diferentes percepciones] en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas¹²⁸» (afirmación del segundo disyuntivo).

– Ahora bien, como se ha establecido desde el principio del *Tratado*¹²⁹, las únicas cualidades que pueden unir las ideas en la

125 Para estos dos primeros pasos, *vid. Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 409. En el texto aparecen en el orden inverso. En el mismo orden en el que los hemos expuesto, R. Frondizi, *op. cit.*, primera parte, cap. IV, § 3, p. 117.

126 Recuérdese que el término ‘objeto’ en Hume es sinónimo habitual de *percepción* e *idea*. Sobre la ambigüedad del término ‘objeto’ en el autor escocés, *vid.* los detallados análisis de S. Rábade Romeo, en *op. cit.*, pp. 266 ss.

127 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 409.

128 *Ibidem*.

129 *Cf.* libro I, parte I, sección 4.

imaginación son: las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Y como la esencia de estas relaciones consiste en que producen una transición fácil de ideas, se sigue que nuestras nociones de identidad personal provienen íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas entre sí¹³⁰.

– Queda por resolver en virtud de qué relaciones proviene la noción de identidad personal. Hume rechaza la contigüidad por su poca o ninguna importancia en el caso presente y se limita a la semejanza y la causalidad¹³¹. Como era de esperar, la memoria jugará un papel importante al lado de la imaginación en la explicación de la ficción de identidad.

– Comienza, pues, por la *semejanza*: Para Hume es evidente que nada podría *contribuir* en mayor grado a establecer una relación en la sucesión –supuestamente observable– de percepciones que constituye la mente de un hombre, a pesar de todas sus variedades, que el hecho –también supuesto– de que ese hombre guarde memoria en todo momento de una parte considerable de sus percepciones pasadas. En efecto, la memoria no es sino «la facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas». Y una imagen es necesariamente semejante a su objeto (una percepción). Por lo tanto, esta frecuente ubicación de percepciones semejantes en la cadena de pensamientos lleva a

130 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 410.

131 *Ibidem*. En nota 163 *ad loc.*, F. Duque observa que «no deja de ser extraño que se rechace la *contigüidad*. Es la sucesión de nuestras percepciones en el tiempo lo que constituye la memoria, y da lugar a esa «transición fácil» por la que «fingimos» nuestro yo. Por otra parte, es la «repetición de objetos similares en relaciones similares de sucesión y contigüidad» (I, III, 14; pág. 290), es decir, la *conjunción constante*, la que da la base objetiva (relación *filosófica*, no natural) de la causalidad. Cabría quizá admitir que la atención de Hume hacia esta última relación le dispensa de estudiar la contigüidad (temporal), aunque ello no dejará de tener repercusiones en su tratamiento de la memoria».

121 *Cf. loc. cit.*, p. 407.

122 *Loc. cit.*, p. 408.

123 *Loc. cit.*, pp. 408 s.

124 *Cf.* R. Frondizi, *op. cit.*, primera parte, cap. IV, § 3, pp. 117 ss.

la imaginación más fácilmente de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto, produciéndose así la confusión. La memoria, pues, no solamente *descubre* la identidad, sino que *contribuye* también a su producción al posibilitar la producción por parte de la imaginación de la relación de semejanza entre las percepciones¹³², lo cual hace que la contemplación del conjunto de las mismas sea semejante al acto por el que la mente contempla un objeto idéntico.

– Si bien la semejanza contribuye a nuestra creencia en la identidad personal, no hay duda de que la *causalidad* juega el rol más importante. Por lo que a ella respecta, Hume señala que:

«la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer¹³³».

Hace al respecto la célebre comparación de la mente con una república, en cual los distintos miembros están unidos por lazos de gobierno y subordinación, y así como una república puede cambiar no solamente sus miembros, sino también sus leyes, de forma similar puede una misma persona variar tanto su carácter y disposición como sus impresiones e ideas, sin perder su identidad¹³⁴. Es la relación causal la que proporciona la conexión de las distintas partes cambiantes constitutivas de

nuestro yo. Cree Hume que si se examinan las *pasiones* se corrobora lo observado aquí acerca de la *imaginación* puesto que nuestras percepciones distantes influyen mutuamente y dan un interés actual a nuestros placeres y dolores pasados o futuros¹³⁵.

Ahora bien, en este caso, como en el de la relación de semejanza, la memoria también tiene una gran importancia, pues ella basta para familiarizarnos con la continuidad y extensión de la sucesión de percepciones. Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad, y por consiguiente tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona. Es por ello, nos dice Hume, que la memoria puede considerarse como «la fuente de la identidad personal». Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esta noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han existido. Por consiguiente, «desde este punto de vista puede decirse que la memoria no produce propiamente, sino que descubre la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones». A quienes creen que nuestra memoria produce enteramente nuestra identidad personal, Hume les pide que expliquen cómo es posible entonces que nuestra identidad personal pueda extenderse más allá de nuestra memoria¹³⁶.

2. Explicación de la inclinación natural a imaginar la simplicidad

Hume considera que todo

lo dicho ya con respecto al origen e incertidumbre de nuestra noción de identidad, en cuanto aplicada a la mente humana, puede extenderse con poca o ninguna variación a la idea de *simplicidad*. Cuando las distintas partes coexistentes de un objeto están mutuamente ligadas por una estrecha relación, dicho objeto actúa sobre la imaginación de la misma manera que si fuera perfectamente simple e indivisible. En base a esta semejanza en la operación, le atribuimos simplicidad, y nos imaginamos un principio de unión, soporte de esa simplicidad y centro de todas las diferentes partes y cualidades de del objeto¹³⁷.

Capítulo II: El yo pasional y moral (*Tratado*, libros I y II)

Acabamos de ver que para Hume, «dentro de un modo de pensar estricto y filosófico¹³⁸», al igual que no tenemos idea de una sustancia externa distinta de las ideas de cualidades particulares, tampoco tenemos una noción de la mente distinta de la multiplicidad de percepciones particulares absolutamente independientes, lo que implica que su reunión carece de perfecta simplicidad e identidad. A la par, hemos seguido la explicación de Hume de la creencia que todos los hombres tienen respecto a la identidad y simplicidad de cada uno de sus yoes, creencia que no pasaba de ser una creencia en una *ficción*. Si bien esta explicación la ha encarado Hume en cuanto a «la identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación» y no en cuanto «a la identidad por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos» (*vid. supra*), vimos que él mismo ya nos adelantó en aquella

137 *Loc. cit.*, pp. 423 s.

138 Para la expresión, cf. *Tratado*, libro II, parte I, sección 10, p. 489. Expresiones similares se encuentran por todas partes en el *Tratado*.

132 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, pp. 410 s.

133 *Idem*, p. 411.

134 *Loc. cit.*, pp. 411 s.

135 *Loc. cit.*, p. 412.

136 *Loc. cit.*, pp. 412 s.

misma sección del libro I del *Tratado* un punto de contacto entre ambos aspectos de la *creencia* en la identidad personal (cf. *supra*). En efecto, al analizar el rol fundamental de la relación natural de causalidad en cuanto a la conexión de las percepciones que propulsa a la ficción de la imaginación por la que nos atribuimos identidad personal, nos dice que –y citamos en esta ocasión el texto que antes parafraseamos–:

«Vista de este modo, nuestra identidad con respecto a las pasiones sirve para confirmar la identidad con respecto a la imaginación, al hacer que nuestras percepciones distantes se influyan unas a otras, y al conferirnos un interés presente por nuestros placeres y dolores, sean pasados o futuros¹³⁹»

Ello no podía ser de otra manera si, como se encargará de explicar Hume en el libro II, «las pasiones y la imaginación están mutuamente conectadas¹⁴⁰», «la imaginación y las pasiones se ayudan mutuamente en sus operaciones cuando su *inclinación* es similar¹⁴¹».

Con el yo pasional y moral nos encontramos en los libros II y III del *Tratado*, titulados respectivamente: «De las pasiones» y «De la moral». Es vital en la explicación de Hume de las pasiones, y también en su teoría de la moral, que contemos con una idea de nosotros mismos y de los demás, aunque esta idea no sea una idea «real» o fundamentada empíricamente. En el libro I, Hume ha rechazado las nociones ligadas al yo. Lo que nosotros tomamos por el *sentimiento* del yo es un sentimiento del yo y no nos pone en contacto con un pretendido yo.

139 *Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 412.

140 *Tratado*, libro II, parte II, sección 2, p. 525.

141 *Loc. cit.*, pp. 524 s. Puede confrontarse sobre las relaciones entre imaginación y pasiones el resto de esta sección y, además, libro II, parte III, sección 6, pp. 629 ss.

Ahora bien, esta lección del libro I parece constantemente desmentida por numerosas afirmaciones convergentes de los dos libros siguientes que cuentan con, o se valen de, el sentimiento y la conciencia íntima y a veces *viva* que tenemos de nosotros mismos para construir toda una “teoría” de las pasiones y de la moral (“moral” en el sentido de todo lo que incluye la *praxis*). En efecto, en los dos últimos libros del *Tratado* nos topamos, como bien se ha observado, con «un lenguaje casi totalmente nuevo respecto del yo¹⁴²». Encontramos que la vida pasional y social se halla regida, para Hume, por el principio de la *simpatía*¹⁴³. Ahora bien, el principio de la simpatía consiste en la «conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación¹⁴⁴». Dejando de lado el problema de entender la imaginación como *fuerza*¹⁴⁵, la cuestión que aquí nos interesa es que la conversión se hace a través de la suposición de que:

«la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto¹⁴⁶»

Por si esto fuera poco, Hume nos habla ahora con la mayor naturalidad del «yo o persona individual¹⁴⁷», de la persona como

142 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 340.

143 Cf. *Tratado*, libro II, parte I, sección 11, parte II sección 4; libro III, parte III, secciones 1 y 2 y otros pasajes.

144 *Tratado*, libro II, parte III, sección 6, p. 632.

145 Hablamos de problema en virtud del repudio de Hume al concepto de poder, eficacia o fuerza (libro I, parte III, sección 14) y su necesaria aceptación explícita en el campo pasional (libro II, parte I, sección 10, pp. 488 s.) e implícita en la misma filosofía del entendimiento humeana.

146 *Tratado*, libro II, parte I, sección 11, p. 496. Cf. F. Duque, «Estudio preliminar» a su traducción del *Tratado*, *op. cit.*, pp. 33 s.

147 «yo o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente presente cada uno de nosotros» (*Tratado*, libro II, parte I, sección 5, p. 458).

sujeto de inherencia de percepciones¹⁴⁸. Son frecuentes, por lo demás, los pasajes que, como el que acabamos de citar, nos hablan de la permanente presencia íntima del yo o de la constante conciencia del yo¹⁴⁹, lo que está implicando la identidad en esa continuidad¹⁵⁰, la durabilidad de la existencia del yo¹⁵¹.

¿Se manifiesta aquí una contradicción entre el Hume del primer libro y el Hume de los dos libros siguientes del *Tratado*? En principio, la respuesta negativa a esta pregunta parece tener respaldo, en *primer lugar*, en el hecho de que hay suficientes signos en los libros II y III de que Hume no olvida allí sus análisis del libro I, signos que con frecuencia nos recuerdan que desde el riguroso punto de vista filosófico, para decirlo con Antonio Machado, «ni somos, ni seremos», o, con las mismas palabras del autor del *Tratado*, «nuestro yo no es en realidad nada¹⁵²». En

148 «Si la cualidad que en la otra persona nos agrada o desagrada es constante e inherente a su carácter, causará amor u odio con independencia de la intención» (libro II, parte II, sección 3, p. 536). Cf. en este sentido, J.-P. Cléro, *op. cit.*, deuxième partie, chapitre premier, § IV, p. 130.

149 «Nuestro yo nos está siempre presente de un modo íntimo» (*Tratado*, libro II, parte I, sección 11, p. 499). «...en todo momento somos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros razonamientos y pasiones...» (libro II, parte II, sección 1, p. 524). «... nuestro propio yo, de quien somos en todo momento conscientes» (*idem*, p. 525). «La idea de nuestra propia persona nos está íntimamente presente en todo momento, y transmite un grado sensible de vivacidad a la idea de cualquier otro objeto con el que esté relacionada» (libro II, parte II, sección 4, p. 542).

150 «...yo o persona idéntica de cuyos pensamientos, acciones y sentimientos somos íntimamente conscientes» (*Tratado*, libro II, parte II, sección 1, p. 511).

151 Hume califica de *durable* a la existencia del yo en *Tratado*, libro II, parte I, sección 6, p. 466.

152 «Considerado como algo independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es en realidad nada» (*Tratado*, libro II, parte II, sección 2, p. 526, subrayado nuestro). Puede verse también libro II, parte II, sección 2, p. 529: «...nada hay ante la mente sino impresiones e ideas»; libro III, parte I, sección 1, p. 673: «Ya se ha hecho notar que nada hay nunca presente a la mente que no sean sus percepciones, y que todas las acciones de ver, oír, amar, odiar y pensar caen bajo esta denominación» (Cf. libro I, parte II, sección 6, p. 169). Como expresión un tanto ambigua y de compromiso, libro II, parte I, sección 2, p. 447 (ver nota de F. Duque *ad loc.*): «...el yo o esa sucesión de ideas e impresiones

segundo lugar, parece respaldarse esta misma respuesta en que el sentido general de la tesis humeana es que sin duda el sentimiento que yo *creo* que es sentimiento del yo no designa realmente un yo; ello, no obstante, no impide que este sentimiento y esta creencia, por más que fuesen ficciones, no dejen de tener una influencia sobre nuestro comportamiento (individual y social¹⁵³). Hume mismo parece querer distinguir estos dos planos para que no se los tenga por contradictorios al decir en el libro II que de lo que se trata allí no es de «la *filosofía* de nuestras pasiones» o «de un modo de pensar estricto y *filosófico*» de las mismas¹⁵⁴.

Ahora bien, esta situación que, en principio, al menos si consideramos solamente el *Tratado* propiamente dicho, parece no llevar a su autor a admitir ninguna dificultad o contradicción en reconocer, primero y según la premisas epistemológicas del *Tratado*, que carecemos de un conocimiento empíricamente fundado del yo, y luego operar con la realidad del yo *vivido* como si se hubiese llegado a una explicación plenamente satisfactoria del mismo (aunque no se tratase más que de una explicación de una *ficción*) nada menos que para construir toda una “teoría” de las pasiones y de lo moral (en el sentido amplio que adquiere en Hume), en el *Apéndice del Tratado* cambiará rotundamente¹⁵⁵.

relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima».

153 En este sentido: J.-P. Cléro, *op. cit.*, deuxième partie, chapitre premier, § V, p. 132. En esta misma dirección (J.-P. Cléro, *loc. cit.*, pp. 132 s.) han de entenderse las nociones de fuerza, eficacia, poder de que se valen los libros II y III, habiendo sido rechazadas en el libro I (*vid. supra*, nuestra nota 142).

154 *Tratado*, libro II, parte I, sección 10, p. 489. Cf. nota 10 de F. Duque en *Tratado*, libro II, p. 449.

155 Es en virtud de este cambio producido ya en el *Apéndice* (*vid.* al respecto nuestro capítulo III), que no ha de extrañarnos, por ejemplo, que en la *Investigación sobre los principios de la moral*, volviendo Hume en ello a posiciones claramente hutchesonianas, se ponga el origen de las virtudes artificiales ya no, como en el *Tratado* (*vid.* libro III, parte II, sección 2), en una concepción de la «benevolencia limitada» (si bien junto a «la precaria condición de

Capítulo III: El laberinto del yo (*Apéndice al Tratado*)

Ya hemos dicho que Hume vuelve en el *Apéndice* sobre la célebre sección del libro I del *Tratado*: «De la identidad personal», pero ahora su tono es de crítica respecto de lo que había sostenido en ella. Comienza por analizar los argumentos que lo «llevaron a negar la identidad y simplicidad estricta y propia de un yo o ser pensante¹⁵⁶», comienzo que no es más que un repaso de su concepción “filosófica” (*i. e.*, de lo que aquí hemos llamado “primera parte” de la sección 6 de la parte IV del libro I del *Tratado*) (*cf. Apéndice*, pp. 885 s.). Y el resultado de esta revisión es que sus «razonamientos parecen tener hasta aquí suficiente evidencia¹⁵⁷».

Dicho sea de paso, si se tiene en cuenta, por un lado, esta división entre las argumentaciones de la célebre sección 6 que parecen tener «suficiente evidencia» y el resto de la misma¹⁵⁸, y, por otro, que el *Resumen del Tratado*, en el párrafo dedicado a la cuestión del yo, presenta una breve exposición *sólo* de la concepción “filosófica” de Hume en oposición a otros filósofos (aparece explícitamente allí Descartes¹⁵⁹) (correspondiente este párrafo entonces a la “PRIMERA PARTE” de nuestra división), pa-

los hombres»), concepción basada en el principio de la simpatía y, por ello, en última instancia, en la impresión del yo, sino en una más vaga «humanidad o compañerismo con los demás», «una desinteresada benevolencia». De este modo, como señala Kemp Smith (citado por F. Duque), «Hume tiene que acabar reconociendo que su teoría de la simpatía, en cuanto basada en una *impresión* del yo, no podía sostenerse, y, en general, que las leyes de asociación juegan un papel mucho menos importante en la economía de las pasiones que el defendido en el *Tratado*» (*vid.* F. Duque, edición del *Tratado cit.*, vol. III, p. 713 y nota 32 de p. 727).

156 *Apéndice*, p. 885.

157 *Idem*, pp. 886 s.

158 El texto completo del *Apéndice* a que nos referimos reza: «Propondré los argumentos de ambas partes comenzando por aquellos que me llevaron a negar la identidad y simplicidad estricta y propia de un yo o ser pensante» (p. 885).

159 *Resumen*, pp. 87 s.

rece que encontramos en el mismo Hume, fuera de la sección «De la identidad personal», un apoyo material-temático importante (en el caso del *Apéndice* por supresión), de la bipartición que hemos efectuado en ella.

Pero, aunque Hume confirme aquí la argumentación que lo llevó a negar la identidad y simplicidad estricta del yo, advierte que esa misma argumentación hace inconsistente su explicación del principio de conexión perceptual que constituye, y nos inclina naturalmente a *atribuir*, la identidad y simplicidad, ya no perfectas, claro, sino imperfectas¹⁶⁰. El propio Hume nos dice que:

«...habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa, y de que sólo la aparente evidencia de los razonamientos anteriores puede haberme inducido a aceptarla¹⁶¹».

El problema o «laberinto» en el que se ve envuelto Hume, de tal modo que se ve obligado a confesar que no sabe cómo corregir sus anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes¹⁶², puede expresarse de la siguiente manera¹⁶³: Todas las percepciones son distintas y, por lo tanto, distinguibles y separables: pueden existir separadamente y concebirse por separado sin que ello implique ninguna contradicción o absurdo. Pero si las percepciones son distintas, podrán formar un todo tan sólo si se las conecta de algún modo. A su vez, para Hume, el entendimiento humano no descubre ninguna co-

160 Sobre la expresión «identidad imperfecta», *vid. Tratado*, libro I, parte IV, sección 6, p. 405.

161 *Apéndice*, p. 887.

162 *Cf. idem*, p. 884.

163 *Cf. idem*, p. 887. *Vid.* R. Frondizi, *op. cit.*, primera parte, cap. IV, § 4, p. 124.

nexión entre existencias distintas y todas sus esperanzas «se desvanecen» cuando él pasa «a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia¹⁶⁴».

Hume, como se ha señalado, es realmente «poco feliz» (R. Frondizi¹⁶⁵) o «enigmático» (A. J. Ayer¹⁶⁶) en el enunciado de los dos principios incompatibles. Nuestro autor, en efecto, escribe:

«En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas*¹⁶⁷»

Decimos que el enunciado es poco feliz o enigmático porque es evidente que estos dos principios no son incompatibles *entre sí*¹⁶⁸. En efecto, puede concebirse un mundo en el que todo esté separado y en el que no se perciba ninguna conexión. No hay contradicción alguna entre ambas características de este mundo. La contradicción surge cuando se quiere reconciliar dicho mundo con el principio de unidad y conexión, es decir, la incompatibilidad existe entre estos dos principios que él enuncia, tomados conjuntamente, y la unidad (simplicidad) y continuidad (identidad) del yo, que él y todos *sentimos* íntimamente, principio éste que nuestro autor recuerda líneas antes del texto que acabamos de citar¹⁶⁹. Dicho de otro

164 *Apéndice*, p. 887.

165 R. Frondizi, *op. cit.*, primera parte, cap. IV, § 4, p. 124.

166 A. J. Ayer, *op. cit.*, cap. 3, p. 90.

167 *Apéndice*, p. 887.

168 Cf. sin embargo, J.-P. Cléro, *op. cit.*, troisième partie, chapitre III, § V, p. 225 y nota 2 de la misma página.

169 Respecto de este *sentimiento*, cf. *supra* nuestros análisis sobre la “segunda parte” de la sección «De la identidad personal». El texto del *Apéndice* a que nos referimos es el siguiente, que citamos *in extenso*: «Solamente *sentimos* una conexión o determina-

modo, Hume no puede conciliar su *teoría* –que le presenta un yo atomizado idéntico a una multiplicidad de percepciones– con el *sentimiento* personal que le habla de simplicidad e identidad¹⁷⁰.

La interpretación de que es la *conjunction* de los dos principios mencionados la que se halla en contradicción con el *sentimiento* de simplicidad y continuidad de ese mismo yo, se evidencia a continuación del último texto que hemos transcrito, al ponerse de manifiesto que con la negación de uno de los dos conjuntivos el problema no se presentaría. El texto reza así: «Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple o individual [negación del primer principio], o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas [negación del segundo principio], no habría dificultad alguna¹⁷¹».

Pero como Hume, insistimos, no puede dejar de mantener cada uno de los dos principios mencionados, aunque tenga plena conciencia de que conjuntamente le presentan un yo completamente despedazado, le es imposible sal-

ción del pensamiento a pasar de un objeto a otro. Por tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras. Por extraordinaria que pueda parecer esta conclusión, no tiene por qué sorprendernos. La mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar que la identidad personal *surge* de la conciencia, no siendo ésta sino un pensamiento o percepción refleja. La filosofía que aquí se propone presenta, pues, hasta aquí, un aspecto prometedor. Sin embargo, todas mis esperanzas se desvanecen cuando intento explicar los principios que enlazan nuestras percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga» (*op. cit.*, p. 887).
170 *Vid.* en este sentido, R. Frondizi, *op. cit.*, primera parte, cap. IV, § 4, p. 125. También p. 127, donde escribe: «...no se trataba de un problema de coherencia lógica: no hay la menor incompatibilidad entre los dos principios enunciados por Hume. La sensación de incompatibilidad quizá surgió en su espíritu cuando cotejó el resultado de su análisis con la realidad que le revelaba el sentimiento interno». Cf. F. Duque, «Estudio preliminar» a su traducción del *Tratado*, *op. cit.*, vol. I, p. 35; A. J. Ayer, *op. cit.*, cap. 3, pp. 90-92; J.-P. Cléro, *op. cit.*, troisième partie, chapitre III, § V, pp. 225 s. y nota 2 de p. 225.
171 *Apéndice*, pp. 887 s.

var la dificultad y se refugia, como en tantas otras ocasiones, en el cómodo recodo del escepticismo:

«Por mi parte debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento¹⁷²».

Si bien allí reconoce que no es absolutamente insuperable y que otros, o incluso él mismo, luego de reflexiones más maduras, quizá puedan reconciliar estas contradicciones, ya hemos dicho que, fiel a su pragmatismo filosófico, estas palabras del *Apéndice* fueron sus últimas sobre la cuestión.

Capítulo IV: Consideraciones críticas: La tragedia de la disolución epistemológica del yo

Hemos intentado seguir la proyección del fenomenismo humeano, prefigurado en las premisas epistemológicas de su sistema, en el ámbito del yo personal. Fundamentalmente lo hemos hecho en el campo más reducido de la simplicidad e identidad de ese yo, que, como hemos visto, Hume no puede considerar sino como simplicidad e identidad de un yo sustancial (en este sentido se ha dicho que «le obsesionó el fantasma del sustancialismo racionalista¹⁷³») al que, de acuerdo con sus premisas fenoménicas, niega todo acceso cognoscitivo científico-filosófico.

Ahora bien, la proyección del fenomenismo sobre el yo personal no es una aplicación más del fenomenismo de Hume, sino que se trata de su intento por llegar al último fundamento de ese fenomenismo¹⁷⁴. Con el problema del yo estamos ante la instancia definitiva del sistema epistemológico del escocés. Pero esta instancia definiti-

172 *Idem*, p. 888.

173 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 336.

174 En este sentido, S. Rábade Romeo, quien afirma que el fenomenismo del yo personal es la «piedra de toque» del fenomenismo de Hume (*op. cit.*, p. 311; cf. también p. 316).

va no deja de revelarse como una situación al menos *paradójica*. En efecto, una obra que se titula *Tratado de la naturaleza humana* y que comienza pregonando en la «Introducción» que «la capital o centro» de todas las ciencias hacia donde hay que marchar es «la naturaleza humana misma¹⁷⁵» y que «la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás» ciencias¹⁷⁶, cierra su libro I y fundamental con la disolución, al menos epistemológica, de esa naturaleza humana en la medida en que declara la imposibilidad de mantener científicamente que haya una realidad única y consistente en calidad de hombre con identidad personal, porque, al igual que sucedía con las realidades del mundo externo, el yo se nos disuelve en el flujo de las percepciones. La situación es por lo menos paradójica, insistimos, porque, mal o bien, Hume ha montado en la aplicación de su fenomenismo a los objetos externos (secciones 2-4 de parte IV del libro I) un aparato explicativo de la *atribución* de existencia y de consistencia a dichos objetos, operando desde unas percepciones y desde una “mente” –sea bajo en nombre de imaginación, sea bajo otro cualquiera– en la que, aunque no sepamos cómo, estaban radicadas unas leyes de asociación y unas propensiones o inclinaciones que permitían explicar, si no justificar, esa atribución. Y ahora resulta que esa mente desaparece ella también diluida en su propio dinamismo perceptual, de manera que, como escribe E. Romerales, ocurre entonces que «el análisis fenomenista conduce a Hume a disolver lo único que le quedaba¹⁷⁷». De este modo, al final de la explicación del proceso del conocimiento iniciado con las impresiones de sensa-

ción provenientes, para Hume, «de causas desconocidas¹⁷⁸», podemos afirmar no sólo que las percepciones son algo que no sabemos *por qué* acaece, sino que también podemos decir que son algo que no sabemos *a quién* acaece. Ahora bien, hay que reconocer que Hume llega a esta situación por la fuerza dinámica de su propio sistema epistemológico y él mismo tomará conciencia de ello, por lo que no nos debe extrañar que se refugie con desesperanza en el escepticismo (*teórico*, aunque no vital). En efecto, no cabe mayor fidelidad a su propio fenomenismo perceptual, indicado reiteradas veces con la expresión «no hay más que percepciones». Pero esta tesis nuclear y extrema, si bien, por una parte, deja de lado a los objetos externos en cuanto dotados de una existencia continua y distinta de mis percepciones, por otra, hace inviable un yo percipiente. En la medida

178 *Tratado*, libro I, parte I, sección 2, p. 95. El elemento genético primario del conocer es en Hume «un hijo de padres desconocidos», para utilizar la expresión de S. Rábade Romeo (*op. cit.*, p. 38). Es imposible decidir, como lo manifiesta el texto del *Tratado* que citaremos inmediatamente, si las impresiones de sensación proceden del objeto mismo, como diría un defensor de una efectiva causalidad eficiente en el proceso de la experiencia cognoscitiva; o si proceden del poder creador de la mente, con lo que se podría aludir al dinamismo leibniziano; o si proceden del autor de la naturaleza, de acuerdo con una postura como la de Malebranche o la de Berkeley. El texto al que nos referimos (libro I, parte III, sección 5, p. 190) reza así: «Por lo que respecta a las impresiones procedentes de los sentidos, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser. Por lo demás, este problema no tiene importancia en absoluto para nuestro presente propósito. Podemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas, ya representen correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de nuestros sentidos». Por lo demás, se puede completar todavía esta panorámica referente al origen de las impresiones en Hume con la admisión de un nuevo padre posible de las mismas: la constitución del cuerpo o los espíritus animales. En efecto, en el libro II del *Tratado*, parte I, sección 1, p. 443, leemos: «Las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos». Sobre el tema del origen de las impresiones originales o de sensación en Hume puede verse S. Rábade Romeo, *op. cit.*, pp. 36-39 y 148 ss.

en que la aplicación del fenomenismo humeano reduce epistemológicamente las cosas externas a mis percepciones, el calificativo de subjetivista se ofrece como un calificativo apto para caracterizar a dicho fenomenismo, pero al llegar a final del libro I del *Tratado* este calificativo pierde su sentido porque desaparece el sujeto del mismo, bien sea bajo el nombre de «yo», bien del de «conciencia», bien del de «mente» o de «alma». No hay más que hechos de percepción, asociados en virtud de unas extrañas leyes de asociación, que no son leyes de mente alguna, porque no hay mente; o relacionados por una actividad de reflexión comparativa que no sabemos quién la lleva a cabo.

En otras palabras, admitidas las premisas de su sistema epistemológico, no habría dificultades mayores en consentir la legitimidad de la conclusión de que la realidad del mundo exterior es algo fingido por el yo, aunque sea bajo el nombre de mente o imaginación; pero, no se ve cómo pueda decirse (independientemente de las dificultades quizá insalvables que, como veremos a continuación, representa la justificación humeana para poder llegar a decirlo) que también el yo es una ficción, ya que en este caso estamos frente a la paradójica situación de que el yo se finge a sí mismo, con lo que se afirma y se niega al mismo tiempo. En efecto, si tiene que haber alguien que finja esta ficción, parece que ese alguien tiene que ser el yo, el cual, al negarse por reducirse a ficción, no tiene más remedio que afirmarse como autor de la ficción.

Si queremos llevar al fondo los problemas internos de su propia teoría, cabe destacar, pues, que el propio análisis introspectivo de la genuina experiencia que le lleva a la disolución del yo –ex-

175 *Tratado*, libro I, «Introducción», p. 80.

176 *Loc. cit.*, p. 81.

177 E. Romerales, *op. cit.*, cap. VI, p. 119.

perencia que es la que se realiza, como vimos que dice Hume, mediante «una reflexión seria y libre de prejuicios» (*vid. supra*, cap. I)—incluye irremisiblemente al yo en su descripción. A tal efecto, recordemos como ejemplo uno de los textos en donde Hume habla desde el punto de vista de una “rigurosa reflexión filosófica”:

«En lo que a mí respecta, siempre que yo penetro más íntimamente en lo que yo llamo *mí mismo* tropiezo yo en todo momento con una u otra percepción particular... Nunca puedo yo atrapar a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo yo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo yo no me doy cuenta de *mí mismo*...¹⁷⁹».

Esta situación paradójica en que termina la aplicación del fenomenismo humeano al yo personal, tiene consecuencias no menos paradójicas, por no decir trágicas, en su explicación de nuestra inclinación natural a *creer* en un yo simple e idéntico, a pesar de no poder afirmarlo desde una rigurosa reflexión filosófica. En efecto, en la explicación de la atribución de identidad al yo por recurso a la confusión entre la idea de «sucesión de objetos relacionados» y la de «identidad o mismidad», para terminar en la *ficción* de una realidad idéntica y permanente, nos encon-

179 Texto que hemos citado de manera completa *supra*, cap. I. Cf. en este sentido: E. Romerales, *op. cit.*, cap. VI, p. 119. Puede confrontarse además con A. Messer, quien escribe: «También en la crítica del concepto del Yo se advierte lo insuficiente del sensualismo de Hume. Con razón se ha dicho: Hume busca su Yo entre los contenidos de conciencia de este Yo. No es maravilla que no lo encuentre. Él, el que busca, es precisamente ese Yo (sujeto de la conciencia). En la dilucidación de Hume es de gran valor el haber destruido la difundida opinión (que aparece con singular claridad en Descartes) de que estamos ciertos inmediatamente de un Yo sustancial, que sobreviene al sueño y a la muerte. No obstante, queda sin resolver la cuestión de si muchos hechos no concluyen a favor de un Yo semejante» (*op. cit.*, cap. V, § 22, p. 183).

tramos con que, después de haberse defendido que no hay «mente» o «yo», sino simplemente percepciones sucesivas, se nos dice que la «causa de la confusión» es precisamente esta semejanza que «la acción de la imaginación» por la que consideramos una de estas ideas guarda con aquella por la cual consideramos la otra; que la relación de objetos sucesivos «facilita la transición de la mente de un objeto a otro». Se nos dice, asimismo, que «nosotros fingimos un principio», que «nosotros atribuimos la identidad», etc., etc. Ante esto puede uno preguntarse qué sentido tiene hablar de imaginación al margen de las percepciones, o decir que la mente pasa de una percepción a otra, si precisamente se mantiene que no hay nada más que percepciones. Puede uno preguntarse qué sentido tiene decir que «nosotros atribuimos la identidad», si no hay ningún «nosotros». Y, en definitiva, uno puede preguntarse más profundamente si en realidad, al no admitirse una cierta identidad real del yo, no ocurre que se hace imposible hablar, dentro del sistema que Hume intenta construir, de cualquier otra realidad, incluso de la de las percepciones.

Por otra parte, es posible plantearse cómo puede Hume operar con la realidad del yo en su teoría de las pasiones y de la moral tras haber reconocido que carecemos de todo conocimiento de dicha realidad, pues si bien nos *vivimos* como *yoes* personalmente idénticos, no *sabemos* por qué¹⁸⁰.

Todo esto muestra a las claras que, a pesar de que quizás podamos, con A. J. Ayer, decir de Hume que fue «el mayor de los filósofos británicos¹⁸¹», también puede decirse seguramente, con

180 Sobre todo lo que hemos dicho en cuanto a la situación paradójica y trágica a la que llega Hume, *vid. S. Rábade Romeo, op. cit.*, pp. 310-316, 332-333, 340-342, 372-375.

181 A. J. Ayer, *op. cit.* cap. 1, p. 13.

el mismo Ayer, lo que frecuentemente se ha señalado: que «Hume no era un escritor consistente¹⁸²». Sin embargo, creemos por nuestra parte que, por un lado, Hume tuvo presente preguntas y planteamientos como los que acabamos de formular y que, por otro lado, la desazón con que termina el libro primero del *Tratado*, la confesión de inconsecuencia en el *Apéndice* al mismo y, finalmente, de acuerdo con su pragmatismo filosófico, el haber decidido no entrar nuevamente con su obra, por considerarlo inútil —por cierto—, en ese laberinto que se le revelaba sin salida, tienen seguramente mucho que ver con todos esos cuestionamientos.

El hecho de no encontrarle una solución satisfactoria al tema del yo personal o de la mente parece arrastrar consigo el desfondamiento del sistema humeano. Un texto del *Apéndice* al que hemos aludido en más de una ocasión y que ahora citamos *in extenso* parece confirmarnos que Hume tenía conciencia de ello:

«Había abrigado algunas esperanzas de que, por deficiente que pudiera resultar nuestra teoría referente al mundo de la mente, quedaría libre de contradicciones y absurdos que parecen acompañar a todas las explicaciones que del mundo material puede dar la razón humana. Sin embargo, al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la *identidad personal*, me he

182 *Idem*, cap. 2, p. 57. Cf. S. Rábade Romeo, *op. cit.*, p. 340: «...a decir verdad, Hume no pasó a la historia como un modelo de pensamiento coherente». Ya Hegel había sostenido con dureza que el escepticismo de Hume «ha adquirido mayor notoriedad histórica de la que en sí merece; lo importante en él, desde el punto de vista histórico, consiste en que Kant arranca en realidad de esta doctrina para construir su propia filosofía... En sus Ensayos, los que más fama le dieron como filósofo, trata de una serie de problemas filosóficos a la manera de un hombre cultivado y dotado de la capacidad de pensar, pero no con una coordinación verdaderamente filosófica...» (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, 1ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1955 (6ª reimpresión, 1997) (trad. castellana de W. Roces, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Karl Ludwig Michelet, 1833), p. 374).

visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. Si esta no es una buena razón general a favor del escepticismo, al menos para mí representa una suficiente razón (por si no tuviera ya bastantes) para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia¹⁸³»

Las esperanzas se desvanecen porque también en el terreno de la mente se ve envuelto en contradicciones y absurdos. Y, si en el fenomenismo del mundo externo, Hume ha podido acudir, mal que bien, al dinamismo de la mente (o imaginación) para explicar nuestra creencia en su existencia y naturaleza, la mente se le revela finalmente como incapaz de explicarse a sí misma, resultando, por ello mismo, incapaz de dar cuenta del porqué de las múltiples uniones o asociaciones de nuestras percepciones, siendo así que las asociaciones o conexiones entre las diversas percepciones, como lo ha señalado S. Rábade Romeo, «son un auténtico *deus ex machina* en la epistemología humeana». «Si no podemos dar razón de los principios de asociación o conexión—continúa el autor español— todo el sistema tiene cimientos de arena¹⁸⁴». Y Hume es consciente de esta trágica situación a la que ha llegado. Por eso dice que todas sus esperanzas se desvanecen cuando intenta explicar los principios que unen las sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia, declarándose incapaz de «descubrir teoría alguna» que le satisfaga en este punto capital¹⁸⁵.

183 *Apéndice*, pp. 884 s.

184 S. Rábade Romeo, *op. cit.*, pp. 315 s.

185 *Apéndice*, p. 887. Cf. respecto de lo que venimos diciendo, W. R. Sorley, *op. cit.*, cap. VIII, p. 200 s., quien comentando el texto del *Apéndice* en su parte referida a la sección de la identidad personal, escribe: «El resultado lógico de sus análisis está lejos de llevar a ese “sistema completo de las ciencias” que él había anticipado desde su “nuevo medium”; lleva no a la reconstrucción sino a la desintegración escéptica del conocimiento, y Hume tuvo

Nos parece que esta parte del *Apéndice* que vuelve sobre la sección «De la identidad personal» es consecuentemente también una exposición del escepticismo teórico en cuanto a la fundamentación última de una teoría de la *praxis*, teoría que en el *Tratado* ocupa los dos últimos libros.

Ante estos resultados se hace comprensible que Hume renuncie en la *Investigación sobre el entendimiento humano* a seguir haciéndose cuestión del tema del yo: su fenomenismo perceptual le había cerrado cualquier puerta de salida. Era preciso esperar que la espiral de la historia de la filosofía gire una vez más: se trataría esta vez del giro copernicano hacia el sujeto trascendental llevado a cabo por el “Tartarín de Königsberg¹⁸⁶”, quien confesara en sus *Prolegomena* haber sido despertado de su «sueño dogmático¹⁸⁷» precisamente por el autor al que nos hemos abocado aquí.

* Lic. en Filosofía por la Universidad del Salvador

clarividencia suficiente como para ver ese resultado. A partir de este momento, el escepticismo llegó a ser la posición característica de su espíritu y de sus escritos. Pero sus obras posteriores muestran un escepticismo menos completo que aquel al que llevó su pensamiento. Su *Enquiry concerning Human Understanding* hasta muestra un debilitamiento de la posición escéptica, que deriva hacia un “escepticismo mitigado” semejante al positivismo moderno y admite el conocimiento de los fenómenos y de las relaciones matemáticas». Puede verse, en paralelo con este texto, el del mismo Sorley que citamos *supra* en nota 10.

186 A. Machado, *op. cit.*, p. 224.

187 Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, 1ª edición, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1984 (trad. castellana de M. P. M. Caimi, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, 1783), «Prólogo», p. 16.

Notas para un ensayo sobre el suicidio

Gabriel A. Saia*

*Because I could not stop for
Death,/He kindly stopped for me;
The carriage held but just oursel-
ves/And Immortality.*
Emily Dickinson, *Because I could
not stop for Death*

¿Por qué tratar el tema del *suicidio*? Quizá el planteo correcto de esta pregunta no exista. Bien, pues, hallaremos maneras de concebir el suicidio, dentro y fuera de la actividad práctica. Nuestro propósito no será el de dar información acerca de este tema, lejos estamos y difícil sería la tarea en tanto que encomendada; sin embargo, el tratamiento en base a supuestos, el suicidio será uno de ellos, será necesario. Desde Parménides, desde su pleonasma, la filosofía sólo puede concebirse como una serie de supuestos concatenados. Será improbable hablar del primer suicidio, el de la verdad¹, sin

suponer que existen otros tantos y diversos. He aquí la primera pauta del presente trabajo: los supuestos sólo serán posibles en la medida en que estemos dispuestos a aceptar nuestra inaccesibilidad a un sistema único de verdad, es decir, a un reduccionismo-emergentista. No pretendemos, claro está, repasar la vida y obra de los pensadores que sí lo han hecho, que han depositado sus sistemas y, en definitiva, sus vidas a un simple² tratamiento reduccionista. Bien podríamos hablar, esperamos hacerlo, de aquellos hombres que ya se han visto imbuidos dentro de este meollo, aquellos que ya han percibido los reduccionismos típicos que nos acercan a la verdad y que, a un tiempo, nos alejarán de ella³.

Lejos estamos de la pretensión de hacer un tratado en el sentido riguroso del término. Más bien, el ensayo lo que nos permitirá es eso: hallar las distintas maneras de concebir una problemática en donde el problema es difuso y casi

inasible. Bien nos valdremos de otros tantos que han hecho ya uso de sus facultades para el tratamiento de este tema, puede que el más importante sea Albert Camus. En su obra *El mito de Sísifo* (*Le Mythe de Sisyphe*, en su original francés), Camus sienta las bases de lo que será su filosofía. Él siempre es claro. La pregunta que lo deslinda del existencialismo, tanto teológico como ateo, es la siguiente: ¿por qué y cuándo suicidio? Va más allá de cualquier tipo de explicación dogmática. Más allá de la superación de la contingencia primaria, es decir: se vive o no se vive, se nace o no se nace. Vemos cómo esta pregunta supera la primera de las contingencias, la subsume en sí. Camus hallará la idealidad de la pregunta que interpela al existencialismo con creces: ¿vivo o dejo de vivir? Siempre la pregunta surgirá como la primera persona del singular, sin dudas. Nadie podrá considerar, acaso, que el primer planteo fuese otro. A modo de argumento ontológico, considerar algo distinto, aventurarse en otras nimiedades, precisar los términos de la proposición, significará aceptar la pregunta por el suicidio. Más

1 Esto es, según estimamos, una clave de lectura para el presente trabajo. Aquí se baraja la imposibilidad de un orden previo a la diferencia ontológica. Es decir, en otras palabras, hallar la contingencia previamente a la necesidad. Cf. Gabriel, M., “¿Contingencia o necesidad? Schelling y Hegel acerca del estatus modal del espacio lógico”, trad. de Gualdrón, M. y Ramírez, C. de la ponencia pronunciada en el marco de “Presente del idealismo alemán” en la Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2009.

2 “Simple” no deberá tomarse de manera peyorativa.

3 En la misma línea de pensamiento, sabemos que no podemos pretender el absoluto, pues, como bien explica Schelling (SW XIV 315, SW XIV 338) éste presupondría una serie de espacios lógicos que hacen que la reflexión se vea afectada desde un primer momento.

aún, no solo se acepta la pregunta por el suicidio, en tanto que la pregunta será el pre-intento filosófico, sino que además, al darse una respuesta, se estará asumiendo un segundo papel de la misma pregunta: no hay un horizonte posible para la pérdida de identidad que ésta generaría en un individuo. El ensayo de Camus, a su vez, podría ser una justificación buena de toda su obra, la condición humana es su propósito. La interiorización de la metafísica –metafísica que el mismo Camus advierte no hallar en sus páginas, pero que opera de modo tácito⁴– es aquello que permite la nulidad de cualquier fundamentación; con lo que nos quedaremos, en última instancia, será con verdades particulares. Dichas verdades particulares sólo corresponderán a un modo poco eficiente de fundamentar lo que es en cuanto que es, la ontología se pierde en su garante⁵. Es decir, en otras palabras, todo el peso de la cosmovisión caerá en el percipiente y ese percipiente es el hombre (con todo lo que esto conlleva, difícil será olvidar la clásica expresión *hos anthropo*⁶).

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de una mirada frívola y reacia de la filosofía? ¿En qué se diferencian el interés y la aplicación de la misma? Podemos decir, siguiendo a Sloterdijk, que no sólo se puede ser frívolo en tanto que las ideas no poseen consecuencia en el plano de aquello que decidimos, pretensiosamente, real. ¿Quién puede negar que Camus actúa del mismo modo? En su proceder no se hallan proposiciones subsecuentes, hay un interés más profundo, quizá, un interés “aliviado” por las ansias de

⁴ Es evidente, sin ser presuntuosos, que Camus está incurriendo constantemente en la metafísica. Su campo, el del lenguaje, por más llano que parezca, es el ámbito primario y único posible de la misma.

⁵ Este supuesto, si bien sonará un tanto complicado, es la principal razón por la que la distinción óntica funciona como reflexión del anteponer.

⁶ “Dentro de lo –posible- humano”.

definir el suicidio y –con él- su ámbito práctico y reflexivo. Con este interés como fondo de la ejercitación, veremos cómo la filosofía de Camus nos envuelve. Difícil tarea será dar con un tema como el suicidio sin haber pasado por alguna experiencia cercana a la vida. El absurdo no responde, sin embargo, a los anhelos y la nostalgia de la reflexión sobre la muerte. Ésta no tiene sitio alguno en el texto. Situados en el texto de Camus, hallaremos temas como “donjuanismo”, “hombre absurdo”, “suicidio” –claramente, el menos trabajado y el más profundo-, con los cuales no se analiza sólo su filosofía sino que, además, se analiza una actitud frente a la vida en tanto que vida. Comparable a la actitud de resistencia frente a la vida. En esta actitud convergen los distintos tipos de disciplinas y sus actuantes; no hay distinción social frente a la compulsión de resistir. Éste se da sin más. El científico tanto como el poeta, el lector, el escultor, el músico, el que piensa establecer órdenes, el político, todos responden a la misma resistencia que siempre se comprende como resistencia vital –y no por ello no se halla en oposición. Aquí es clave mencionar que la resistencia de cada uno de estos personajes, acto creador, será la privación del individuo-no-creador-de. Más sencillo: cada uno que resiste, resiste por sí y por el otro, apropia la posibilidad de no-resistencia. Un poeta escribe cinco líneas en lugar de otro que también, de alguna manera, hubiese podido escribirlas.

II

*Estoy mirando el último poniente.
Oigo el último pájaro./Lego la
nada a nadie.*

Jorge Luis Borges, *El suicida*

*Non aver fretta, Patroclo.
Lascia dire “domani” agli dèi.
Solamente pero loro quel che è
stato sarà.*

Cesare Pavese, *Dialoghi con Leucò*

¿Qué podremos plantear en cuanto al tiempo? Todo partirá del pensamiento del mañana, de su absurdo. Si puedo pensar el mañana, ardua hazaña laboriosa, estaría entrando en la contradicción de los términos planteada *supra*; no se puede pensar el mañana sino desde el ahora. Pensar el mañana desde el ahora no sería pensar el mañana, pues a propósito de ello veremos cómo sobrevienen las experiencias antes de la reflexión posible. Aquí se ponderará una nueva postura frente a la ética de la cantidad planteada por Camus. ¿Cómo es posible pensar en una ética distinta, teniendo en cuenta que sólo se puede erigir una conducta en torno a la vivacidad? Es aquí donde Camus nos ilustra: eternidad y tiempo. Eternidad no referirá ya al tiempo de lo divino, lo divino ha perdido la lucha en tanto es un reduccionismo, quizá lo divino ha perdido su eje en nosotros. Tiempo no referirá a una oposición a lo eterno, como lo querrían los esquemas clásicos; tiempo es ahora el lugar donde podrá darse esa experiencia de la vivacidad. Claras serán las referencias a Nietzsche, a un tiempo mudas y un tanto ocultas. Mismo queda descartado el pasado, pues éste pondría aún más conceptos borrosos en juego. Presuponer pasado o suponerlo como un mero estar de cosas en un ordenamiento diacrónico facilitará la imcomprensibilidad del presente y la vivencia; sin embargo, esto nos llevaría a comprender nuevamente un espacio lógico del cual desisti-

mos hace algunos párrafos.

Hasta aquí, el tiempo y lo eterno en nuestras notas sobre el suicidio.

III

Es posible plantear, ahora, la figura más certera del suicidio: la razón. Cómo hemos comentado más arriba, el principio de la reflexión de Camus se basará en una pregunta, si se quiere, pre-existencialista. También será pre-intento, como toda pregunta del discurrir filosófico. Ahora bien, esta pregunta encuentra su asidero en las consideraciones de la razón que él hace; ¿cómo un sistema puede hallar verdad y garantía en Dios? ¿Cómo un sistema puede hallar verdad y garantía en la razón? En realidad, si se puede ganar especificidad ampliando el espectro filosófico, Camus no se está oponiendo meramente al existencialismo, a los sistemas teológicos, a los sistemas filosóficos, también se está separando de una razón que pretenda ser absolutista –las verdades trascendentes o las entidades separadas y subsistentes son aquellos supuestos que Camus derribará-. Aquí sienta su postura, existe para él un “suicidio filosófico”. Como ya hemos avistado antes, será la pérdida filosófica, el compromiso filosófico que se alza por sobre los cimientos de la reducción: por un lado, razón; por el otro, Dios. En definitiva, ambos dos –razón y Dios- serán equivalentes, pues endiosar la razón será un mismo punto reduccionista. No perdamos de vista que, hasta aquí, tanto reduccionismo como emergentismo se hallan a un mismo nivel que los incluye y no los diferencia.

El primer positivismo, aquel que corresponde a la razón, será un positivismo gnoseológico,

basado en las ciencias como garante (Husserl será un claro ejemplo del mismo); por otro lado, el segundo positivismo, aquel que considera a Dios como garante de las relaciones de cosas, dará paso a un positivismo ontológico. Ambos se constituyen como dos sistemas cerrados de referencias de la referencia. Los garantes aquí serán simples desdoblamientos de la realidad en tanto que ésta es negada por un comportamiento que busca su estar-contingente. El divorcio de estos positivismos con la filosofía será sólo posible en tanto se considere que la vida tiene una importancia relativa, pero que además ha perdido su punto relacional. Fácil será pensar en dos territorios en batalla, uno considerablemente más grande que el otro; sin embargo, lo curioso del asunto será la falta de ataques por parte de aquel que es más grande. ¿Cuál será, visto desde la vivacidad, el territorio que suscita mayor emoción y duda al momento de analizarlo? Es por esto que se puede abandonar –que efectivamente se ha abandonado- la creencia escatológica⁷. El divorcio de estos positivismos, los distintos hechos históricos que llevan a considerar su falta de sentido, nos llevan a plantear el asunto al que Camus llega con tanta facilidad: sólo hace falta vivir una vida longeva, lo cuantitativo ha ganado la disputa frente a la calidad de lo vivido. Aquí se comprende el donjuanismo. El personaje de Tirso de Molina lo comprende, es único en su campo: amar a más no significa amar menos a más. Las experiencias son tenidas en cuenta en el campo de lo jamás eterno, el tiem-

7 No es el propósito del presente trabajo entrar en reflexiones de este tipo, por más que lo haga. Sin embargo, hemos de decir que este supuesto del abandono escatológico, abandono consciente o inconsciente, es la característica principal para analizar la religión como una segunda naturaleza, es decir, como si ésta fuera meramente una costumbre.

po es compañero de Don Juan, luego será su muerte. De este mismo modo, el actor ejemplificado por Camus como una posibilidad de la vida dentro del absurdo, tendrá su dominio dentro del tiempo; actuando, en tres horas, deberá cumplir un ciclo vital que se circunscribe a las normas del *parecer-como-ser*. Así mismo, el conquistador tratará de llenar la actividad vital con una conciencia meramente histórica; de los tres, quizá es el más pueril, pues alcanza un punto vital casi nulo: conquistar es permanecer, la vida es la *conquista de* (aquí se podría analizar el dominio sarraceno, habitantes y dominadores de aquello único vivo: el desierto). Mismo podemos interpretar este *conquista* de como la motivación final de la vida frente a aquello que se le presenta prístino: las cuestiones anteriormente mencionadas atañen a esto, la reflexión es lo que posibilita el mero hacer como “sistema”. Claramente, no hay sistema, sólo hay una intención que corresponde a la búsqueda que éste ha de suscitar. Nuevamente volvemos a la segunda contingencia que creará la primera: lo necesario se hallará en orden arbitrario con respecto a la contingencia, lo cual será –como mínimo- complicado⁸.

Si bien los modos de vida del hombre en relación con el absurdo deberán poseer tres características, a saber: rebelión, libertad y pasión, estos modos son simples negaciones. Sendos tres no pueden poseer una definición en sentido positivo, es decir, una definición que carezca de comparación con otro elemento. Será un punto a revisar, pues sería importante ver hasta dónde pueden llegar las pretensiones de Camus. Aquí cabe destacar que la remisión a “resistencia” nos resulta nuevamente 8 Mismo comprendemos que podrá suceder –y efectivamente sucede- con los espacios lógicos.

tentadora. Quizá sea la manera de enunciar estas tres características y su posible convergencia.

IV

Podríamos pensar, no descabelladamente, en una consulta psicológica o en una conversación común. Cualquiera tipo de interacción podría comenzar por esa pregunta fatídica y necesaria: “¿por qué no se suicida?”, incluso de manera táctica es aquella que nos interpela constantemente. De allí en más, cualquier respuesta será una buena respuesta. Quizá un hombre responda: “No sé. No tengo conocimiento de por qué no me suicido, pero no lo haría”, aquí estaría dando la respuesta absoluta. La costumbre frente a la vida⁹, frente a la vivacidad, no se puede perder llanamente. Suicida será aquel que no pueda dar testimonio de lo acaecido, con lo cual estaríamos bastante lejos de una posible explicación de la concreción del suicida. Toda respuesta, volviendo a la primera pregunta, será satisfactoria. Incluso, quizá siendo un poco impúdicos, el hecho de obtener una respuesta afirmativa sería satisfactorio. ¿Quién puede dictaminar, más allá del viviente, el valor de una vida ajena? Así como no se puede evaluar el valor, tampoco se podrá evaluar su falta de valor (valor en fin).

Lo ajeno al suicida sería, en todo caso, aquel hombre que puede decidir entre quitarse la vida o no. El azar siempre someterá la decisión a un posible cambio, pero la sensación será la misma en caso de supervivencia: el superviviente es una hormiga oprimida por un dedo. La superficie de contacto es mínima, es la muerte o la vida que está faltando; sin embargo, la

⁹ Por esto mismo hablamos anteriormente de la pérdida de la escatología como tal.

hormiga puede ser rápida o el dedo desatinado.

Cesare Pavese planteará muy bien la cuestión en su libro *Dialoghi con Leucò*. La dimensión humana, es decir, aquello que entendemos por condición humana, será la vida únicamente. De la muerte no se hablará, pues harto se puede hablar acerca de la vida. Pavese encuentra la condición humana, es decir, la memoria que se puede tener; nostalgia y anhelo, en Pavese, serán fundamentales. Nostalgia, traída a cuento por la memoria, será lo único que necesiten sus personajes, es todo el motivo y tal vez sea la consumación de la obra toda. El destino actuará como contrapunto y -frente a él- sólo habrá culpabilidad. La culpabilidad podrá ser el móvil de todos los textos. Recordando a Primo Levi, la vergüenza no es otra cosa que ambas nociones puestas en juego.

V

Ahora bien, llegado este punto nos podemos preguntar, ¿por qué Camus tomó en consideración tan sólo a Sísifo? Es el personaje que él tornará personaje; el héroe que él reconoce como héroe –dotándolo así de su característica de absurdo-. De más está decirlo, la respuesta frente al suicidio fue “no”, sin redundancias ni titubeos. Sísifo, personaje sometido a un castigo terrible por su astucia *mal* empleada, deberá vivir su vida –esto según Camus- como si fuese una persona de la modernidad. El trabajo mecánico, inacabable e inútil, será la causa de ponerse frente a sí. En su interminable tarea, Sísifo logra ser “feliz”, cuando llega a la cima y retorna al comienzo. Claramente, la otra ladera no existe. Sin embargo, Sísifo parte

para alcanzar la otra ladera: no hay otro objetivo. Si podemos pensar en esta analogía poco detenidamente y adoptarla como algo que a simple vista es cuasi infantil¹⁰, podremos comprender también el comienzo de la reflexión. Los reduccionismos que busca el hombre podrían hallarse en aquella ladera. Conflictivamente, Sísifo se convierte en héroe legítimamente en su reconocimiento, en cuanto cobra conciencia del trabajo que él efectúa. Falla -también conflictivamente- en cuanto que como héroe no posee final alguno, está sometido a la rutina y su fastuosidad. Sin dudas, no le cabe el atributo de héroe, más allá del tormento trágico. El martirio, bien explica Camus, ya no existe: no hay una noción de vida *post mortem* que justifique tal acción. El martirio pasará a ser, más bien, una cuestión azarosa.

Ahora bien, si Sísifo es la respuesta a la primera pregunta planteada en el ensayo siendo ésta un “no”, Sísifo, quien siempre porta la necesidad suprema de vivir, ¿qué podría suceder con una respuesta por el “sí”?- Decir “sí” al suicidio implicaría apartarse de la dimensión existencialista que esta filosofía –la de Camus- recorta. La vida pierde sentido, un sentido que es atribuido como *no-sentido*.. Aquí podremos recurrir a dos personajes míticos que, en su mitologización, podrán ser utilizados: Narciso y Leucótea.

VI

Explicar con palabras de este mundo que partió de mí un barco
llevándome
Alejandra Pizarnik, *Árbol de Diana*

¹⁰ En un sentido que odiarían los antropólogos, sociólogos, pedagogos y, hoy día, el común de las personas.

En este caso, trataremos la figura del suicidio endógeno: Narciso. Las fuentes son variadas, sin embargo todas coinciden en algo: Narciso muere en lo que se podría llamar un suicidio íntimo. No porque esté solo sentado a la vera de una fuente sino porque su suicidio se da en el reconocimiento de sí. La autoconciencia, en este caso, será aquello que actúe como disparador para el hecho suicida. Aquí no se pudo decir “no” a la pregunta por el suicidio; lo único posible fue el “sí”, manifestado este último como inefabilidad. Si bien la venganza de los dioses es reconocible en este Mito, como en el caso de Leucótea, no será algo que nos preocupe demasiado. La importancia que le daremos a esta figura será en tanto que es el compromiso del suicida mismo, símil a la no valoración de la vida (que como bien dijimos ya es una valoración) que puede presentar el amigo-paciente en aquel caso hipotético anteriormente planteado.

La confrontación existe, la interiorización es tal que Narciso no puede optar por otro tipo de camino. Tampoco podrá optar por suspender su juicio. Aquí no hay desidia. El camino se presenta único y es novedad: primero ser consciente, luego actuar. Narciso actúa aplicando sobre sí mismo el acto final. Claramente, el fin en sí mismo también se torna un medio. Este caso sería más bien heroico; luego de la *anagnórisis* (“reconocimiento”, sería un intento de traducción), se produce la *apháneia* (“exterminio” o literalmente “desaparición”). El rasgo que quizá se pierda, en todo caso, será la “ceguera”, pues no hay ocasión para la misma, aunque sí hay soberbia y todo acto se vuelve fundado sobre su fundador. La única justificación que necesita Narciso es el juicio y

el jurado. Él es ambos.

VII

*Nature's answer
Is't returned, as 'twas sent? Is't no
worse for the wear?/Think first,
what you ARE! Call to mind what
you WERE!/I gave you innocen-
ce, I gave you hope,/Gave health,
and genius, and an ample scope,/*
*Return you me guilt, lethargy,
despair?/Make out the invent'ry;
inspect, compare!/Then die--if die
you dare!*

Samuel Taylor Coleridge, *The
Suicide's Argument*

Ya hemos visto la cuestión de Narciso, en la que nos referimos a un suicidio de tipo endógeno. Narciso respeta por completo el *sui-*, el prefijo toma sentido. Ahora bien, si Narciso nos pone frente a este tipo de suicidio, ¿Leucótea plantea una cuestión distinta? En un principio, se podría decir que no es así. Ambos planteamientos se aúnan en el hecho del suicida, como lo habíamos comprendido anteriormente. La consumación de éste, del suicidio, no hará menos real la distancia entre ambos casos.

Leucótea era Ino, hermana de la madre de Dioniso, Semele. En cuanto Ino se encuentra sola, Semele muere —en cualquier versión del mito griego—, cometerá su acto final (en algunos casos, junto con su hijo Melicertes). Leucótea será la víctima del suicidio por razones exógenas. En ella no hay nada que la haga consciente por completo. No existe la figura del reconocimiento de sí, a lo sumo la figura que existe como reconocimiento es una figura delimitada por la otredad que encuentra¹¹. Esta otredad,

¹¹ Así definida, recapitulando, sería otra manifestación más del fallido intento de superación de las contingencias en la necesidad. Volvemos a los espacios lógicos, a la reflexión.

en su caso Semele muerta, será la responsable no de su suicidio, pero sí de su tragedia. Leucótea halla ocupación por el afuera allí donde Narciso tan sólo hallaba una masa indeterminada y que, por esta indeterminación, no merecía ser contemplada por él conformando el acto reflexivo. La consideración de Narciso es dudosa, en Leucótea pasa exactamente lo opuesto. El mito de Sísifo, su heroicidad, yace sobre el supuesto de un hombre individuado por completo, su conciencia es tan sólo posibilidad de autoconciencia. Con esto, Sísifo no logrará hallar felicidad por fuera de la autodeterminación. Leucótea no puede ver —jamás podrá— la autodeterminación. Ella salta y es ése el factor de cambio. No es aleatorio que Pavesse la tome como interlocutor cuasi principal, en un principio su texto se llamó *Hombres y dioses*, luego fue modificado. Cabe destacar, justamente, que Leucó no es un personaje mítico heroico o divino *per se*. El favor es lo que la convierte. No hablemos, pues sería un retroceso, de una noción de vida *post mortem*, pero sí tengamos en cuenta la facción de divinidad servida en el acto humano. La condición humana enfrenta a Leucó consigo misma. Ella no puede superarse a sí, por lo pronto decide cometer suicidio. En cuanto comete suicidio, la cuota azarosa sigue su curso: no hay apología del destino, no hay destino, sólo existe la vida y la repentina muerte (que es en realidad una representación más de vida, incluso en la mitologización de Leucó).

Si Sísifo es el héroe del absurdo y también el héroe escogido por su humanidad y astucia, Leucó será la heroína de la sutileza por la vida. El análisis que se puede hacer del mito de Leucótea, nos llevará a develar que tan sólo no se llega a la

muerte o se escapa de ella: el instante suele ser conciliador. Si Leucó fue transformada en vigía de los mares, no fue sólo por azar. La redención, lejos de ser una redención del pecado –cuestión anacrónica, como lo entiende Festugière en su análisis de la época clásica– es una vitalización del espíritu de Ino.

VIII

El secreto de toda vida sana y capaz consiste indiscutiblemente en no permitir que el tiempo se vuelva exterior y en no quedar nunca escindido respecto del principio que genera el tiempo.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Las edades del mundo*

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Séneca, *Epistola ad Lucilium*

Si hasta aquí se han arriesgado más hipótesis que los análisis factibles, se ha operado debidamente. Nada puede analizarse en este asunto que no haya sido pensado, al menos ínfimamente, por cualquier persona que goce o desprecie su existencia. El asunto principal, de aquí en más, será el de actualizar esta concepción. Si se quiere, no se puede despojar al pensamiento del tiempo en que está siendo gestado. Interpelado por una coyuntura, las mentes pueden agrandar sus pretensiones o empequeñecer sus ánimos. Allí se halla la idea del optimismo o la desidia, del vitalismo o el fatalismo.

Bien propuse este trabajo como *Notas para un ensayo sobre el suicidio*, y es lo que realmente son. Los apuntes que uno puede realizar quedarán a cargo del tiempo y el trabajo aquí empeñados. Quedan, eso sí, cuestiones varias

por analizar. En un principio, se pretende interpelar a los cotidianos a la luz de estas tres figuras míticas propuestas.

Quedará además una cuestión cabal: ¿cuál es la dimensión enajenada en nuestro tiempo? Pues ya no sólo podemos observar, como bien lo hizo Camus, vidas relegadas a jornadas laborales de diez o doce horas fabriles. Ahora podemos ver cómo existe un nivel de enajenación que rebasa los contornos laborales y llega a ser, bien se tome la expresión, una *vi-driera*. La vida no sólo se vive en un único plano sino que existe un plano adicional conformado por la virtualidad que posee una persona. Sea cual fuese el resultado de ese análisis, será un resultado que presente la noción de crítica que adopta Camus en su ensayo. No pretendemos, pues, ser una mala copia de un texto sino, más bien, pretendemos realizar una intrépida aunque cuidada actualización del mismo. Recordar algo es volverlo a pensar, sobre estos cimientos erigiremos el análisis de la actual condición humana. El individualismo sigue siendo patente, el mito sigue siendo tan fuerte como para seguir persistiendo en el presente, esto nos lleva a nuestra premisa: ¿por qué tratar el suicidio?

Hasta aquí, los humildes aportes a esta temática.

* Estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín

Luis Ángel Castello

Entrevista

¿Cómo fue su acercamiento a la filosofía?

No fue un acercamiento primero al mundo de la filosofía, académicamente hablando, sino que surge como una necesidad, como una carencia que experimenté al transitar mi primera Carrera, Letras, en la Universidad de Buenos Aires, o sea, la percepción de un complemento de esos conocimientos. Una disciplina que diera cuenta del horizonte, de la cosmovisión, que estaba alimentando esa producción literaria. Es decir, que en mi caso uno llega a los problemas de la filosofía a medida que va transitando el camino de la Carrera de Letras.

¿Cómo fueron sus primeros pasos en la Carrera de Filosofía?

En primer lugar fue un acercamiento atípico, no usual, por el hecho de esa cuestión curricular que hizo que se me diesen por equivalentes varias materias (también Filosofía la cursé en la UBA). De manera que no fue un acercamiento gradual de acuerdo con el Plan habitual, sino que el itinerario siguió el azar de los huecos que no cubrían las equivalencias. También es de destacar la relación con los nuevos compañeros de es-

tudios, que tenían otras inquietudes que las que yo conocía por mi anterior Carrera. Es decir, que Filosofía fue cursada con otro ritmo, diría, que Letras, tanto por las circunstancias personales, como de la dinámica misma que surgía de la propia Carrera. De manera que estuve así en condiciones de experimentar la diferencia que mediaba entre los dos tipos de acercamiento.

¿Cómo fue acercarse por primera vez a textos filosóficos, es decir, a textos fuente?

A riesgo de ser reiterativo insisto en que el acercamiento estuvo enmarcado por el intuitivo cotejo con los textos literarios, y la percepción de una mirada diferente que me resultó muy fascinante: el reconocer, el comprobar que los problemas y las preguntas filosóficas que estaban implícitas en la literatura, novela o poesía, hallaban manifestación conceptual en los sistemas filosóficos, aunados por la cosmovisión de la época que los englobaba.

¿Cuál sería la diferencia de abordar los problemas desde la literatura o la filosofía? ¿Siente, acaso, una cesura?

Absolutamente. Sí, sí. (Piensa). Sí... (Silencio) En lo

formal, sí. En mi caso, la identificación literaria fue siempre con el Romanticismo, en las variadas manifestaciones que tuvo en Occidente, en sus antecedentes que comprenden la tradición popular, y sus derivaciones posteriores. Y lo importante fue ver después en los textos filosóficos que esa subjetividad, matriz del sujeto romántico, era conceptualizada en el ámbito de la filosofía como camino del conocimiento, y así fue mi lectura de Hegel, por ejemplo, o la hermenéutica de los textos poéticos del último Heidegger. De alguna manera, en consecuencia, siento como cumplida la expectativa de hallar la completitud de ciertas inquietudes pendientes que me había dejado la primera Carrera.

Esta pregunta vale para ambas Carreras. A medida que transcurría la Carrera, una o la otra, ¿sintió que era lo que esperaba? ¿Hubo sorpresas, desencantos?

Inmediatamente me viene un recuerdo a la memoria. La escena se dio en un pasillo de un piso de la Facultad de Filosofía y Letras, cuando estaba instalada en la calle Marcelo T. de Alvear -hoy ocupada por Ciencias Sociales- y poco tiempo antes que se radicara

definitivamente en la sede que hoy ocupa, en la calle Puán, también de la Capital. Esto ocurrió entonces a fines de los ochenta, poco antes de que el Profesor Carpio, sujeto de esta anécdota, entrado ya en años, se retirara del ejercicio docente. El gran didacta que fue el autor de *Principios de Filosofía* tenía a su cargo la asignatura “Introducción a la filosofía”, y “Metafísica”, y como alumno de esta última materia escuché la respuesta que le dio a una Ayudante, cuando ésta le preguntó si creía exhaustivos los contenidos que se impartían en la materias de la Carrera, a lo que él respondió, “Bueno, yo por ejemplo no estudié en todo mi paso por la Carrera a Kant, y sin embargo sé algo de Kant, ¿no?” (Risas). Esto me sirve para decirles ahora que es imposible abarcarlo todo, y es obvio que a cada uno nos gusta profundizar en tal o cual autor, pero eso queda reservado a la inquietud individual. Lo importante es, ¿cómo decirlo?, la atmósfera académica en la que nos insertamos, las relaciones que establecemos con los compañeros, de las cuales surgen vínculos que atraviesan los años, y que es algo diferente, por su nivel de integración, a lo que ocurre con los grupos de estudiantes de otras Universidades. De manera que esta solidaridad de intereses, de inquietudes del estudiantado, se consolida en el sentimiento de grupo frente al contexto social mayoritario que considera este tipo de estudios específicamente humanista como atípicos y con poca salida económica. Agreguemos por último que cada ámbito académico guarda una relación especial con su tradición, diríamos: nuestra Escuela de Humanidades es un ámbito muy recientemente formado, como la UNSAM misma lo ha sido, de manera que

frente a las inmensas posibilidades de crecimiento que se abren, está el desafío que plantea la falta de una estructura previa que le sirva de apoyo (Institutos y Departamentos especializados, etc.), pero por otro lado una tradición centenaria (la de la UBA, por ejemplo), plantea otros problemas que también dificultan la dinámica académica.

Me parece que esta pregunta vale más para Letras... ¿en qué momento sintió que estaba preparado para producir?

En esta pregunta hay que situarse en el contexto generacional al cual pertenezco. A una tradición que cifraba en la Carrera de Grado toda la expectativa del ingresante durante su paso por la vida estudiantil, se viene a sumar el cierre de la Carrera del Doctorado a partir de la instauración del golpe militar, a lo que debemos agregar, obviamente, las diversas circunstancias particulares de cada uno con relación a los estudios universitarios en Humanidades. Lo cierto es que la producción académica como la actividad investigativa siempre estaban en un horizonte mediato, reservadas para el momento posterior a la graduación, y todos los intereses, inquietudes, o progresos en determinados ámbitos disciplinarios, quedaban reservados para el término de los estudios curriculares. A lo sumo, el esfuerzo se cifraba en la continuidad con una Cátedra, en el deseo de llegar a ser Ayudante de la misma, es decir, en la posibilidad de la docencia. Como sabemos, en los últimos decenios la situación ha cambiado radicalmente, y las necesidades de antecedentes académicos para el concurso de Becas, Proyectos de investigación, etc., motiva que el ingresante, en el transcurso mismo de su desempeño como estudiante, esté presionado

por las urgencias curriculares que lo obligan a asistencias a Congresos, a la confección de Ponencias, Artículos, etc., que no solo demoran el momento de su graduación, sino que, algunas veces, dan lugar a producciones que adolecen de la obvia falta de madurez o rigor. Lo paradójico de la situación es que en la instancia de un Concurso, al valorarse en mayor medida los antecedentes que la metódica y clara exposición docente, muchas veces resulta otorgado un cargo a quien tiene después serias dificultades en la transmisión de sus conocimientos, generándose así un rechazo de los alumnos hacia la disciplina en cuestión, por la obvia identificación del contenido con el docente que la imparte.

¿Cómo fue prepararse para docencia?

Qué lindo tema... Prepararse para la docencia implica, en primer lugar, contar con un elemento natural, una predisposición innata a la transmisión, digamos, todo eso que en sus reflexiones sobre este ámbito los sofistas griegos designaron como *phýsis*. Después está la *paideía*, lo que la práctica, lo que la situación del aula va enriqueciendo a través de los años: ya durante la vida estudiantil misma va manifestándose la tendencia a la transmisión en el futuro docente, en su capacidad explicativa frente al grupo de estudio y, condición primera, en su solidaridad, en su compañerismo: el que fuera mi maestro, Don Lorenzo Mascialino, que concentraba en su persona el ideario docente, acostumbraba a decir, “No selecciono jamás a un futuro Ayudante, si no sé previamente que es un buen compañero con sus pares”: interesante, ¿verdad? En este panorama que vamos describiendo, las materias pedagógicas tienen el carácter de *anci-*

llae, de servidoras, de esa *paideía* que antes mencionamos, siempre y cuando cumplan adecuadamente con su misión. Lógicamente que en la época de mi generación el sistema de Concursos no había alcanzado la democratización que tiene en la actualidad, y el contexto era mucho más propicio que ahora para la relación discipular, es decir, para el asiduo seguimiento de un alumno a determinada Cátedra, y la incorporación posterior a ésta, con lo que se insertaba en este primer peldaño de la vida docente por una selección personal del titular de la Cátedra, cuya metodología, bibliografía, etc., dominaba ampliamente. Obviamente que siempre cabe preguntarse si esta dinámica de larga frecuentación con una asignatura como primer acceso para incorporarse a ella, no vedaba la posibilidad a otros que, aun sin este conocimiento de la modalidad específica de su estructura, podrían tener condiciones también idóneas para impartir su dictado como Ayudante. Como ven, no se ha logrado resolver el problema del todo. Una posible salida a esta aporía consistiría en convocar concursos específicos, es decir, uno para docencia, y otro para investigación –al parecer, en el ámbito académico alemán se sigue esta modalidad-, de manera que cada uno pueda focalizar su inclinación determinante, sin perjuicio, obviamente, que en ambos tiene que estar presente la otra actividad como complemento indispensable. En fin, creo, en resumidas cuentas, que si impartimos clase, toda nuestra atención tiene que girar en torno al aula: recientemente en nuestra UNSAM fui gentilmente invitado a asistir a una conferencia sobre un tema de mi especialidad, en donde también se convocaba a los alumnos. Mi primera preocupación fue saber

si el expositor –de nacionalidad inglesa- dictaba su charla en castellano: es muy difícil a un alumno seguir a un traductor, e incluso para cualquiera, en caso de hacer preguntas, hacerlas pasar por el tamiz del intérprete, y otro tanto con las respuestas. De hecho, si a uno se le ocurre exponer en castellano en el ámbito sajón, lo sacan “de una patada” (Risas). Recientemente me enteré que en Holanda hay una ley por la cual todo libro que entra al país en otro idioma, debe ser traducido a la lengua vernácula para su venta. Interesante, ¿no?

¿Cómo ve el estado actual de la filosofía en nuestro país?

En primer lugar hagamos la descripción del estado de cosas: sea la multiplicación de Jornadas y Congresos antes aludidos, sea la creación de nuevas Universidades con sus respectivas Secretarías de Investigación, lo que incrementa la dinámica general en el sentido de la necesidad de la producción académica para dar cuenta de los resultados implicados por la misma tarea investigativa. Este aspecto de la cuestión tiene la contracara del ámbito de difusión de este caudal creativo, tanto por la ausencia de un canal especializado de irradiación masiva (radio, TV, etc.), como por la escasa participación de los miembros de la propia comunidad profesional, quienes, acuciados por la multiplicación de eventos, deben abocarse a su exclusiva tarea productiva, desconociendo, muchas veces, investigaciones afines que se están desarrollando en ámbitos muy próximos al suyo. De allí que yo vuelva a insistir en la urgencia de conservar, al menos, libre de toda interferencia, la vía docente como canal de transmisión. Pero una transmisión que, a la manera de las ondas expansivas, rebasa la esfera del aula universi-

taria, y llegue, por ejemplo, hasta las aulas de la escuela Media, que verá ya como maestros a los que son nuestros alumnos de hoy. De lo contrario, quedamos relegados a un círculo que, lejos de ser virtuoso, consiste en un intercambio entre nosotros mismos, sin posibilidad de ampliación. Vuelvo a citar los años en que yo me inicié en la vida universitaria, y recuerdo, por ejemplo, que un diario de aquel entonces, *La Opinión*, dirigido por el padre del actual Canciller Timerman¹, le dedicaba habitualmente una o dos hojas al movimiento intelectual y político que se desarrollaba en el ámbito académico superior: como ven, el espacio que ocupa en las publicaciones actuales, cuando existe, es sensiblemente menor que en aquel entonces.

Les comento ahora, brevemente, mi opinión sobre la filosofía actual en nuestro país, haciendo la salvedad de que la total avocación docente a los cursos que dicto, y la densidad misma de las disciplinas clásicas, dejan poco margen para la frecuentación de otros ámbitos, como exigiría una respuesta a la pregunta en cuestión. Lo que resulta evidente es la calidad académica del espacio filosófico en nuestro país, de lo que dan cuenta tanto las excelentes traducciones producidas en nuestro medio, como el reconocimiento internacional de que gozan los diversos profesionales egresados de nuestras Universidades. Habría que agregarse en este contexto la inmediata acogida que tienen en el extranjero los alumnos becados para sus centros de estudio. El deseo sería, entonces, una estrategia de integración de los egresados en nuestro medio, según venimos observando en los últimos años con la política de repatriación de los científicos en general, y que

¹ La entrevista fue realizada en agosto de 2015, momento en que era el actual Canciller.

la temática filosófica contemple también, con las herramientas que otorga el conocimiento de las categorías filosóficas occidentales, las problemáticas propias de argentinos y latinoamericanos en la especificidad de nuestro “estar”: de hecho, tenemos que completar el camino pionero de la literatura en nuestro continente en la búsqueda de la autenticidad y elevar a concepto los logros que aquella alcanzó desde una cosmovisión arraigada en la emotividad.

Con relación a la pregunta anterior, más relacionado al ámbito docente, ¿qué cambios propondría en la manera en que se ejerce la docencia en la Filosofía?

(Tras larga pausa) Como sabemos, la enseñanza de la filosofía universitaria está inserta en una Institución, y en el caso específico nuestro, en UNSAM (como en UBA), ese espacio es un espacio público (lo mismo podríamos decir de la enseñanza de esta disciplina en una escuela Media). Ahora bien, ya aparece desde el principio el marco de la Comunidad, que es aquella que sostiene la posibilidad de la gratuidad para el alumnado, y de la remuneración para los docentes y todo el personal auxiliar. De manera que se impone desde el primer momento de nuestra reflexión la obligación moral de la devolución, de la retribución a esa misma Comunidad del beneficio que a través del Estado nacional nos está brindando (dicho sea de paso, sería bueno que rastreen en nuestra Escuela de Humanidades los antecedentes de aquella Jornada que hicimos hace algunos años un grupo de profesores con los alumnos de la Carrera de Filosofía, con mucha participación y suspensión de clases, y en donde esta temática fue ampliamente tratada: el título era “Tránsito de la vocación a la

profesionalización”).

Si nos centramos ahora en la dinámica institucional, observamos que nuestra Carrera, al igual que otras de la vida universitaria, se organiza en un Plan de estudio, con su división curricular por asignaturas, y cada una de ellas con diversas modalidades y régimen de promoción. Pero la condición de aprobación es común a todas: el criterio de la nota. Y con esto nos acercamos, creo, al sentido de lo que me preguntan, porque el ejercicio de la enseñanza de la filosofía se aúna por este aspecto al de la transmisión de cualquier disciplina, y si lo que voy a decir debe entenderse a todas, en grado eminente le corresponde a la materia que nos ocupa: en el alumno están todas las potencialidades del futuro, y nuestra labor no puede consistir sino en la función de guía, de sembrador en un terreno que, siguiendo la bella imagen platónica, habrá de fecundar en el alma del discípulo. Esta perspectiva debe estar presente a lo largo del período en que con los alumnos formemos la comunidad teórica que el azar de los cursos y los tiempos nos han otorgado, y debe ser un antídoto siempre presente ante la soberbia de creernos en una posición superior a la del educando, o de blandir la nota como criterio de poder: “la letra con sangre entra”, me parece una frase penosísima. Yo prefiero aquella que dice, “el máximo respeto se debe al alumno”.

Para ir cerrando, nos quedan tres preguntitas. ¿Por qué estudiar filosofía?

Bueno, considero a la filosofía una inquietud, una inquietud intelectual, una sed: aquí y ahora, entre nosotros y por el camino de la vía académica, esa sed se abreva en la enseñanza institucional que nos convoca. Allí, en la frecuentación con otros compañeros con las

mismas inquietudes, recorreremos juntos -y bajo la guía de nuestros docentes- el amplio panorama de las obras de los pensadores que a través del tiempo nos precedieron en el camino del preguntar que, según se sabe, más allá de la respuesta, constituye en su misma formulación un ejercicio filosófico.

¿Qué consejos considera útiles para aquellos que se inician en el mundo de la filosofía?

En primer lugar, ¡no desalentarse con los impedimentos “pianta-alumnos”! (risas) Sean de la índole que sean (rigor de la vida académica, docentes intratables, etc.). Se trata de que la vocación, como rezaba el título de aquella Jornada, debe ser sometida a la profesionalización, es decir, al marco institucional que nos permite el acceso, una vez graduados, a la inserción en el circuito educativo. Y de esa manera podremos retribuir, por la transmisión de nuestra enseñanza en las aulas, en la investigación académica, etc., una parte de todo lo que nos ha brindado la comunidad en que vivimos al posibilitarnos completar en forma libre y gratuita nuestra Carrera.

¿Qué es la filosofía?

De esta más o menos larga charla, creo, se desprende mucho de lo que podemos sintetizar de esta manera: la filosofía quizá sea la más alta expresión de la búsqueda autónoma, no pautada por tradición alguna, del sentido de la existencia, del lugar del hombre en el cosmos, para usar una expresión célebre, en medio de las otras criaturas que lo precedieron en la existencia del mundo. El mandato natural del instinto que gobierna la vida de los animales, deja lugar en el hombre al ámbito abismal de la libertad. De hecho, nuestro Sócrates, el primer y más claro exponente del tipo filosófico, irrumpe cuestionando el conglomerado

heredado en nombre de esa misma posibilidad humana que es la pregunta filosófica. Desde esta perspectiva la ciencia con sus dominios de saber particulares no puede satisfacer el requerimiento por el sentido que alberga el alma del filósofo, y de allí que la filosofía sea una permanente tensión que recorre el espíritu de ciertos hombres a través de los siglos, una apetencia, una tensión hacia un horizonte que se desplaza con su mismo andar, una búsqueda del espíritu inquisidor, cuya modalidad, como un destino, está trazada en los semas que constituyen su nombre, “filosofía”, “amor-al saber supremo”. La pregunta sobre el puesto del hombre en el *cosmos*. Hace miles de años la arañita hace la tela o la hormiga camina con hojas, pero nosotros somos imprevisibles. Es la pregunta sobre el sentido. La naturaleza no nos marca del todo. Es librarse y arreglarse. Por eso va a existir siempre. No hay ciencia que satisfaga... a menos que la alienación o la inautenticidad hagan que esta pregunta dejen de tener sentido. Pero no sé si el hombre se seguirá llamando hombre.

Luis Ángel Castello es Profesor de Filosofía, Profesor y Licenciado en Letras y Doctor en Filosofía y Letras.

Actualmente da clases en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín.

Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler

Novedad editorial

Abellón, Pamela - De Santo, Magdalena (2015). *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler*. Buenos Aires: Eduvim. ISBN 978-987-699-208-4.

Leer una filósofa de tan amplios horizontes es, sin duda, un desafío. Las interpretaciones que suelen darse de su obra son muchas, diversas y hasta contradictorias. El libro *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler* constituye un ejemplo de cómo puede ser leída, examinada, también reconstruida y enriquecida, volviendo sobre sus conceptos y estrategias iniciales clave; muchas veces tomados sin mayor espesor crítico. La primera parte de este libro (“Espectros beauvoirianos en la obra de Judith Butler” de Pamela Abellón) recorre, a partir de la noción derrideana de espectro, los rastros que la filosofía francesa ha dejado en la obra de Butler; y en especial la obra de los existencialistas con Beauvoir a la cabeza, aunque no sólo con ella. Los estu-

dios teórico-filosóficos sobre Simone de Beauvoir y sobre Judith Butler se han centrado tradicionalmente o bien en la lectura aislada de sus obras, sin considerar las relaciones conceptuales que existen entre ambas, o bien, en lecturas que sólo evalúan (en palabras de Abellón) sus relaciones crítico-negativas: es decir, las objeciones que Butler le realizó a Beauvoir. Una lectura así enfatizó sus distanciamientos filosófico-feministas en términos dicotómicos: el feminismo de la igualdad de cuño ilustrado en Beauvoir y, desde esa perspectiva, el post-feminismo de Butler. Por tanto, la lectura de Pamela, que se centra en sus relaciones crítico-positivas constituye un aporte novedoso, interesante y enriquecedor. Precisamente, el desafío y objetivo general de su trabajo radica en establecer entre ambas filósofas una suerte de diálogo crítico-positivo y propositivo, enmarcado en ciertas reflexiones

sobre el problema ontológico del sujeto y del cuerpo en el feminismo y circunscribiendo ciertas propuestas de liberación y emancipación de las mujeres y los *queers*. La hipótesis fuerte de Abellón es que el pensamiento de Beauvoir es constitutivo del de Butler en dos sentidos fundamentales, primero como *pars destruens*; es decir, como referente crítico ante el cual Butler constituye su propia teoría. Segundo, porque Butler reconceptualiza la dialéctica beauvoiriana de los sexos en términos de dialéctica de los géneros. Por último, Abellón se centra en el problema de la materialidad de los cuerpos sexuados, la acción y la agencia política. Respecto de la primera cuestión, retoma la noción de cuerpo vivido y de cuerpo en situación que Beauvoir comparte con Merleau Ponty, lo que le permite disolver *avant la lettre* un conjunto de paradojas corporales, en las que a su juicio- incurre Butler. Respec-

to de lo segundo, considera que el concepto beauvoiriano de acción permitiría diluir las paradojas agenciales a las que llega Butler. Abellón desvela y examina las constantes discusiones de Butler con sus referentes ocultos, polémicos y desafiantes. Por eso, puede en su singular lectura, dar cuenta también de cómo es posible (de) reconstruir los caminos que recorre Butler a partir de múltiples reposiciones críticas de autores que, como Derrida, Austin o la misma Beauvoir, ha sabido sumar a su bagaje filosófico. Otro tanto sucede con el recorrido que realiza Magdalena De Santo de la noción de performatividad, eje central de la segunda parte de este libro. Todos identificamos la noción butleriana de performatividad con la noción de género y por supuesto con las nociones, entre otras, como *drag* y *queer*. Pero el recorrido que realiza De Santo a partir de *El género en disputa*, muestra cómo en la teoría butleriana de la performatividad conviven, al menos, dos tipos de discursos. Por un lado, el teatral o dramático propio del *art performance* y, por otro, el de la performatividad lingüística o de actos de habla en el sentido no-referencial. Muestra así cómo la conceptualización originaria de *performance* fue paulatinamente trasmutada por Butler hacia una versión más cerrada y cercana a la performatividad derrideana, en su diálogo con John Austin. La amplitud y riqueza de este rastreo le permite a De Santo presentar el género en cada una de las claves discursivas. De modo que, a su criterio, el ejercicio analítico de la performatividad de género reconoce una doble semántica: eje fundamental de una parte de su trabajo. La analítica de la performatividad, que emprende De Santo, separando las connotaciones teatrales de los análisis lin-

güísticos, involucra sistematizar aquello que en la obra de Butler se encuentra reunido y hasta fusionado en una única palabra-concepto, de modo ambivalente. A este eje central, añade De Santo dos hipótesis subsidiarias. La primera se desarrolla en un plano epistemológico, mostrando que la performatividad de género procura ser una posición epistemológica intermedia entre el constructivismo radical y el voluntarismo. Las derivas teóricas de esta primera hipótesis, le permiten plantear la segunda: que la argumentación butleriana fue perdiendo paulatinamente sus connotaciones teatrales. Vinculada como dramaturga- al espacio creativo del teatro, De Santo puede desplegar aristas que a ojos no entrenados pasarían desapercibidas. A partir de un análisis minucioso de la noción de género, pone en evidencia los nuevos alcances que detenta esa categoría y el impacto que la incesante búsqueda butleriana de desnaturalización, a fin de mostrar su discontinuidad, produjo. Asimismo, De Santo contribuye a la comprensión de la obra de Butler elaborando conceptos, como el de giro performativo, que inscribe en un estudio onto-epistémico. Nuevamente, a partir de ahí elabora la crítica butleriana a la metafísica de la sustancia, la noción de matriz de inteligibilidad heterosexual, la noción de subversión y la de la parodia, como estrategias políticas. Así, logra poner en marcha la distinción analítica entre el discurso de la *performance* y el de la performatividad lingüística. Por tanto, el mérito del trabajo de De Santo no sólo se centra en el rastreo crítico, sutil y sistemático que realiza respecto de los conceptos en cuestión, utilizados en diversos niveles y sentidos por Butler, sino más propiamente en la elaboración de un cuidadoso y sistemático aná-

lisis de las posibilidades y variabilidades del caso, hasta desarrollar su aplicación a conceptos como *drag*. En suma, ambos trabajos, estrechamente vinculados, enriquecen de modo notable nuestra comprensión de la obra de Butler y pueden encuadrarse dentro de lo que denominamos una crítica interna. Por último, ambos trabajos -me complace decirlo- nacieron de tesis de licenciatura, dirigidas por mí y con un resultado cuyo mérito atribuyo completamente a sus autoras. Oportunamente, la de Pamela Abellón fue defendida en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (2012) y la de Magdalena De Santo en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (2012) (María Luisa Femenías, Prólogo).

Resucitar

Cártago

Una lectura benjaminiana de *Fausto* y *Enrique de Ofterdingen*

Nicolás Ricci*

Panorámica: Propósito y justificación

¡Dios de estos tiempos, bastante has reinado ya sobre mi cabeza, en tu sombría nube! donde mire, todo es violencia y angustia, todo se tambalea y se desmorona.

Hölderlin, Friedrich, “*El espíritu del siglo*”

Distintas son, pero ambas problemáticas, las concepciones del pasado, y más precisamente de la historia, que aparecen en las obras de Goethe y de Novalis¹. En *Enrique de Ofterdingen* (1802) se idealiza románticamente un pasado de leyenda, mientras que en *Fausto* (1808–1832) todo tiempo pasado es tratado con pesimismo: “Es un cesto de basura, un cuarto de trastos viejos, y a lo sumo un mal dramón histórico con excelentes máximas pragmáticas” (*F*, 12). Sin embargo, estas visiones aparentemente antagónicas coinciden en un discurso que por momentos tiende al relativismo, a la duda. La verdad sobre la historia humana es altamente codiciada porque es

¹ *Fausto* es citado en la edición de México, DF: Porrúa, 1992. *Enrique de Ofterdingen*, en la de Barcelona: RBA, 1994. Las citas irán indicadas con las siglas *F* y *EO* respectivamente, seguido del número de página.

también profundamente desconocida. En ellos está ya la sensación de que la historia que conocemos es un relato parcial, obra de los hombres y sus pasiones.

Para entender esta concepción de la historia es necesario repasar, a grandes rasgos siquiera, el panorama ideológico, epistemológico y ontológico del siglo XIX alemán. El término modernidad, como concepto acabado, ha sido rechazado por ciertos filósofos en los últimos años², de modo que especificaremos la idea. El panorama alemán es el de la modernidad incipiente: la revolución industrial es un proceso que ya se percibe, sin terminar de entenderlo; la burguesía, en ascenso, está aún a medio siglo de su consagración; la patria es un imperio medieval, compuesto por varias naciones, que se tambalea; la Revolución Francesa, que al principio había sido saludada por los jóvenes intelectuales alemanes, termina despertando el rechazo (en palabras de Engels, “odio fanático” “[L]a modernidad, principio hoy en día de todas las mezcolanzas que juntan a Hölderlin o Cézanne, Mallarmé, Malevitch o Duchamp en el gran torbellino donde se mezclan la ciencia cartesiana y el parricida revolucionario, la era de las masas y el irracionalismo romántico, lo prohibido de la representación y las técnicas de reproducción mecanizada, lo sublime kantiano y la escena primitiva freudiana, la fuga de los dioses y el exterminio de los judíos de Europa” (RANCIÈRE, 2009: 8).

co”) de esos mismos filósofos y poetas, ya maduros; atrás quedaba el siglo de la Ilustración, que dejó profundos efectos negativos en quienes no pudieron sumarse al entusiasmo enciclopedista. (El *Sturm und Drang* fue la respuesta a la *Aufklärung*, y en parte el antecedente del romanticismo.) A este respecto, Tobin Siebers ha señalado: “El racionalismo hizo que el hombre tuviera que satisfacerse, como un gusano, con agua y tierra, tras haber vivido durante siglos a la luz de una brillante constelación de dioses y milagros” (Siebers, 1990: 29). Podemos pensar estas ideas (según Siebers, tomadas de Hegel) como ecos del lamento de Fausto: “No; no me igualo a los dioses. Harto lo comprendo. Me asemejo al gusano que escarba el polvo, y mientras busca allí el sustento de su vida, lo aniquila y sepulta el pie del caminante” (*F*, 13).

Es una característica, en esta nueva época sin fe, cierto distanciamiento de la concepción clásica de la historia, concepción que llamaremos –apoyándonos en Walter Benjamin– *historicista*. En su séptima tesis sobre el concepto de la historia, Benjamin llama «historiador historicista», en oposición al

historiador materialista, al que «se compenetra» con el vencedor. Así, esta categoría refiere a una visión acrítica de la Historia como ciencia. En el siglo XIX surge, pues, en algunos ámbitos cultos (significativamente, no entre los historiadores), una desconfianza en el relato histórico. El propósito de este trabajo es señalar ciertas condiciones que posibilitaron la aparición, en la década de 1840, del materialismo histórico.

Contra el concepto historicista de la historia

*Peu de gens devineront
combien il a fallu/être triste pour
ressusciter Carthage.*
Flaubert, Gustave, *Salammbô*

El caso de Novalis requiere alguna elucidación. Su novela consiste en una idealización del pasado, de modo que pareciera tratarse de una historia acrítica y no, como sugerimos antes, de una problematización. Lo que nos interesa del *Enrique* está en un diálogo sobre estos temas que tiene lugar en el capítulo sexto. Participan de él Enrique, el viejo minero y el ermitaño, a quien han encontrado en las profundidades de una caverna, donde vive en soledad. Este último reflexiona que la historia solo puede ser alcanzada si se han cumplido algunas condiciones, sobre todo distancia (temporal). También Benjamin, en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*, exigirá distancia para el materialista histórico (Tesis VII), pero no se refiere al tiempo, sino a una distancia a la vez crítica y producto del horror (2007: 68). Las conexiones entre estos textos son, de hecho, varias. Podríamos imponerles una organización de contrapunto. Leemos en Novalis: “Sólo aquel a quien

todo el pasado se le torna presente consigue descifrar la sencilla ley de la historia” (EO, 149). En ese *hacerse presente* del pasado podría leerse una suerte de *Jetztzeit*, el “ahora-tiempo” benjaminiano, generalmente traducido como «tiempo actual» (Tesis XIV y XVIII). “El «tiempo actual» (...) resume en una grandiosa abreviación entera de la humanidad”, explica (2007: 75). Finalmente, dice el viejo minero: “La posteridad buscará sabiamente (...) cada noticia de lo que ha sucedido en el pasado, y ni la vida de un solo hombre, por insignificante que fuese, ha de serle indiferente” (EO, 150). Benjamin considera necesaria esa exhaustividad (Tesis III), pero agrega que “sólo para la humanidad redimida es citable el pasado en cada uno de sus momentos” (2007: 66)³.

El ermitaño de Novalis terminará proponiendo como historiador ideal al poeta, con lo cual nos acercamos a las ideas de Hayden White, que veremos luego; esto evidencia, por otro lado, que la problematización de la noción historicista está limitada a su contexto teórico. Pero lejos están los personajes de Novalis de la fe en la «ciencia» histórica que dominó gran parte de su siglo.

El caso del *Fausto* es muy distinto: el doctor mira al pasado con desencanto, desengañado del relato histórico. No por casualidad el siglo XX ha visto en el personaje de Goethe al arquetipo sapiencial del hombre moderno.

En las primeras páginas de la obra, el ingenuo aprendiz

³ Puede ser que este vaivén sea un juego, sí, pero está ilustrando una idea que influenció a todo el movimiento romántico, y particularmente al alemán: la libertad interpretativa del lector, consecuencia de la Reforma luterana, y base para toda la crítica actual. Uno de los fragmentos de Novalis reza: “El lector distribuye el énfasis como quiere; hace lo que se le antoja de un libro” (citado en *Borges en Revista Multicolor*, Atlántida, 1995, página 202, traducido por Borges).

Wagner exclama que es un “vivo deleite transportarse al espíritu de los tiempos para ver cómo pensó algún sabio antes que nosotros”. Hasta aquí, la relación con el pasado es la tradicional. A esto, su maestro responde: “Lo que llamáis espíritu de los tiempos no es en el fondo otra cosa que el espíritu particular de esos señores en quienes los tiempos se reflejan” (F, 12). El hombre no puede conocer el pasado más que a través del espíritu refractario de los observadores. (M. H. Abrams cambiaría quizás la metáfora del espejo por la de la lámpara.) En la misma página, Fausto concluye: “el pasado es para nosotros un libro de siete sellos”.

Pero no solo esto. Fausto ve el pasado con horror: “todo ello resulta muchas veces una miseria tal que uno se os aparta con asco al primer golpe de vista” (F, 11). Esta es la actitud del conmovido ángel de la historia benjaminiano. Menos cínico, el ángel mira el pasado y:

“En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina (...). El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas”. (Benjamin, 2007: 70).

Una diferencia dramáticamente enriquecedora es que Fausto no termina de conmoverse, y a partir del acto cuarto de la segunda parte se producirá en él un cambio fundamental: resolverá dominar la naturaleza y modificarla, surcarla con canales artificiales, construir nuevos puertos y ciudades nuevas. Fausto no es el ángel de la historia, es el viento huracanado que lo arrastra hacia el futuro; es, en una

palabra, el progreso.

En el principio era la Acción

Tebas, la de las Siete Puertas, ¿quién la construyó? En los libros figuran los nombres de los reyes. ¿Arrastraron los reyes los grandes bloques de piedra?
Brecht, Bertolt, *Preguntas de un obrero que lee*

Marshall Berman (1988: 28 y ss.) ha señalado que Mefistófeles es el lado oscuro de la Creación: “Soy el espíritu que todo lo niega y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado” (*F*, 23). Observa Berman: “Sólo si Fausto opera con y mediante estos poderes de destrucción podrá crear algo en este mundo” (1988: 39). Así explica Berman el mecanismo de la historia revelado por Mefistófeles: todo lo que se ha creado supuso una fase de catástrofe, y quien desee hacer grandes obras debe estar dispuesto a destruir también a gran escala: dialéctica histórica⁴ de la destrucción⁵ y la creación⁶.

Hacia el final de la obra, Fausto —que ha perseguido su fugitivo deseo en vano durante toda la obra— ve con claridad su anhelo y, descartando toda especulación metafísica, comienza a plantear programas de acción concreta.

En el *Enrique*, la naturaleza aparece en la figura del minero, que se entrega a su oficio para mejor conectarse con ella y conocerla. Busca oro por el placer de encontrarlo, no por su valor como mer-

4 Se da un curioso efecto al releer con estas ideas en mente el parlamento del Espíritu de la Tierra: “En el oleaje de la vida, en el torbellino de la acción, ondulo subiendo y bajando, me agito de un lado a otro. Nacimiento y muerte, un océano sin fin, una actividad cambiante, una vida febril: así trabajo yo en el zumbador telar del Tiempo tejiendo el viviente ropaje de la Divinidad” (*F*, 11).

5 Génesis, 6, 7.

6 Margarita y su familia son términos negados de una tríada cuya síntesis es el desarrollo personal de Fausto.

cancia. En medio de esta visión ahistórica del trabajo y su relación con el capital, el minero reflexiona:

“La naturaleza no ha querido ser solamente para un hombre determinado. Cuando uno *se apropia* de ella se convierte en veneno que *no tolera el reposo* de su poseedor, y de esta suerte nacen infinitas tribulaciones que son causa de *los instintos más salvajes*”⁷. (*EO*, 137; las cursivas son nuestras).

Esta precisamente es la desmesura (*hýbris*) de Fausto. Él y —muy en menor grado— Mefistófeles ponen en marcha grandes proyectos colectivos con la ayuda del emperador, que les ha otorgado poder ilimitado para explotar a los trabajadores que necesiten. Friedrich Engels ha señalado prácticas similares en la historia alemana de la época de Goethe. Anota que los príncipes permitían a sus funcionarios de gobierno “toda violencia despótica”, e incluso “pisotear al desdichado pueblo, bajo la única condición de que llenaran el tesoro de su señor” (Engels, 2003: 146). El doctor Fausto se ha convertido en el impulsor del progreso, un adalid del desarrollo capitalista más atroz. “Para dar cima a la más grande obra, un solo ingenio basta a mil manos”, exclama (*F*, 182). De aquí podrían surgir las preguntas del obrero de Brecht; de aquí, las palabras de Walter Benjamin, que contemplaba el «patrimonio cultural» y reflexionaba:

“Tal patrimonio debe su origen no sólo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”.

7 Sigue la cita: “Por eso la naturaleza va sepultando el fondo de ese dominio personal hasta engullirlo en el abismo”. Después de leer la muerte de Fausto, estas palabras adquieren un nuevo sentido.

(Benjamin, 2007: 69).

Después del materialismo histórico

El menoscabo decimonónico de la concepción historicista puede entenderse como un pasaje de la noción de *ciencia* a la de *relato*. Roland Barthes ha analizado a nivel discursivo ese relato y ha destacado la importancia del efecto de objetividad, que no es sino la carencia de signos del enunciante. La objetividad colabora con lo que llama «ilusión referencial»; con ella, el historiador simula dejar que el referente “hable por sí solo”. Luego observa:

“Esto no es una ilusión propia del discurso histórico: ¡cuántos novelistas —de la época realista— imaginan ser «objetivos» solo porque suprimen los signos del yo en el discurso! La lingüística y el psicoanálisis conjugados nos han hecho hoy día mucho más lúcidos respecto a una enunciación privativa: sabemos que también las carencias de signos son significantes”. (Barthes, 1988: 168).

Una base similar es el punto de partida de las teorías de Hayden White, para quien la Historia es una serie de procedimientos poéticos destinada a que el lector establezca un enlace emotivo —siempre ideológico— con el pasado:

“*Novelists might be dealing with imaginary events whereas historians are dealing with real ones, but the process of fusing events, whether imaginary or real, into a comprehensible totality capable of serving as the object of representation is a poetic process*”. (White, 1986: 125).

La historia es un relato, un texto, y como tal, susceptible a todos los escrutinios que el alcance

de la crítica permita. Naturalmente, las teorías aquí planteadas serían impensables en el siglo XIX; ellas suponen pensadores previos que han superado obstáculos epistemológicos y que han abierto el objeto de estudio a nuevas preguntas. Barthes menciona, en el párrafo citado, a “la lingüística y el psicoanálisis”. Lo que vemos en *Fausto* y *Enrique de Ofterdingen* es otra cosa, pero ni más ni menos que el germen de estas ideas.

* Estudiante de Letras de la Universidad Nacional de San Martín

Revisita filosófica

Symposium

èkholoké

