

## DAVIDSON Y EL RELATIVISMO CONCEPTUAL

Carlos S. Olmo Bau. Murcia

**Resumen:** El artículo gira en torno a la idea de relativismo conceptual y el intento de Davidson de clarificar si es posible dotar a la misma de un significado sólido. Para ello, sin olvidar otros títulos, se analiza un ensayo ya clásico: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. Un análisis que se realiza considerando que la semántica davidsoniana es un importante elemento para asentar firmemente cualquier reflexión actual sobre la cuestión.

**Abstract:** The article turns on conceptual relativism idea and the Davidson's attempts to clear if is posible give a solid significated to it. For this, without forget others titles, I analyse a Davidson's classic essays: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. This analysis has did considering that Davidson's semantic is an important element to seat firmly any reflection on this cuestion.

Un infructuoso intento de dar un significado sólido a la idea de relativismo conceptual y, por tanto, a la idea misma de esquema conceptual; eso es, en principio, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*<sup>1</sup>. No hemos hallado ningún fundamento inteligible en base al cual pueda decirse que los esquemas son diferentes. Sería igualmente erróneo anunciar la gloriosa novedad de que toda la humanidad —todos los hablantes, al fin— comparte un esquema y una ontología comunes; (Davidson 1984, p. 198; c. 1991, p. 202-203) escribe ya al final del artículo. Pero la investigación no se agota en esta conclusión. Si el ensayo puede considerarse la piedra angular de un rechazo a la noción misma de esquema conceptual (y por tanto de los relativismos basados en esta noción), que se aprecia con mayor nitidez al considerar el conjunto de su obra; también debe entenderse como un espacio en el que se esculpen aspectos que surcan y conforman la semántica davidsoniana: Fundamentalmente el denominado tercer dogma del empirismo y la crítica a la idea de incomensurabilidad, pero también principios como el del «triángulo» o el de «racionalización» que no aparecen de forma explícita en el texto pero que cabe reconocer entre líneas.

La discusión, partiendo de la doctrina que asocia tener un lenguaje a tener un esquema conceptual y admitiendo que más de una lengua puede expresar el mismo esquema, gira en torno a los criterios de traducción y a la idea misma de intertraducibilidad. Una estrategia que permite poner el acento en los criterios de identidad de los esquemas conceptuales.

La ausencia de intertraducibilidad afirmaría la existencia de esquemas conceptuales diferentes, de perspectivas del mundo diferentes, en la medida que afirma la

---

<sup>1</sup> En *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984. Se cita conforme a esta fuente y se señala igualmente su correspondencia en la traducción castellana: *De la Verdad y de la Interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990. Traducción de Guido Filippi.

existencia de lenguajes totalmente diferentes en los que ninguna clase significativa de oraciones podría ser traducida de uno a otro. Este fallo completo de traductibilidad remite a la tesis de incomensurabilidad de las teorías defendida por Quine y, más concretamente, a la tesis de la indeterminación de la traducción del mismo autor. El análisis de aquel —al que sigue una consideración más breve sobre los fallos parciales— es el eje de un ensayo dirigido a argumentar que no se puede entender el mismo, que no se le puede dar sentido, como no se le puede dar a la propia idea de incomensurabilidad o no-traductibilidad.

La posibilidad, si no de traducción, sí de interpretación, es un criterio de condición del lenguaje, un criterio para que un lenguaje sea reconocido como tal. Una capacidad de traducción que mantiene una estrecha relación con la capacidad de entender y describir actitudes; y que remite, como posteriormente se verá, al conocido *principio de caridad*.

Trabajando sobre la «metáfora» kuhniana del mundo único observado desde diferentes e incomensurables puntos de vista (sistemas de concepto, para ser más preciso), Davidson recoge dos ideas que se entrelazan: Una, un dualismo de esquema total (o lenguaje) y de contenido ininterpretado<sup>2</sup>. Otra, la concepción del lenguaje como fuerza organizadora de la experiencia.

Davidson prueba, sin obtener resultados positivos, el abandono del dualismo de lo analítico-sintético como estrategia para una mayor comprensión del relativismo conceptual. Dejar de lado esta distinción supone asumir la imposibilidad de distinguir con nitidez entre teoría y lenguaje. A primera vista puede parecer la vía adecuada para hallar la fórmula que permite explicar la generación de esquemas conceptuales precisos<sup>3</sup>. Sin embargo más que un singular descubrimiento se está ante un hecho familiar, inmediato, en la «lógica» del relativismo conceptual, como es que *la verdad de una oración es relativa (entre otras cosas) al lenguaje al cual ella pertenece* (Davidson 1984, p. 189; c. 1991, p. 194).

Cabe, ahora bien, descartar el dualismo de lo analítico y lo sintético abandonando la concepción de significado que conlleva pero recuperando, reciclando o reutilizando la idea de contenido empírico. Una idea que, en principio, puede servir para apuntalar el relativismo conceptual. Y una idea que conserva la noción según la cual el lenguaje comprende un esquema conceptual, pero rechaza la analiticidad, los significados<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Un dualismo muy diferente al de concepto y contenido derivado de la «metáfora» de Strawson, también citada por Davidson, de los muchos mundos imaginados, descritos desde el mismo punto de vista. (Davidson 1984, p. 188; c. 1991, p. 193).

<sup>3</sup> Tomando en consideración las tesis de Feyerabend señala que se obtendría... *un esquema nuevo a partir de un viejo cuando los hablantes de un lenguaje pasaran a aceptar como verdadero un importante rango de oraciones que previamente tomaban por falso (...). Se operaría un cambio sobre el significado de la oración pues esta pertenecería ahora a un nuevo lenguaje.* (Davidson 1984, p. 188; c. 1991, p. 193).

<sup>4</sup> Significados que *«nos dieron una vía para hablar acerca de las categorías, de la estructura organizadora del lenguaje...»* (Davidson 1984, p. 189; c. 1991, p. 194).

Este rechazo no deja de ser coherente con la crítica davidsoniana a las teorías pragmáticas del significado y se encuadra en la opción por el marco de la lógica clásica de predicados, que supone el rechazo de los

Puede observarse aquí la adscripción (peculiar eso sí) de Davidson a la *corriente extensionalista*<sup>5</sup>, aunque su actitud hacia un concepto tan intensional como el de analiticidad no se corresponda con la «oficial» (con perdón) de dicha corriente. Davidson se sitúa de lleno en el centro de la polémica iniciada por Quine con el ataque que, con *Dos dogmas del empirismo*, realiza a la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos. Esta polémica, presente ya en *Truth and Meaning* o *Semantics for Natural Languages* vuelve a cobrar protagonismo en *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. En aquellas, Davidson rechaza, no tanto la noción de analiticidad propiamente dicha, sino la afirmación de la existencia de verdades analíticas tal y como se venía haciendo. En otras palabras, considera innecesaria la distinción entre verdades analíticas y verdades sintéticas en el seno de una teoría de la interpretación. Si en algunos aspectos de la crítica a la analiticidad Davidson no alcanza el radicalismo de Quine (no niega que las verdades lógicas sean analíticas, por ejemplo), en «*De la idea misma de esquema conceptual*» sí que da un paso más desde la crítica quineana a los *dos dogmas del empirismo*. El dualismo de esquema conceptual y contenido empírico que sustituye al dualismo de lo analítico-sintético, es ese paso más. Un paso que se constituye como tercer dogma del empirismo. Dogma, por cuanto «*no puede estatuirse como inteligible y defendible*» (Davidson 1984, p. 189; c. 1991, p. 195). Y de un empirismo «*al que se han amputado los dogmas insostenibles de la distinción analítico-sintética y del reduccionismo, aliviándolo, así, de la idea impracticable de que podemos asignar un contenido empírico individualmente, oración por oración*» (Davidson 1984, p. 190; c. 1991, p. 195).

De este dualismo de esquema y contenido, de sistema organizador y objeto organizable, afirma Davidson que es el último dogma del empirismo. Renunciar a él es renunciar a llamar empirismo a algo. No en vano el contenido es entendido como contenido empírico que a su vez, como se ha señalado, se explica por referencia a los hechos, al mundo, a la experiencia,... Bajo el reinado del dualismo analítico-sintético el contenido empírico era (junto al significado) una causa de veracidad o falsedad de las oraciones. Sustituido aquel dualismo, manteniendo que todas las oraciones tienen contenido empírico, este se erige en pieza clave que obliga a mantener el nuevo dualismo para poder seguir llamando empirismo a algo.

Aspecto este coherente con la argumentación seguida pero no por ello indiscutible<sup>6</sup> desde la perspectiva incluso del conjunto de su obra. No debe olvidarse que uno de los objetivos de Davidson es desarrollar una teoría del significado verificable empíricamente, verificable sobre la base de la conducta verbal de las personas. Una

---

significados como entidades. Para profundizar sobre este aspecto puede leerse Hernández, M.; *La Semántica de Davidson*; Madrid, Visor, 1990.

<sup>5</sup> En el texto manejado llega a afirmar: «... pienso que nuestro esquema y nuestro lenguaje actuales entienden mejor como extensionales y materialistas». La peculiaridad del extensionalismo davidsoniano reside fundamentalmente en la incorporación a su programa formas, «tics», que situaríamos en las fronteras del intensionalismo y que hacen de este un pensador menos escéptico que su maestro Quine.

<sup>6</sup> No en vano, y con sana prudencia, Davidson afirma que dicho dogma es quizás el último, y que no resulta claro (no dice que no sea posible) que vaya a quedar algo a lo que llamar bien así.

característica de este programa es la adopción de las teorías de la verdad de raíz tarskiana y su conversión (con perdón) a teorías del significado de la mano de una teoría de la interpretación radical. El texto base de este ensayo es una parte, quizá no la más citada, pero no por ello menos importante, de ese programa. La substitución del concepto de traducción por el de interpretación planteada en *Radical Interpretation* (anterior en un año) permite abrir la puerta siquiera a la posibilidad de una mayor vida para el empirismo.

El corolario del dualismo planteado es, por lo demás, el relativismo conceptual. En palabras de Whorf: «*Se nos presenta así un nuevo principio de relatividad, que sostiene que los observadores no están todos guiados por la misma evidencia física hacia una misma ilustración del universo, a menos que sus encuadres lingüísticos sean similares, o puedan ser calibrados de alguna manera*» (Cfr. en Davidson 1984, p.190; c. 1991, p. 195).

Se tiene así un lenguaje entendido como fuerza organizadora; lo organizado, que es la experiencia, el flujo de experiencia sensorial, la evidencia física,... ; y el fallo de intertraductibilidad (en la cita de Whorf, el «calibrador»), preciso para la diferenciación de esquemas conceptuales.

El fallo, o en su defecto la dificultad de traducción, es —como se había apuntado al principio— el test de diferencia, la base sobre la que se sustenta la idea misma de incomensurabilidad. Una idea a la que no se puede dar sentido salvo si se acepta la idea de una ontología básica común a los distintos lenguajes. «*Es esencial para esta idea que haya algo neutral y común situado fuera de todos los esquemas*», escribe Davidson para a continuación añadir que «*.. este algo común no puede ser la 'materia' de los lenguajes*» (Davidson 1984, 190; c.1991, p. 195). Kuhn, Feyeraben, el propio Quine expresan, con matices, pensamientos similares. En el caso de este último, además, la experiencia es el horizonte explícito al que se mira. *Dos dogmas del Empirismo* o *Hablando de Objetos* son dos obras quineanas que, en estos pasajes, Davidson no pierde vista.

La idea clave, desde esta última perspectiva es que un lenguaje es tal, y está asociado a un esquema conceptual (pueda ser o no traducido, esa es otra) si mantiene una cierta relación con la experiencia. ¿Cuál es esta relación? ¿Cómo describir con nitidez las entidades relacionadas? He ahí el problema.

No deja de ser una perspectiva *ingrata*, amen de discutible. Esta dicotomía esquema —contenido, parte organizadora— parte organizada u organizable, sigue manteniéndose en el ámbito de las metáforas. Así, el relativismo conceptual se formula sobre el imaginario de lenguas que o organizan algo, o lo ajustan, lo sistematizan y distribuyen, lo predicen, explican y enfrentan, lo ordenan, lo categorizan,... ¿Qué entidades son organizadas, ajustadas, etc.? O bien la realidad —mundo, naturaleza,...— o bien la experiencia —sucesos, incitaciones sensoriales,...—.

En cuanto al primer objeto organizable, Davidson señala —no sin ironía—. La dificultad de conferir significado claro a la noción de organizar pluralidades como 'mundo', 'naturaleza'... Dificultad parecida entraña pensar en un lenguaje que organice la experiencia.

Por lo que respecta a la noción de ajuste, esta obliga a fijar la atención en el aparato referencial del lenguaje, en definitiva, a las oraciones completas. De estas puede decirse que predicen (se usan para), hacen frente a las cosas,... y ajustan las incitaciones sensoriales. Ellas son las que se confrontan o comparan con la evidencia, las que se enfrentan al tribunal de la experiencia.

Es desde esta posición que Davidson afirma que *«la experiencia sensorial provee toda evidencia para la aceptación de las oraciones»* y que *«una oración o teoría se ajusta a nuestras incitaciones sensoriales, se enfrenta con éxito al tribunal de la experiencia, (...), siempre que esté confirmada por la evidencia»* (Davidson 1984, p. 193; c. 1991, p. 198). Desde esta perspectiva se señala, igualmente, que una teoría es verdadera si se ajusta o enfrenta a la totalidad de la evidencia sensorial. Pero ¿agrega algo al concepto de ser verdadero esta noción de 'ajustarse a la totalidad de los hechos? Nada inteligible. Y nada respecto de lo cual poner a prueba los esquemas conceptuales.

Se buscaba un criterio de noción del lenguaje que no dependiera, o no implicara, la traducibilidad entre idiomas. Manejando la noción de 'organización' era imposible huir de esa dependencia o implicación. La caracterización del lenguaje o el esquema en términos de ajuste lleva tan sólo a la afirmación de que algo es un esquema conceptual si es verdadero.

La «búsqueda para no-encontrar» que Davidson ha desarrollado nos sitúa ante la imposibilidad de dar sentido a la idea de incomensurabilidad de las cosmovisiones, de los esquemas globales, de los lenguajes.

Con ello no debe entenderse que Davidson impugne directa y totalmente tesis quineanas como la de la indeterminación radical, por citar una al efecto. Más bien a la inversa, las conclusiones del texto base (esto es más patente en capítulos anteriores del libro en el que se compila y en textos posteriores como *The Inscrutability of Reference* (1979)) se acomodan a la idea general aunque, en lo que hace a aspectos como la teoría de la interpretación, superen la rigidez del maestro y se diferencien de sus planteamientos<sup>7</sup>.

Entre las diferencias cabe destacar dos fundamentales. Una el uso del concepto 'interpretación' frente al de 'traducción' (algo que, desgraciadamente, no se aprecia en su amplitud en la traducción castellana, pese al título de la compilación) ya mentado en páginas anteriores. Un uso vinculado a la tarskiana Convención T. No se debe olvidar, al respecto, que Davidson consideraba que una teoría de la interpretación debía tener la forma de una teoría de la verdad que tuviera por teoremas enunciados T. En este sentido afirma: *«Puesto que la Convención T encarna nuestra mejor intuición de la forma en que se usa el concepto de verdad, no parece haber mucho futuro para un test que busque probar que un esquema conceptual puede ser radicalmente diferente del nuestro si ese test depende de la presunción de que podemos separar la noción de verdad de la traducción»* (Davidson 1984, p. 194; c.1991, p. 200).

Otra, el principio de caridad (clave en la superación de las rigideces de la teoría quineana). Aún admitiendo la posibilidad de que haya lenguajes que no se puedan

<sup>7</sup> Eludiendo el *escepticismo radical* que se le criticaba a Quine.

traducir entre sí, la tesis de la interpretabilidad mutua de los lenguajes se mantiene. Se afirmaba al principio que para considerar tal un lenguaje ha de ser, si quiera potencialmente, interpretable y que esta capacidad interpretativa requiere de la aplicación del principio de caridad (Hernández 1999, p. 21). Un principio al que, sin nombrarlo expresamente, refiere ya en las últimas páginas de *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*.

Desestimada la posibilidad de que un repertorio fijo de significado, o una realidad que se mantuviera fija frente a las teorías, pudieran proporcionar una base sólida para la comparación de esquemas conceptuales. Desestimado, pues, el intento de *significar un algo común a esquemas incomensurables*; Davidson se detiene en el análisis de la otra posibilidad: el fallo parcial de traducibilidad. Un fallo parcial que, precisamente, obliga a postular una teoría de la interpretación. Pero una teoría *que no efectúe suposiciones acerca de los significados, conceptos o creencias compartidos* (Davidson 1984, p. 195; c. 1991, p.200).

Reaparece aquí el par significado — creencia que permitía el asociar lenguaje y esquema conceptual. Un par en conflictiva relación que ha marcado la tarea de construcción de toda teoría semántica del lenguaje. Conflictiva relación en cuanto supone que no puede interpretarse correctamente el habla de alguien, sus preferencias, sin conocer previamente sus creencias y, por otra parte, es preciso conocer el habla para inferir, diferenciar, discernir,... las creencias.

El círculo vicioso se rompe merced al principio de caridad. Un principio que no aparece aquí como opción. No hay, globalmente planteada la cuestión, elección alguna: la interpretación precisa de la caridad. Interpretar es abstraer de tal manera que se tenga entre mano tanto una teoría viable del significado como una teoría aceptable de la creencia. Lo uno y lo otro, forzosamente.

Semejante estrategia ni solventa los fallos parciales de traducción (si acaso los hace inteligibles) ni elimina el desacuerdo o el conflicto: Permite la interpretación. Dar por sentada la coherencia del conjunto de creencias del interlocutor<sup>8</sup> esa es la base no sólo de esta, sino del reconocimiento del interpretado.

Davidson concluye que el intento de significar con solidez las ideas de relativismo conceptual y de esquema conceptual no es factible ni sobre la base del fallo total, ni sobre la base del fallo parcial de traductibilidad. «*Dada la metodología de interpretación subyacente no podríamos estar en condiciones de juzgar que otras personas tienen conceptos o creencias radicalmente diferentes a los nuestros*» (Davidson 1984, p. 197; c. 1991, p. 202).

Yendo más allá de lo que el propio Davidson hace en el texto, cabría plantear el rechazo a la noción —metafísica, por más señas— de esquema conceptual, cosmovisión o 'visión del mundo'. No es el caso, como se vio al principio.

La prudencia davidsoniana no es óbice, sin embargo, para concluir negando

---

<sup>8</sup> El uso davidsoniano del principio de caridad puede entenderse como la atribución al hablante de creencias verdaderas, que es la posibilidad reseñada y la que en propiedad corresponde al propio principio; o como la atribución al hablante de ideas similares a las del interprete (principio de similitud).

inteligibilidad, argumentos, a la defensa de las diferencias irrebasables entre esquemas; para concluir que no tiene mucho sentido hablar de incomensurabilidad, cuando menos con relación a los lenguajes; y para concluir que no se renuncia a la noción de verdad objetiva, que no se deja de lado al mundo, cuando se abandona el dogma del dualismo esquema-realidad.

### Bibliografía

- Davidson, D.; *Inquires unto Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984.  
 —Hernández, M.; *La Semántica de Davidson*, Madrid, Visor, 1990.  
 —Hernández, M.; «Lenguaje y visión del mundo», *Postdata*, número 20 (1999), pp. 20-23.

### Notas

<sup>1</sup> Esta primera parte de nuestro artículo reproduce un fragmento ampliado y mejorado de nuestra tesis doctoral, defendida en la Universidad Complutense de Madrid, en junio de 1996. Durante el último año de elaboración de la misma (curso 95-96) disfrutamos de una licencia por estudios del Ministerio de Educación y Ciencia, que nos facilitó enormemente nuestro trabajo.

<sup>2</sup> Al defender esta tesis, nos estamos oponiendo a una de las críticas que con más frecuencia se le ha hecho a Hume, consistente en acusarle de identificar la identidad personal con la identidad mental y de originar todos los problemas que esto lleva consigo. A este respecto puede verse, por ejemplo, Penelhum, «Personal Identity», en Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, The Macmillan Company & The Free Press, and London, Collier-Macmillan Limited, 1967, vol. 6, p. 100.

<sup>3</sup> Las referencias a las obras de Hume las haremos utilizando abreviaturas, seguidas de la página correspondiente e intercalándolas en el texto. Las abreviaturas y ediciones usadas son: T, para el *Treatise of Human Nature*, en la 2ª edición de Selby-Bigge, corregida y revisada por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978; A, para *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, ed. por J. M. Keynes y P. Sraffa, Cambridge, Cambridge University Press, 1938 (reimpreso con trad. cast. de C. García Trevijano y A. García Artal por Revista Teorema, Valencia, 1977); E y EM para la primera y la segunda *Investigación* respectivamente, en *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3ª ed. de Selby-Bigge, corregida y revisada por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975; LG para *A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh*, ed. por E. C. Mossner y J. V. Price, Edinburgh, University Press, 1967; D, para *Dialogues concerning Natural Religion*, en el vol. II de *The Philosophical Works*, ed. por T. H. Green y T. H. Grose, London, 1874-1875, 4 vols., reed. por Scientia Verlag, Aalen (Darmstadt), 1964; el resto de los ensayos los citaremos también por esta última edición, refiriéndonos a ellos por el título completo, seguido de las siglas GG, el volumen en números romanos y la página en arábigos.

<sup>4</sup> Véanse también T, 276 y T, 318, T, 439. Desde una perspectiva neurofisiológica puede consultarse T, 373.

<sup>5</sup> Cfr. J. L. McIntyre, «Hume's Underground Self», en Tweyman, S. (ed.), *David Hume: Critical Assesments*, London and New York, Routledge, 1995, Vol. III, pp. 719-720 y 724.

<sup>6</sup> No hay que olvidar que el propio Hume advierte al principio de la sección dedicada a la identidad personal que «debemos 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. El primer punto constituye nuestro tema presente» (T, 253).

<sup>7</sup> Cfr. T, 60-61; T, 122; T, 183; T, 185; T, 192-193; T, 203; T, 211; T, 230; T, 237; T, 248; T, 250; T, 257.

<sup>8</sup> Hume aquí se refiere a las sensaciones en concreto, pero creemos que sus afirmaciones se pueden extender al estudio de la influencia de los factores corporales —neurofisiológicos— en las actividades mentales en general. Véase también T, 275-276. Referencias interesantes a esas bases neurofisiológicas de

la actividad mental pueden encontrarse en Anderson, *Hume's First Principles*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1966, pp. 102-110; y en Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester, University Press, 1983, pp. 204-221.

<sup>9</sup> Cfr. Penelhum, «The Self in Hume's Philosophy», en Merrill, K. and Shahan, R. (eds.), *David Hume: Many-Sided Genius*, Norman, University of Oklahoma Press, 1976, p. 10.

<sup>10</sup> Véase también «Disertación sobre las pasiones», GG, IV, 153.

<sup>11</sup> Un ejemplo pionero y paradigmático en el planteamiento de los problemas a que nos estamos refiriendo es D. Pears, «Hume on Personal Identity», en Pears, D. (ed.), *David Hume. A Symposium*, London, Macmillan & Co. Ltd., 1966, esp. pp. 45-46. Véase también W. L. Robison, «In Defense of Hume's *Appendix*», en Norton, D.; Capaldi, N., and Robison, W. (eds.), *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1979, p. 98.

<sup>12</sup> Penelhum, «Personal Identity», p. 100; «Hume's Theory of the Self Revisited», en Tweyman, S. (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, Vol. III, p. 644, y «The Self of Book 1 and the Selves of Book 2», *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), p. 283. Cfr. también N. Pike, «Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense», en Tweyman, S. (ed.), *op. cit.*, vol. III, p. 675.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> J. L. McIntyre, «Hume's Underground Self», p. 725.

<sup>15</sup> Cfr. por ejemplo, el propio Penelhum, «Personal Identity», p. 100.

<sup>16</sup> Otros lugares donde aparece una caracterización semejante son: T, 277; T, 207; T, 252.

<sup>17</sup> Damos por supuesto que, para Hume, los objetos son sistemas de percepciones relacionadas entre sí por contigüidad y causalidad, de manera que se pueden diferenciar unos de otros por medio de una distinción numérica, pero no específica. Esto lleva a Hume a que a veces, como ahora es el caso (T, 236), hable indistintamente de unos y de otros. Para todo esto puede verse nuestra tesis doctoral, *La fundamentación del conocimiento en Hume*, Universidad Complutense de Madrid, 1996 (inédita), puntos 6.2 y 6.6.

<sup>18</sup> Cfr. Flage, D., *David Hume's Theory of Mind*, London and New York, Routledge, 1990, p. 122.

<sup>19</sup> Cfr. Anderson, «The Location, Extension, Shape, and Size of Hume's Perceptions», en Tweyman, S. (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, Vol. I, esp. pp. 153-167.

<sup>20</sup> La atribución a Hume de esa tesis y su supuesta base textual son bastante discutibles y dicha discusión requeriría mucho más espacio del que ahora disponemos. En consecuencia, la dejamos para mejor ocasión, limitándonos aquí a dejar constancia de esa posibilidad.

<sup>21</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 122. También P. D. Cummins acepta la propuesta de Flage. Véase al respecto su «Hume as Dualist and Anti-Dualist», *Hume Studies*, XXI, 1 (1995), esp. p. 49.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 122.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Esta tendencia, para Hume, debería ser, por supuesto, controlada por la razón (el entendimiento).

<sup>25</sup> Anderson ha defendido que Hume, al sostener esta tesis, está cayendo en una inconsistencia, ya que anteriormente (T, 60) había señalado que «como la mente tiene la facultad de suscitar cualquier idea que le plazca siempre que envía a los espíritus a la región del cerebro en que está situada esa idea, dichos espíritus suscitan la idea cuando corren justamente por las huellas adecuadas, agitando la célula que corresponde a la idea» (*ibid.*). Al respecto puede verse *loc. cit.*, p. 169.

<sup>26</sup> Recuérdesse que Locke ya había sugerido que la materia puede pensar (*Essay*, IV, III, 6).

<sup>27</sup> Hablamos de la identidad mental para diferenciarla de la identidad personal. En Hume una y otra son diferentes, ya que la persona comprende, como hemos puesto de manifiesto en la primera parte del artículo, tanto la mente como el cuerpo.

<sup>28</sup> Más ejemplos se pueden encontrar en T, 320; T, 340; T, 354; T, 318; T, 286.

<sup>29</sup> Cfr. N. Pike, *op. cit.*, pp. 680-682; Montes Fuentes, *La identidad personal en D. Hume*, Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral, 1991, p. 104.

<sup>30</sup> Es claro que al hablar de relación causal, estamos entendiendo la causalidad en sentido humeano, esto es, como conjunción constante y contigüidad temporal. La contigüidad espacial no parece que formaría parte de la misma, al menos en los casos en que no es posible, esto es, cuando no se trata de dos entidades extensas. Al respecto véase T, 75 y 76. Los distintos puntos de vista sobre el tema se pueden encontrar expresados en los siguientes trabajos: D. E. Flage, «Hume on Memory and Causation», *Hume*



*Studies*, 10th Anniversary Issue, 1985 Supplement, pp. 179-186; W. L. Robison, «Hume's Causal Scepticism», en Morice, George P. (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977, p. 163, n. 2; J. A. Robinson, «Hume's Two Definitions of Cause», en Chappell, V. C. (ed.), *Hume*, London, Macmillan, 1968, 2ª ed., p. 142. En la n. 33 de la p. 192 de nuestra tesis hemos hecho una breve discusión de estos puntos de vista.

<sup>31</sup> Cfr. Flage, *David Hume's Theory of Mind*, p. 125. Para P. D. Cummins habría sido el problema de las relaciones mente-cuerpo lo que habría llevado a Hume a modificar su concepción de la causalidad, suprimiendo la contigüidad espacial como un componente esencial de la misma (cfr. *op. cit.*, pp. 50-51).

<sup>32</sup> Quizás convenga destacar el hecho de que, para Hume, este desconocimiento no es mayor en este caso que en otros ámbitos de la naturaleza.

<sup>33</sup> Cfr. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, Archon Books, USA, 1967, 2ª ed., (reimp. de la 1ª ed.: London, Methuen & co., Ltd, 1932), p. 151; Price, *Hume's Theory of External World*, Oxford, Clarendon Press, 1967 (la 1ª ed. es de 1940), pp. 105-106; Shaffer, «Mind-Body Problem», en Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, The Macmillan Company & The Free Press, and London, Collier-Macmillan Limited, 1967, vol. 5, pp. 336-346.

<sup>34</sup> Cfr. Flage, *D. op. cit.*, pp. 118 y ss.; Cummins, P. D., *op. cit.*, esp. pp. 49 y 51-52.

<sup>35</sup> Para la distinción entre uno y otro puede verse Ph. D. Cummins, *op. cit.*, esp. pp. 47-48. Con sus propias palabras, el dualismo débil consistiría en defender que «la distinción entre dos clases fundamentalmente diferentes de propiedades permanece incluso en los niveles más profundos del análisis metafísico». El dualismo fuerte, por su parte, sostendría que «hay sujetos individuales que tienen [o pueden tener] sólo propiedades mentales», además de los que tienen propiedades físicas. Esta distinción pensamos que viene a ser equivalente a la que se ha hecho en filosofía de la mente entre dualismo de sustancias y dualismo de propiedades (cfr. Bechtel, W., *Filosofía de la mente*, trad. cast. de L. M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 109 y 118-119).

<sup>36</sup> Cfr. *op. cit.*, puntos 4.5, 5.3, y 6.6.

<sup>37</sup> Además, Hume no propone su dualismo, como con frecuencia se ha hecho con el dualismo fuerte en la historia del pensamiento, para defender que la mente y los estados mentales no puedan ser estudiados por la ciencia empírica (cfr. Bechtel, *op. cit.*, p. 109). Las pretensiones de Hume son, por el contrario, construir una ciencia de la naturaleza humana, en la que la mente tiene un papel destacado.

<sup>38</sup> Recuérdese que dicho ensayo es el último que escribió Hume de todos los textos relacionados con el tema. Parece que debió de escribirlo antes de 1755, puesto que iba a ser incluido, junto con «Sobre el suicidio», en las *Five Dissertations*, que llegaron a imprimirse a finales de 1755, aunque no se distribuyeron, para sustituir el trabajo titulado «Sobre la Geometría y la Filosofía Natural».

<sup>39</sup> Jaime de Salas y M<sup>a</sup> José Montes han leído una versión previa de este artículo y han hecho algunas sugerencias que, sin duda, han mejorado el mismo. Por ello les estoy sumamente agradecido.