

EL PROBLEMA MENTE-CUERPO EN HUME

José Antonio Guerrero del Amo. Universidad Complutense de Madrid

Resumen: Este artículo pretende sistematizar las ideas de Hume respecto al problema mente-cuerpo. En primer lugar, un repaso a sus textos pone de manifiesto que, para él, el yo es un compuesto de mente y cuerpo, aunque muchas veces hable como si lo identificara exclusivamente con la mente. En segundo lugar, se sostiene que la distinción entre mente y cuerpo vendría dada por la inclusión o no en su composición de impresiones de reflexión y sus ideas correspondientes. En tercer lugar, se muestra que la relación entre mente y cuerpo es de tipo causal, pudiendo ejercer de causa y efecto tanto una como otra, aunque el modo cómo se produce esa acción causal es desconocido. Por último, se discute si la postura de Hume es un monismo neutral o un dualismo débil, concluyéndose que puede ser ambas cosas, según la perspectiva que adoptemos.

Abstract: This paper tries to systematize the ideas of Hume about the mind-body problem. First, a revision of his texts shows that, for him, the self is a compound of mind and body, although he often talks as if he identified exclusively the self with the mind. Second, it is upheld that the distinction between mind and body would be given by the inclusion or not in their composition of impressions of reflexion and their correspondent ideas. Third, it is showed that relation between mind and body is of the causal kind, being able to act as cause and effect both one and the other, though the way how it is made is unknown. Finally, it is discussed if the position of Hume is a neutral monism or a minimal dualism, concluding that it can be both, depending on the point of view we adopt.

Keywords: mind-body problem, self, mind, neutral monism, minimal dualism.

Aunque Hume no se plantea explícitamente en ningún momento el problema mente-cuerpo y por lo tanto no tematiza el mismo, sí encontramos en sus textos elementos suficientes para realizar una elaboración sistemática de él. Dicha sistematización podría constituirse en torno a cuatro núcleos:

- 1) La persona, el yo, es un compuesto de cuerpo y mente.
- 2) Cada uno tiene propiedades distintas, que lo hace irreductible al otro.
- 3) Entre ambos existe una interdependencia mutua de tipo causal.
- 4) Su postura se puede considerar bien como un monismo neutral o bien como un dualismo débil, dependiendo de si ponemos el énfasis en lo que hay de semejante en todas las percepciones —el hecho de ser percepciones— o en lo que las diferencia —el hecho de ser unas de sensación y otras de reflexión—, que hace posible, a su vez, la distinción entre cuerpos y mentes como entidades irreductibles entre sí.

1. *El yo, compuesto de cuerpo y mente*¹

En primer lugar, Hume va a creer en la existencia de un yo, que está formado por una mente y un cuerpo². Así, en el Tratado, II, I, IX, nos dirá que «las cualidades de nuestra

¹ 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.

² 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»,

mente y nuestro cuerpo constituyen nuestro yo» (T, 303)³. Y previamente, en la sección V, había escrito que el yo «es la persona individual, de cuyas acciones y sentimientos cada uno de nosotros es íntimamente consciente» (T, 286)⁴.

Pero estas no son referencias aisladas, sino que esa misma idea del yo la había mantenido Hume en el libro I del *Treatise*, y la seguirá manteniendo, aunque en ocasiones de una forma soterrada, en las obras posteriores al Tratado⁵. Es cierto que, en el libro I *Treatise* y en la sección «De la identidad personal», Hume no suele hablar de un modo tan claro y, la mayoría de las veces, suele identificar el yo con la mente⁶, dando por supuesto que es una mente encarnada en un cuerpo⁷. Pero la razón de esto posiblemente haya que buscarla en su idea de que el examen de estos temas «pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral» (T, 8; T, 275-276)⁸. En consecuencia, sólo cuando necesite distinguir entre el yo y las otras personas, como ocurre en el tratamiento de las pasiones indirectas del orgullo y la humildad (T, II, I, V) o en la explicación de los mecanismos de simpatía (T, II, IIX)⁹, hará explícita su creencia de que el yo está compuesto de cuerpo y mente. Pero, en la medida en que Hume cree que este tema no es propio de la filosofía moral, las referencias a él serán sólo puntuales y nunca llevará a cabo un desarrollo sistemático del mismo.

Como decíamos, también en las obras posteriores al *Tratado* sigue manteniendo Hume esa misma idea del yo, aunque en ocasiones de una forma soterrada. Así, en la sección II de la *Enquiry*, al hablar del poder ilimitado de la imaginación, señala que «mientras el cuerpo está confinado a un planeta a lo largo del cual se arrastra con dolor y dificultad, el pensamiento, en un instante, puede transportarnos a las regiones más distantes del univer-

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.

³ 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 edición 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 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.

⁴ Véanse también T, 276; T, 318 y T, 439. Desde una perspectiva neurofisiológica puede consultarse T, 373.

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

⁶ 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).

⁷ 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.

⁸ 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. 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.

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

so...» (E, 18), dando a entender que uno y otra forman la persona. También en la sección VII, nos vendrá a decir de un modo implícito que el yo es un compuesto de mente y cuerpo, y que hay una interacción entre ambos que conocemos por la experiencia (E, 64-67).

De forma semejante, en la «Disertación sobre las pasiones» se sugiere que la persona es un compuesto de cuerpo y alma:

«La voluntad se ejerce —dirá Hume— cuando la presencia del bien o la ausencia del mal pueden conseguirse por medio de alguna acción de la mente o del cuerpo» (GG, IV, 139).

Y de modo mucho más claro:

«el orgullo y la humildad tienen a las cualidades de nuestra mente y nuestro cuerpo, esto es, del yo, como sus causas más naturales e inmediatas» (GG, IV, 148).¹⁰

Igualmente, en el ensayo «Of the Immortality of the Soul», el cuerpo aparece no sólo completamente integrado en el concepto del yo, sino teniendo incluso un lugar preeminente:

«Cada parte [del todo, esto es, del yo] participa en común del alma y del cuerpo. Los órganos de la primera son, todos ellos, órganos del segundo. Por lo tanto, la existencia de la una depende de la existencia del otro» (GG, IV, 404).

Es decir, que, además de resaltar la interacción entre cuerpo y mente a que venimos haciendo referencia, aquí Hume va más allá y afirma que la mente depende del cuerpo.

Todo esto lleva aparejado que una parte de los problemas que, según algunos comentaristas, se plantean en el tema de la identidad por no tener en cuenta el cuerpo, se evaporen automáticamente¹¹. Entre estos problemas quizás el más importante es el de «¿cómo distinguir entre la serie de percepciones que constituye mi mente de la serie de percepciones que constituye tu mente?»¹². Como sugería el propio Penelhum, «la referencia a un mundo público de cuerpos humanos separados tiene algo esencial que hacer en nuestra capacidad para distinguir las personas de cualquier otra»¹³. Es la «relación causal de los sucesos mentales a un cuerpo lo que sirve para distinguir una mente de otra»¹⁴.

Igualmente el problema de la continuidad de las personas, que algunos comentaristas

¹⁰ Véase también «Disertación sobre las pasiones», GG, IV, 153.

¹¹ Un ejemplo pionero y paradigmático en el planteamiento de los problemas a que nos estamos refiriendo es D. Pears, «Hume's 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.

¹² 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, pp. 644, y «The Self of Book 1 and the Selves of Book 2», en *Hume Studies*, XVII, 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.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ J.L. McIntyre, «Hume's Underground Self», p. 725.

han atribuido a Hume¹⁵, tendría una solución fácil al incluir en el concepto de la misma el cuerpo, ya que éste proporcionaría la continuidad de la que carece la mente.

2. *La distinción mente-cuerpo*

Veamos a continuación la caracterización que Hume hace tanto del cuerpo como del alma o de la mente. Uno y otra serán para Hume sistemas de percepciones. Empecemos por los cuerpos.

«Nuestras ideas de los cuerpos —nos dirá— no son sino colecciones de ideas, elaboradas por la mente, de varias cualidades sensibles distintas, que componen los cuerpos y que vemos tienen una constante unión entre sí» (T, 219).

La misma concepción es expuesta al criticar la idea de sustancia en T, I, I, IV:

«La idea de sustancia no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar —a nosotros o a otros— esa colección... las cualidades particulares que forman una sustancia... se supone que están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad» (T, 16).

Aunque Hume habla de colecciones, está claro que la palabra sistema que hemos utilizado nosotros es más acorde con la idea que expone Hume, ya que los objetos no sólo están compuestos por percepciones, sino también por las relaciones de contigüidad y causalidad que se establece entre ellas y las conectan inseparablemente. Los objetos son, pues, sistemas de percepciones interconectadas, que tienen cierta constancia y cierta coherencia a lo largo del tiempo y que mantienen relaciones regulares con otros objetos, esto es, con otros sistemas de percepciones interconectadas.

La caracterización que Hume hará de la mente será similar.

«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» (T, 261).¹⁶

Si cuerpo y mente son ambos sistemas de percepciones, la diferencia entre ambos, si es que la hay, deberá estar en las percepciones que los componen o en el tipo de relaciones que se establecen entre ellas, además de la causalidad, que es común a ambos. ¿Hay, pues, en Hume alguna distinción entre las percepciones, bien sea por lo que son ellas mismas bien por las relaciones que se puedan establecer entre ellas, que nos permita distinguir entre cuerpos y mentes? Una distinción que podría servir para este propósito la podemos encontrar en la sección «De la inmaterialidad del alma» (T, I, IV, V). Allí, durante la exposición y análisis crítico de lo que él denomina «un argumento empleado comúnmente

¹⁵ Cfr. por ejemplo, el propio Penelhum, «Personal Identity», p. 100.

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

en favor de la inmaterialidad del alma» (T, 234), se planteará el problema de «qué objetos en general son susceptibles de conjunción local y cuáles no» (T, 235) y establecerá una distinción neta entre unos y otros. Son susceptibles de tal conjunción los objetos que:

1) En su composición entran a formar parte percepciones que tienen su origen en los sentidos de la vista y del tacto¹⁷.

2) Son extensos y divisible.

3) Tienen una figura determinada.

4) Ocupan un lugar.

Por contra, no son susceptibles de conjunción local los objetos que:

1) En su composición no entran percepciones procedentes de la vista y del tacto.

2) No son extensos ni divisibles.

3) No tienen figura.

4) No ocupan ningún sitio.

Puesto que Hume identifica la materia con los cuerpos extensos o divisibles (T, 236), podríamos considerar la división que acabamos de establecer como la caracterización de las entidades materiales por un lado y la de las entidades inmateriales por otro.

El problema que se nos plantea ahora es si esa distinción entre entidades materiales e inmateriales coincide con la distinción entre cuerpos y mentes. La respuesta a dicha pregunta parece que debe ser negativa, ya que la mente es un sistema de percepciones y algunos de los componentes de dicho sistema son percepciones de objetos espaciales y, en consecuencia, deben ser en algún sentido objetos espaciales. Así cuando yo pienso en la mesa que acabo de ver en mi cocina una de las ideas que componen mi mente es espacial, esto es, material¹⁸. Evidentemente, lo que acabamos de exponer presupone, que Hume tendría un concepto de representación basado en la semejanza, de manera que para que una percepción pueda representar un objeto extenso tenga que ser ella misma extensa¹⁹. La base textual para semejante atribución a nuestro autor se encontraría en T, 239-240, además de que ya la habría utilizado en un argumento anterior en T, 232-233²⁰.

A pesar de eso, Flage ha sugerido que se podría establecer una distinción entre mentes y cuerpos, tomando la espacialidad como el criterio para llevar a cabo dicha distinción²¹. Según la propuesta de Flage, un cuerpo sería «un sistema físico, definiendo un sistema físico como una clase de entidades [en las que] cada uno de sus miembros está contiguo con o [está] a cierta distancia de cada uno de los demás miembros»²². A su vez una mente sería «un sistema mental, definiendo un sistema mental como una clase de entidades tales

¹⁷ 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 (de próxima publicación en edición electrónica por dicha universidad), puntos 6.2 y 6.6.

¹⁸ Cfr. Flage, D., *David Hume's Theory of Mind*, London and New York, Routledge, 1990, p. 112.

¹⁹ 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.

²⁰ La atribución a Hume de esta 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.

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

²² *Op. cit.*, p. 122.

que o no existen relaciones espaciales entre todos sus miembros o cuya unidad como sistema no depende de la interrelación espacial de sus miembros, esto es, un sistema que no es una parte de o [está] espacialmente relacionado al reino físico»²³. Esta caracterización que a primera vista pudiera parecer coherente con lo que dice Hume, choca, sin embargo, con la concepción de los objetos de nuestro autor: no todas las percepciones que forman parte del sistema que es cada objeto mantienen entre sí relaciones espaciales. Hume deja muy claro que es una ilusión, producto de una tendencia de la naturaleza humana²⁴, el pensar que el sabor y el aroma de un higo, por ejemplo, están en conjunción local con sus otras cualidades coloreadas y tangibles (T, 236-236). Es decir, hay componentes del sistema que constituye cada objeto que son entidades (percepciones) que «existen sin estar en ningún lugar y sin extensión» (T, 237)²⁵. En consecuencia, no todos los miembros de un sistema físico guardan relaciones espaciales con los demás, y, por tanto, el criterio propuesto por Flage no nos serviría para el propósito perseguido.

¿Significa esto que, en Hume, no se puede encontrar ningún criterio con el que distinguir los sistemas de percepciones que son los cuerpos de los sistemas de percepciones que son las mentes? A nuestro juicio, no; aunque sí apunta a que lo que realmente le interesaba a Hume era poner de manifiesto las contradicciones a que llevaba la caracterización de los cuerpos y de las mentes en términos de sustancias materiales e inmateriales, pero no sólo por utilizar el concepto de sustancia que carece de una base empírica y, por tanto, es ininteligible, sino también por utilizar la extensión y el pensamiento²⁶ como el criterio para diferenciar unas de otras.

Un criterio más prometedor para distinguir entre cuerpos y mentes, nos parece a nosotros que sería utilizar la división que establece Hume entre impresiones de sensación y sus ideas correspondientes, por una parte, e impresiones de reflexión y sus ideas correspondientes, por otra, de manera que aquellos sistemas en los que en su composición entren únicamente percepciones de sensación serían cuerpos y aquellos que estén formados por ambos tipos de percepciones serían mentes. Esto, por supuesto, nunca lo llega a decir Hume explícitamente, pero podría aceptarlo, ya que es coherente con su obra y determinados puntos de vista suyos podrían interpretarse en ese sentido. Así, Hume reiteradamente señala la conciencia (autoconciencia) como un rasgo fundamental a la hora de caracterizar la identidad mental²⁷:

«Es evidente 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

²³ *Ibid.*

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

²⁵ 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.

²⁶ Recuérdate que Locke ya había sugerido que la materia puede pensar (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. cast. de S. Rábade/M^a Emeraldal García, Madrid, Ed. Nacional, 1980, IV, III, 6).

²⁷ 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 de este artículo, tanto la mente como el cuerpo.

evidente a este respecto» (T, 137).

«Es evidente que, como en todo momento somos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros razonamientos y pasiones...» (T, 339).²⁸

Esta autoconciencia consiste en tener dentro del sistema de percepciones que es la mente una percepción refleja que tenga como referente el sistema de percepciones al que pertenece: «la mayoría de los filósofos —dirá Hume— parece inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, no siendo ésta sino una percepción refleja» (T, 636). En terminología humeana se trata de una impresión de reflexión²⁹. Evidentemente, en los sistemas de percepciones que son los cuerpos no cabe hablar de componentes que sean percepciones reflejas de ese tipo.

3. Las relaciones entre el cuerpo y la mente

De acuerdo con lo que venimos diciendo, en primer lugar, Hume va a negar que el cuerpo esté en la mente, dándole a «estar en» el sentido de conjunción local. Ahora bien, aunque Hume piense que entre ellos no cabe hablar de una conjunción local, no por eso niega que existan relaciones entre ambos. Así, hablando en general, nos dirá que «aunque un objeto extenso no sea susceptible de conjunción local con otro que existe sin estar en ningún lugar y sin extensión, con todo les es posible establecer muchas relaciones» (T, 237). Por ejemplo, pueden ser inseparables como lo son el sabor y el aroma de una fruta de las otras cualidades de color y tangibilidad. Es decir, es posible la coexistencia de dos entidades distintas, aunque esa coexistencia no implique conjunción local. En ese sentido, además, dichas entidades están relacionadas causalmente, ya que entre ellas habría conjunción constante, «con independencia de cual de ellas sea la causa y cuál el efecto» (*ibid.*)³⁰. Esto también se aplicaría a las relaciones del cuerpo y del alma:

«Todo el mundo puede darse cuenta de que las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos... [aunque] las ideas de pensamiento y movimiento difieren entre sí,... por experiencia hallamos que están constantemente unidas» (T, 248).

«Como la conjunción constante de los objetos constituye la esencia misma de la causa y el efecto, la materia y el movimiento pueden ser considerados en muchas ocasiones

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

²⁹ 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.

³⁰ 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's 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. Robison, «Hume's Two Definitions of Cause», en Chappell, V.C. (ed.), *Hume*, London, Macmillan, 1968, 2^a ed., p. 142. En la nota 33 de la p. 192 de nuestra tesis doctoral hemos hecho una breve discusión de estos puntos de vista.

como causa del pensamiento, hasta donde podemos tener noción de esa relación» (T, 250).

El Hume del *Tratado* cree, por tanto, que nuestros procesos mentales y sus contenidos tienen causas mecánicas, esto es, corporales. Las relaciones entre cuerpo y mente sería, en consecuencia, de causalidad³¹.

El Hume de la *Enquiry*, al tratar de encontrar la impresión de la que procede la idea de conexión necesaria, en la sección VII, sostendrá que «en todo momento somos conscientes... [de que], por el mero mandato de nuestra voluntad, podemos mover los órganos de nuestro cuerpo... (E, 64). Pero esa conciencia no nos va a dar un conocimiento más profundo de las relaciones entre cuerpo y mente que el de la mera conjunción constante—esto es, el de la simple conexión causal en sentido humeano— de que había hablado en el *Tratado*:

«El movimiento de nuestro cuerpo sigue el mandato de nuestra voluntad. Somos en todo momento conscientes de ello. Pero estamos tan lejos de ser inmediatamente conscientes del modo cómo esto ocurre,... que ha de escapar para siempre a la más diligente de nuestras investigaciones.

»Pues, ¿hay en toda la naturaleza algo más misterioso que la unión de alma y cuerpo, en virtud de la cual una supuesta sustancia espiritual adquiere sobre la materia influjo tal que el pensamiento más refinado es capaz de activar la materia más grosera?» (E, 65).

Conviene llamar la atención sobre el hecho de que aquí Hume parece apuntar a que es la mente—la voluntad—la que es la causa de los movimientos corporales, frente a lo que decía en el *Tratado*, donde nos hablaba de la materia y el movimiento como causa del pensamiento. No obstante, poco más adelante nos dirá que «... ignoramos el poder del que depende la acción de la mente sobre el cuerpo, o del cuerpo sobre la mente...» (E, 70), dando a entender que la primera puede ejercer una acción causal sobre el segundo o éste sobre aquella. Además, en el texto que citábamos antes del ensayo «Sobre la inmortalidad del alma», vuelve a un planteamiento semejante al del *Tratado*: en la medida en que el alma depende del cuerpo, este sería la causa y aquella el efecto.

De todo esto parece deducirse que la relación causal entre mente y cuerpo se produce en ambas direcciones: del cuerpo a la mente y de la mente al cuerpo, pudiendo ser, algunas veces, una la causa y otro el efecto, y otras, intercambiar los papeles.

La conclusión que se puede sacar sobre el tema es bastante modesta: la relación entre mente y cuerpo es de interacción causal entre ambos; dicha interacción se puede establecer por experiencia; pero «el poder o energía en virtud del cual se realiza [esa interacción] como el que se da en otros acontecimientos naturales, es desconocido e inimaginable» (E, 67)³².

³¹ Cfr. Flage, *David Hume's Theory of Mind*, p. 125. Para Cummis 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).

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

Es esta última parte negativa de su concepción la que va a llevar a Hume a criticar a los cartesianos, en concreto a Malebranche, que proponían una teoría como el ocasionalismo para explicar la acción de las causas en general, y la del cuerpo sobre el alma y de ésta sobre aquél en particular (E, 69-73).

Lo dicho hasta ahora no resuelve, podría pensarse, una duda fundamental: ¿puede existir el cuerpo de una persona sin la mente o la mente sin el cuerpo? Es decir, aunque haya relaciones causales entre ellos, ¿necesita en todo momento el uno de la otra y viceversa, o pueden existir separadamente? La respuesta de Hume cambiaría según el sentido que demos a la pregunta. Si en la solución a la cuestión planteada no se exige que se siga manteniendo la identidad de la persona, ni se identifica ninguna de las partes separadas con ella, la respuesta de Hume podría ser positiva:

«Admitiendo que haya una sustancia espiritual esparcida por el universo, algo como el fuego etéreo de los estoicos, tenemos razones para concluir, por *analogía*, que la naturaleza usa del espíritu de modo parecido a como usa de la otra sustancia, es decir, de la *materia*. Ésta es empleada como si fuera una especie de pasta o arcilla; la naturaleza la modifica dando lugar a una variedad de formas y existencias; después de cierto tiempo, deshace cada modificación, y con su sustancia construye una forma nueva. Así como una misma sustancia material puede componer, sucesivamente, los cuerpos de todos los animales, así también una misma sustancia espiritual podría componer sus almas. Sus conciencias, o esos sistemas de pensamiento que llegaron a formarse a lo largo de la vida, podrían ser continuamente disueltos por la muerte; y bajo una nueva forma, nada de todo eso seguiría interesándoles. Los más acendrados defensores de la mortalidad del alma nunca han negado la inmortalidad de su sustancia. Y que una sustancia inmaterial, lo mismo que una material, pueda perder su conciencia o memoria lo muestra en parte la experiencia, aun asumiendo que el alma fuera inmaterial» (“Sobre la inmortalidad del alma”, GG, IV, 400).

Este texto, sin embargo, no nos debe llevar a engaño. Todo él está condicionado a que admitamos «que haya una sustancia espiritual esparcida por el universo». Ahora bien, en el *Tratado*, Hume ya había criticado este concepto de sustancia (T, I, IV, V), luego la concesión es sólo aparente. Pero, incluso admitiendo que la concesión fuera real, ésta es mínima: que aquello de lo que esté hecha el alma, siga existiendo después de la muerte, condicionado a su vez a que se asuma que el alma es inmaterial. Conceder esto a los defensores de la sustancia espiritual es peor que no concederles nada.

Si por el contrario se pide que en la separación de ambos se siga manteniendo la identidad de la persona, al identificarla con una de las partes (en la mayoría de los casos con el alma), la respuesta de Hume es claramente negativa. Esto lo sostiene Hume no sólo en el texto que acabamos de citar («que una sustancia inmaterial... pueda perder su conciencia o memoria lo muestra en parte la experiencia»), sino también, y de un modo más claro, en otro lugar ya citado del mismo ensayo:

«Cada parte [del todo, esto es, del yo] participa en común del alma y del cuerpo. Los órganos de la primera son, todos ellos, órganos del segundo. Por lo tanto, la existencia de la una debe depender de la existencia del otro» (GG, IV, 404).

Por otra parte, es la respuesta coherente que cabría esperar, dado que hemos visto que la persona era un compuesto de cuerpo y alma.

4. *¿Monismo neutral o dualismo débil?*

Llegados a este punto, cabe discutir si la concepción de Hume de la persona es un monismo neutral, como han defendido algunos comentaristas³³ o podría más bien considerarse como algún tipo de dualismo, como han propuesto otros³⁴. En este segundo caso, además, habría que ver qué clase concreta de dualismo es: ¿se puede entender como un dualismo físico/mental fuerte o como un dualismo físico/mental débil (*minimal*)?³⁵

Comencemos por el monismo neutral. Dado que la mente y el cuerpo son sistemas de percepciones, cabe entender que, en última instancia, hay sólo una clase fundamental de entidades, las percepciones, a las que se reducen ambos. Esta interpretación, sin embargo, choca con un problema importante, a saber, que Hume en ningún sitio dice que no puedan existir otro tipo de entidades distintas de las percepciones. Lo único que sostiene es que no podemos concebir otro tipo de existencia distinto. Como hemos defendido en otra parte³⁶, la posición de Hume respecto de lo que existe o no más allá de las percepciones sería la de un agnosticismo ontológico. Por tanto, creemos que un monismo neutral sólo cabría admitirlo en un plano epistemológico. Dicho de otra manera, nuestro conocimiento de los dos componentes de la persona tendría su génesis en las percepciones, única realidad cognoscible.

Ahora bien, también cabe hablar en Hume de un dualismo, puesto que esas percepciones son de dos clases diferentes y, como veíamos, nos van a permitir caracterizar cuerpo y mente como dos entidades irreductibles entre sí y establecer una diferencia insalvable entre ambos. No parece que ese dualismo haya que entenderlo como un dualismo fuerte, dada la interdependencia entre procesos mentales y físicos³⁷. Hume no sólo niega la forma tradicional y racionalista de dualismo sustancial, sino que, además, niega, como veíamos, que pueda existir por separado el sistema de percepciones que es la mente del sistema de percepciones que es el cuerpo. Sin embargo, sí es posible interpretarlo como un dualismo débil en el que, aunque las características de mente y cuerpo sean distintas, haciéndolos

³³ 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.

³⁴ Cfr. Flage, D., *op. cit.*, pp. 118 y ss.; Cummis, P. D., *op. cit.*, esp. pp. 49 y 51-52.

³⁵ Para la distinción entre uno y otro puede verse Ph. D. Cummis, *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).

³⁶ Cfr. *op. cit.*, puntos 4.5, 5.3 y 6.6.

³⁷ 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 pueden 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.

irreductibles uno a otro, todas ellas son propiedades de un mismo individuo (sujeto/persona), formado por percepciones. Aún más, si tomamos lo que dice en el ensayo «Sobre la inmortalidad del alma» como la última palabra de Hume sobre el tema³⁸, la mente supondría el cuerpo y su existencia no sería posible si un cuerpo no forma parte de la misma persona.

¿Cuál es, pues, la posición de Hume en este tema? ¿Es un monista neutral o un dualista débil? En primer lugar, hay que señalar que no hay una oposición absoluta entre monismo neutral y dualismo débil. Ambos pueden ser en cierto modo compatibles. Uno y otro sostienen que existe un solo tipo de realidad, ni física ni mental exclusivamente, con propiedades de uno y otro tipo. La diferencia entre ambos estaría en que el énfasis se ponga en «la existencia de un solo tipo de realidad», cosa que hará el monismo neutral, o en que se traslade a «con propiedades de uno y otro tipo», cosa que hará el dualismo débil. En consecuencia, la tesis que le atribuyamos dependerá de la perspectiva que adoptemos, si insistimos en que lo importante es que nosotros sólo podemos conocer las percepciones y que a partir de su conocimiento se forma «el mundo», incluyendo éste cuerpos y mentes, su posición se podrá calificar de monismo neutral; si, por el contrario, ponemos el énfasis en que Hume va a establecer dos clases diferentes de percepciones que a su vez le van a permitir diferenciar entre mentes y cuerpos su doctrina cabe entenderla como un dualismo débil en el sentido explicado. En cualquier caso, pensamos que lo importante no es el modo como calificuemos su postura, sino que la entendamos adecuadamente.

Para terminar, conviene recordar que posiblemente Hume pensaría que este tipo de discusiones no tienen demasiado sentido, ya que, en última instancia, no son nada más que un intento de «penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento» (E, 11), y lo que pretende con sus análisis es mostrar que detrás de ellos está la falsa metafísica y las supersticiones populares (la religión) que pretenden encontrar base racional a sus creencias³⁹.

José Antonio Guerrero del Amo
Sección Departamental de Filosofía IV
Facultad de Psicología
Universidad Complutense de Madrid
Campus de Somosaguas
28223 Madrid

³⁸ Recuérdese que dicho ensayo es el último que escribió Hume de todos los textos relacionados con el tema. Parece que debió 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».

³⁹ Jaime de Salas y M^a José Monte 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.