

## EL DESCUBRIMIENTO DEL YO SEGÚN DAVID HUME

MARÍA ELÓSEGUI

This paper deals with Hume's criticism to Cartesian self and his account of a social self discovered through emotions, pride and sympathy. It wants to give possible solutions to Hume's contradictions on personal identity.

Me propongo desarrollar la siguiente tesis: Hume admite un conocimiento psicológico del yo. No hay incompatibilidad entre su negación de la identidad personal en el Libro I del *Tratado sobre la naturaleza humana*<sup>1</sup> y las tesis que plantea en el II –dedicado a las pasiones– y en el III –consagrado a la moral– de la misma obra. Hume no elabora una teoría ontológica del yo, pero sí una psicológica, lo que constituye una novedad respecto de la filosofía de su tiempo. Por otro lado, su crítica al yo como sustancia resulta pertinente si el término "sustancia" se toma al modo cartesiano. Sin embargo, su teoría del yo es incompleta en el sentido de que no ha querido o sabido dar razón del acceso a partir de la experiencia sensible al conocimiento racional de la identidad personal.

El intelectualismo y el racionalismo habían creado una barrera infranqueable entre el conocimiento sensible y el racional. El cartesianismo rechaza la posibilidad de un conocimiento racional de los objetos

---

<sup>1</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, editado por L.A. Selby-Bigge, y revisado por P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, <sup>2</sup>1987, (cit. *Treatise*) seguido del número de página. La traducción española citada es la de F. Duque: *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988. D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, editado por L.A. Selby-Bigge, y revisado por P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, <sup>3</sup>1988, (cit. *Enquiries*). Traducida en parte por G. López Sastre, *Investigación sobre los principios de la moral*, Espasa Calpe, Madrid, 1991; por D. Negro, *De la moral y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982; y por J. de Salas, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1980.

físicos al admitir exclusivamente como verdadero conocimiento el de las ideas universales. Sin embargo, la crítica o la negación de la posibilidad de un conocimiento racional del yo sustancial en Hume no lleva consigo forzosamente la negación de la posibilidad de todo conocimiento de sí, es decir, de la autoconciencia.

El objetivo fundamental de Hume, descubrir *la naturaleza humana*, no se vio abocado al fracaso. En el sistema filosófico humeano se encuentran elaboradas tanto una teoría acerca de la naturaleza humana como una teoría del yo como autoconciencia que lleva implícita la noción de autorrealización, así como un descubrimiento fenomenológico de un yo social, a través de la sociedad, convertida en un espejo donde se refleja nuestro yo. Aunque Hume propone varias vías de acceso al conocimiento del yo, sólo van a considerarse tres de ellas: el descubrimiento del yo como sujeto corporal fundado en la *creencia* en la existencia de entidades físicas; el estudio de algunas pasiones, por ejemplo el orgullo y la humildad, cuyo objeto directo es el yo; y, finalmente, las relaciones con los demás, que ayudan a descubrir el propio carácter en los juicios que los demás hacen de él, y que nos llevan a establecer una distinción entre el yo y el tú.

### 1. La crítica humeana de un conocimiento racional del yo. Mente y cuerpo.

Siguiendo una propuesta de Jacinto Choza, el tema del yo o el problema de la identidad personal puede desarrollarse desde cuatro planos distintos: el ontológico, el gnoseológico o el de la autoconciencia, el fenomenológico y el biopsicológico. En el primero se accedería al yo como persona, sujeto, o sí mismo; en el segundo se encontraría el *yo transcendental* y en el tercero *el yo empírico o la conciencia vital*<sup>2</sup>. La identidad personal se da en el plano ontológico, en el que el yo es siempre *el mismo*, es idéntico a sí mismo, aunque no sea *lo mismo*: "Éste es el yo cuya existencia Hume negaba cuando lo analizaba desde la perfec-

<sup>2</sup> J. Choza, *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, 406-408, (cit. *Manual*).

tiva psicológica-gnoseológica y cuya existencia afirmaba cuando lo analizaba desde la perspectiva ética en la fenomenología del orgullo"<sup>3</sup>.

Sin embargo, una cosa es que yo sea lo que soy (plano ontológico) y otra que yo me reconozca como tal, en el momento en que aparezco ante mí mismo en el plano gnoseológico o epistemológico. Mientras que el yo transcendental es refractario a toda reflexión al ser completamente inobjetivable, el yo empírico es la comparecencia del sujeto en la conciencia vital<sup>4</sup>.

Como se expondrá resumidamente, Hume niega en el Libro I del *Tratado sobre la naturaleza humana* la posibilidad de un conocimiento racional del propio yo concluyendo que no cabe ni un conocimiento racional del yo transcendental ni, en último término, del empírico. Esta crítica un tanto atrevida de la imposibilidad de una reflexión intelectual sobre el yo transcendental, podría ser aceptable si se admitiera que, a nivel racional, nosotros no podemos constituirnos a nosotros mismos como objetos, que no podemos separarnos de nosotros mismos ni objetivarnos porque seguimos siendo sujetos, por lo que no puede darse un conocimiento objetivo del propio yo. Además, el conocimiento racional capta aspectos universales mientras que el yo es un particular, por lo que resulta imposible un conocimiento racional del yo como sujeto transcendental. Por consiguiente, la única vía de acceso al yo que quedaría abierta sería la del conocimiento del yo empírico a través de la sensibilidad. Pero para ello, se precisa admitir la validez del conocimiento sensible, de manera que a través del descubrimiento de la corporalidad pudiera llegarse al conocimiento de un yo ontológico como sujeto corporal.

El problema en el que Hume se ve inmerso resulta insoluble desde el momento en que duda de la capacidad del conocimiento sensible –al reducirlo a *creencia* que no proporciona certeza o verdadero conocimiento– para conocer el yo empírico. Porque persiste la duda de si el conocimiento de los cuerpos físicos proporciona en su sistema seguridad sobre su verdadera existencia.

Esto no impide que Hume sea coherente con su epistemología. Parte de un cierto escepticismo epistemológico desde el que resulta difícil

<sup>3</sup> J. Choza, *Manual*, 410.

<sup>4</sup> J. Choza, *Manual*, 330-331.

admitir la validez del conocimiento que nos proporcionan los sentidos. De ahí que no se admita que la experiencia sensible del yo permite un acceso a su conocimiento racional. Pero sólo la aceptación de este último presupuesto permitiría el descubrimiento racional de la identidad personal.

A continuación, se deslindarán los dos análisis diferentes que aparecen en la filosofía de Hume. Su crítica a la posibilidad de conocer un yo transcendental resulta pertinente, y con mayor razón su crítica al "pienso luego existo" cartesiano, porque existo mucho antes de pensar que existo. Si se admite la expresión, *siento que siento y luego pienso que existo*. Hume, a través de su crítica, está descubriendo una verdad ignorada por el racionalismo: el hombre se conoce a sí mismo pero no de manera objetiva. Primero experimenta su cuerpo y, posteriormente, sus sentimientos y pasiones.

Hume introduce la sección sobre la identidad personal con una crítica, de la que él mismo no logra escapar: "algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad"<sup>5</sup>. De hecho, pretende negar esa afirmación como contraria a la experiencia misma abogada a su favor, pero en la parte II del *Tratado* dirá que no hay nada más evidente que la idea que nuestra conciencia nos proporciona de nuestra propia persona<sup>6</sup>. Para resolver esta incoherencia, establece una distinción "entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento e imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos"<sup>7</sup>. De este modo, finalizará por afirmar que *sentimos* la existencia del yo, a través de las sensaciones y de las pasiones: "Todo lo que produce una sensación agradable y se relaciona con el yo produce la pasión del orgullo, que es también agradable y tiene como objeto el yo"<sup>8</sup>.

Analicemos, pues, la diferencia entre estos dos tipos de identidad propuestos por Hume.

<sup>5</sup> D. Hume, *Treatise*, 251.

<sup>6</sup> D. Hume, *Treatise*, 496.

<sup>7</sup> D. Hume, *Treatise*, 253.

<sup>8</sup> D. Hume, *Treatise*, 288.

Desde el comienzo del *Tratado de la naturaleza humana* se sienta como base una tesis empirista: "Un gran filósofo ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares (...) Como me parece que éste ha sido uno de los mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo aquí aduciendo algunos argumentos, que espero lo pondrán más allá de toda duda y disputa"<sup>9</sup>.

Hume compartiría con Berkeley la idea de que no tenemos un acceso directo a lo universal o a las ideas y de que el conocimiento comienza por lo particular, pero niega, al mismo tiempo, la continuidad entre el conocimiento de lo particular y el de lo general, el de lo físico y el de lo mental. La raíz de este planteamiento reside en un prejuicio racionalista que le lleva a escindir los actos físicos de los actos mentales. Considerar válida la tesis del acceso a lo individual encarnado en lo sensible y afirmar que no hay un conocimiento directo de lo universal o de las ideas no impide de suyo afirmar, contra lo que sucede en Hume, afirmar que el segundo tipo de conocimiento está en continuidad con el primero.

Hume presupone desde el principio, como apunta Noxon, un dualismo de mente y cuerpo<sup>10</sup> y acepta también el concepto cartesiano de sustancia, pues "la doctrina que Hume rechaza es la de aquellos filósofos que conciben la sustancia como algo sobre lo que inhiere nuestras percepciones"<sup>11</sup>.

El problema, tal y como Hume lo plantea, es encontrar la primera impresión que da origen a la idea del yo. A pesar de que no tenemos esa impresión, inventamos esa idea sin ninguna razón lógica: "Si cada idea deriva de una impresión y es imposible tener impresiones de nada excepto de cualidades particulares, una 'colección de ideas simples', ¿qué

<sup>9</sup> D. Hume, *Treatise*, 17.

<sup>10</sup> J. Noxon, *Hume's Philosophical Development*, Oxford University Press, Oxford, 1973, 124, (cit. *Hume's*).

<sup>11</sup> R. Frondizi, *The Nature of the Self*, Southern Illinois University Press, 1953 y 1971, 84-85, (cit. *Nature*); N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, London, 1960, 254; A. Broadie, *The Tradition of the Scottish Philosophy*, Polygon, Edinburgh, 1989, 104, (cit. *Tradition*); C. Swoyer, "Hume and the three views of the self", en *Hume Studies* 8/1, 43-61. Este autor afirma que el texto apunta a Descartes, a la filosofía racionalista y sustancialista; D. Hume, *Treatise*, 251. Citado por M.J. Montes, "El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume", en *Taula*, 1989 (11), 7-36.

es lo que hace que las cualidades particulares se conviertan en una 'colección'? ¿Qué, o quien, une las ideas simples que constituyen una sustancia? La imaginación, responde Hume. De este modo, para Risieri Frondizi, "las sustancias no son más que colecciones de ideas simples a las que la imaginación concede unidad y nosotros damos nombres específicos para permitir llamarlas objetos de la mente o de otra persona"<sup>12</sup>. De manera que, según el mismo autor, lo que Hume niega "es el yo sustancial y no todo tipo de yo, como equivocadamente creen algunos de sus presentes seguidores"<sup>13</sup>.

El razonamiento de Hume toma como punto de partida una definición del yo como algo inmutable<sup>14</sup>. "Si alguna impresión da lugar a la idea del yo, esta impresión debe continuar siendo la misma invariablemente a lo largo de todo el transcurso de nuestras vidas; ya que se supone que el yo existe de esta forma. Pero no existe una impresión constante e invariable"<sup>15</sup>. A continuación, establece que el yo no es sino "una constante colección de diferentes percepciones, que se suceden una a la otra con una inconcebible rapidez, y que están en una perpetua lucidez y movimiento"<sup>16</sup>. Como conclusión de estos dos presupuestos, Hume concede que pueda haber quizás algún yo, pero desde luego no el suyo<sup>17</sup>.

Varios autores sugieren que Hume debería admitir en el fondo que este cambio de impresiones ha de tener lugar en algún lugar, y que de este modo sería posible mantener que este lugar es el yo<sup>18</sup>. Pero la dificultad se crea al definir el yo como algo inmutable. A mi modo de ver, aquí radica su error. Quizás, como él mismo dice, carecemos de una "noción del lugar en el que las escenas son representadas, o de los mate-

<sup>12</sup> R. Frondizi, *Nature*, 85-86, 89; G. Streminger, "Hume's Theory of Imagination", en *Hume Studies*, 1980 (6, 2), 91-118; S. Rabade, *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975, 341.

<sup>13</sup> R. Frondizi, *Nature*, 92. Hume entiende la sustancia como algo inmutable; si el yo estuviera en continuo fluir, yo y sustancia hubieran sido nociones excluyentes; D. Hume, *Treatise*, 251, 258, y 253; F. Duque, Traducción del *Tratado de la naturaleza humana*, 408, nota a pie de página.

<sup>14</sup> R. Frondizi, *Nature*, 90, comenta: "¿Por qué debe uno suponer que el yo es inmutable? ¿Por qué no podemos aceptar la posibilidad de un yo cambiante, del mismo modo que podemos aceptar la existencia de un yo que depende de las 'percepciones'?"

<sup>15</sup> D. Hume, *Treatise*, 559.

<sup>16</sup> D. Hume, *Treatise*, 252.

<sup>17</sup> D. Hume, *Treatise*, 252.

<sup>18</sup> R. Frondizi, *Nature*, 93 y A. Broadie, *Tradition*, Capítulo 8.

riales de los que está compuesta"<sup>19</sup>; pero eso no implica forzosamente la negación de su existencia.

En cierto modo, nos hallamos ante la caída de Hume en las redes del cartesianismo al tomar como punto de partida la idea cartesiana de que el yo se caracteriza fundamentalmente por el pensamiento. A continuación, niega que podamos conocer la identidad de ese yo, entendido como sustancia pensante: "La única cuestión, por tanto, que resta, es, en base a qué tipo de relaciones se produce este progreso ininterrumpido de nuestro pensamiento, cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente, de una persona pensante"<sup>20</sup>.

Según el mismo Descartes: "*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, imaginans, quoque et sentiens*"<sup>21</sup>. Y así, de un modo similar, Hume identifica todos los actos del yo, incluidas las pasiones, con actos de la mente: "Odiar, amar, pensar, sentir, ver; todo esto no es otra cosa sino percibir"<sup>22</sup>. Por haber definido el yo como una sustancia pensante e inmutable, niega la posibilidad de conocer su identidad<sup>23</sup>.

A mi entender, la falla del argumento humeano es su primera premisa, es decir la definición del yo como sustancia pensante. Si la definición fuera cierta, también la conclusión lo sería. Ciertamente, Hume descubre más tarde que el yo se refleja en las pasiones, pero no sabe reconciliar esos nuevos descubrimientos con su anterior tesis, debido a que no es capaz de abandonar su punto de vista imbuido de racionalismo: "Como primera cuestión, debemos observar que esto que llamamos una mente no es más que un haz o colección de diferentes percepciones, unidas por ciertas relaciones, y que se supone, aunque falsamente, que están caracterizadas por una perfecta simplicidad e identidad"<sup>24</sup>.

El modo de superar esa aparente dicotomía es reconocer que el término "yo" posee como referente un individuo de carne y hueso, e incluye por tanto como parte esencial en la definición lo corporal, lo so-

<sup>19</sup> D. Hume, *Treatise*, 252.

<sup>20</sup> D. Hume, *Treatise*, 260.

<sup>21</sup> R. Descartes, *Meditationes II*, A.T., VII, 28.

<sup>22</sup> D. Hume, *Treatise*, 67.

<sup>23</sup> D. Hume, *Treatise*, 233.

<sup>24</sup> D. Hume, *Treatise*, 207.

mático. Descartes al definir el yo como una cosa que piensa se olvidó del cuerpo, cayendo en un reduccionismo que es retomado por Hume. Ambos confunden o identifican el término "yo" con el de "mente" o "alma", aunque tampoco estos dos últimos debieran identificarse. Esta confusión terminológica –y en último término de significado– origina muchas problemas insolubles en el sistema humeano<sup>25</sup>. Quizá sea ésta la raíz de las constantes dicotomías humeanas, que originan continuos problemas para reconciliar diversos puntos de su sistema, especialmente la unidad entre epistemología y pragmática.

Hume hereda un mundo cartesiano fragmentado; y a su vez constata y evidencia una realidad incompatible con los presupuestos racionalistas, a saber: que de la conciencia del pensar no se puede obtener una firme ciencia del existir. En definitiva, se pregunta si podemos conocer el yo, entendiendo por este término *la mente*, mientras que parece ignorar en sus planteamientos, que el yo es tanto mente como cuerpo. Así, afirma significativamente: "y llegamos a la noción de alma, yo o sustancia para enmascarar la variación"<sup>26</sup>.

La conclusión del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana* es la imposibilidad de conocer el yo, por aceptar la tesis cartesiana del *pienso, luego existo*. Hume por un momento se declara escéptico<sup>27</sup>. No obstante, en el Libro II invierte los términos de la sentencia cartesiana. Cabría decir: vivo, siento, experimento pasiones; por tanto hay un yo que es sujeto de las pasiones; luego existo. Hume se mantiene coherente con su postura anterior, pero no llega, esta vez, a la existencia del yo desde el plano epistemológico, a nivel de pensamiento (en el que sigo sin conocer la idea de un yo como sustancia pensante) sino que está descubriendo el yo empírico, a través de la experiencia. No conozco la idea del yo, pero *creo* con firmeza que existo. No es posible universalizar esta experiencia porque mi yo es concreto, individual e irrepetible. Por eso conocemos *la naturaleza humana* a través de la historia, a través de la conducta de hombres concretos<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> F. Montero, "El descubrimiento del yo", en *Revista de Filosofía*, 1958, 337-363.

<sup>26</sup> D. Hume, *Treatise*, 254.

<sup>27</sup> D. Hume, *Treatise*, 277, 278, 280, 287.

<sup>28</sup> Brike sugiere que "one remedy open to Hume is the obvious one of viewing persons as psychophysical substances, whose intervening physical states serve to fill up the gaps in consciousness. Given such physical states it is possible, at least in theory, to effect the required causal continuity between one's present and all of one's



Hume se considera fracasado en su pretensión de establecer una ciencia del hombre similar a las ciencias físicas. Sin embargo, cabe considerar su aparente fracaso como algo positivo. Su logro consiste en demostrar que la pretensión de introducir en el conocimiento del yo una racionalidad geométrica, tomada de las ciencias matemáticas, es una empresa imposible. Como consecuencia, la contrapartida de esta tesis es que la vida y el acontecer humano no se dejan aprisionar, ni conocer, inicialmente, desde la reflexión: "Y, en efecto, vemos que los filósofos no desaprovechan esta ventaja, pues apenas abandonan sus gabinetes de estudio comparten con el resto de la humanidad las opiniones que momentos antes habían refutado; que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos, y que siguen siendo idéntica y continuamente la misma cosa a través de todas sus apariciones discontinuas"<sup>29</sup>.

Por tanto, a pesar de su negación inicial de un conocimiento de la identidad personal, Hume deja una vía abierta de acceso al yo: la de

---

past perceptions. Adopting this remedy is, I submit, perfectly consistent with Hume's views about substance and causality. For the crux of my present objection is Hume's need to provide for causal continuity. I do not see how, if he were a subjective idealist, Hume could manage this". J. Brike, "Hume on Self-Identity, Memory and Causality", en *David Hume, Bicentenary Papers*, Edinburgh, 1977, 172; J. Passmore, "Hume and the Ethics of belief", 77-92; L. Baxter, "A Defense of Hume on Identity Through Time", en *Hume Studies*, 1987 (13, 2), 323-342. J. McIntyre, "Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self", en *Hume Studies*, 1979(5, 1), 55-61; "I have not argued that Hume is committed to the Hutchesonian view of the self. I do hold, however, that the appeal to dispositions and the like poses a serious problem for the view that the self is a bundle of perceptions. Hume is committed to the view that experience is cumulative. My analysis makes it possible to show that the "Newtonian" view of the self is compatible with this commitment, and for that reason that Hume's theory of the self is consistent. In conclusion, it can be noted that Biro and Beauchamp share a common element in their defense of Hume and their criticism of my account of Hume's theory of the self. They hold that my reconstruction of Hume's theory is otiose because they deny that there is even the appearance of a conflict between the role of the self throughout Book I of the Treatise and Hume's explicit account of the self. I have argued that these two aspects of Hume's theory can be reconciled, and that therefore Hume's account of the self can be defended against the charge of inconsistency. Others interpretations of Hume's theory may ultimately prove more fruitful than mine. But I do not think that Hume can be successfully defended unless one is willing to recognize, and come to grips with, the apparent inconsistencies in his views". Noxon se muestra en desacuerdo con la interpretación de Smith según la cual existe en Hume una tendencia a substituir el análisis lógico por el psicológico (N.K. Smith, *Philosophy*, 565), y también con Passmore, quien mantiene que, en Hume, la filosofía se ve reducida a psicología. J. Passmore, *Hume's Intentions*, New York, 1952 y 1980, 83 (cit. *Intentions*).

<sup>29</sup> D. Hume, *Treatise*, 216.

nuestra creencia en su existencia. Los dos tipos de identidad que Hume formula dan lugar a dos diferentes clases de creencias. En su intento de explicar la creencia, Hume comienza por distinguir la identidad personal que hace referencia a nuestro pensamiento o imaginación y la que hace referencia a las pasiones. El *Tratado*, en los Libros II y III, mostrará que los dos modos como el hombre siente su propio yo son las pasiones y las relaciones sociales<sup>30</sup>.

## 2. La creencia en la existencia del yo.

Passmore ha mantenido con acierto que Hume establece una distinción entre, por una parte, la lógica de la razón, *knowledge*, que corresponde al conocimiento y se ocupa de las verdades de razón, o sea, el uso teórico y formal de la razón, y, por otra, la lógica del entendimiento, *understanding*, que se ocupa de las cuestiones de hecho y de existencia. A su vez ésta última posee el doble uso: las pruebas, *proofs*, que hacen referencia a los argumentos derivados de la relación causa-efecto y están libres de duda e incertidumbre; y, en segundo lugar, las probabilidades, *probability*, que son evidencias acompañadas todavía de incertidumbre<sup>31</sup>.

Sólo la lógica de la razón se apoya en argumentos demostrativos, y considera las relaciones abstractas de nuestras ideas. Sin embargo, la lógica del entendimiento se basa en el razonamiento moral y nos proporciona probabilidades, que son las relaciones de objetos de los que sólo la experiencia nos proporciona información: "Por consiguiente, sólo por *experiencia* podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro"<sup>32</sup>. Aunque esta lógica tenga muchos límites y carezca de una seguridad científica total, es sin duda la más importante, puesto que rige la conducta diaria del hombre inserto en la realidad. El entendimiento nos proporciona pruebas de la existencia del mundo exterior a través de

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris, 1973, 1, 10. Penelhum hace la misma apreciación en "Hume's Theory of the Self Revisited", en *Dialogue*, 1975 (14), 389-409. Cfr. también R. Frondizi, *Nature*, 100-101.

<sup>31</sup> J., Passmore, *Intentions*, 19-20. Hume lo establece de un modo más preciso en *Enquiries*, 35, además, Hume, *Treatise*, 413 y 89.

<sup>32</sup> D. Hume, *Treatise*, 87.

la inducción, y también pruebas de la existencia del yo; y, por último, nos aporta un conocimiento probable de la existencia de Dios<sup>33</sup>. La lógica del entendimiento nos da un conocimiento fiducial y probable porque ninguna cuestión de hecho, al ser posible su contrario, se puede demostrar lógicamente. Pero no todas las cuestiones de hecho poseen el mismo índice de probabilidad<sup>34</sup>. Los argumentos que se derivan de la relación causa-efecto (los que nos demuestran la existencia del mundo y del yo), poseen un mayor índice de credibilidad que los basados en meras probabilidades (como la existencia de Dios) porque, estos últimos no tienen un apoyo empírico y experimental<sup>35</sup>. No me ocuparé ahora de este punto. De momento sólo interesa discutir qué tipo de certeza corresponde a las creencias derivadas de las pruebas, porque es a través de esta vía como Hume admite la posibilidad de la existencia del yo<sup>36</sup>.

Arnold Gelhen ha mantenido mucho después que las creencias adquieren un valor inigualable, ya que una gran parte de los conocimientos humanos son de fe y proporcionan una certeza en cierto modo irracional. Según este autor, muchas veces falla el intento de fundamentar gnoseológicamente muchas de las cosas que creemos con absoluta seguridad. Para Gelhen las creencias no se fundamentan en las ciencias, sino que se fundan en la acción<sup>37</sup>. No hay nada que proporcione mayor certeza que haber podido hacer algo. De este modo, la certeza de las acciones realizadas se convierte en algo más inamovible que la misma ciencia.

Noxon, interpretando el pensamiento de Hume, mantiene que aunque no hubiera ni demostración, ni justificación racional de las creencias

<sup>33</sup> D. Hume, *Treatise*, 83.

<sup>34</sup> P. Maher, "Probability in Hume's Science of Man", en *Hume Studies*, 1981 (7, 2), 137-153.

<sup>35</sup> Hume, *Enquiries*, 46-47, 56.

<sup>36</sup> D. Hume, *Treatise*, 74; Passmore, *Intentions*, 37-38 y 56.

<sup>37</sup> Una tesis similar puede encontrarse en G.B. Vico, *Principi di una scienza nuova in torno alla natura delle nazioni*, Milano, 1953; y M. Negre, *Poesis y verdad en Giambattista Vico*, Ed. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1986. Se observa cierto paralelismo en el modo de entender las creencias en Vico y Hume. Sin embargo no hay constancia de que Hume conociera las obras del pensador italiano. He hallado dos intérpretes que han apreciado esta coincidencia: D. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984, 2, recuerda que, según Collingwood, "Hume should be viewed along with Vico as one of the early philosophers of history". La relación entre ambos

humanas, ni una explicación de cómo se adquieren, se seguiría necesitando tomar decisiones pese a la incertidumbre epistemológica; y que las personas que no están imbuidas de preocupaciones metafísicas lo hacen así de modo natural, constantemente y sin ninguna duda. "Por tanto hay un sentido que no es racionalista sino naturalista y pragmático según el cual están justificadas estas creencias universales, biológicamente indispensables. Sus caracteres, tanto subjetivos como objetivos, son las señales de lo razonable; son 'más vívidas, enérgicas, fuertes, firmes y uniformes', 'pesan más en el pensamiento' y poseen 'una influencia superior sobre las pasiones y la imaginación'<sup>38</sup>; son necesarias para la subsistencia de todas las criaturas humanas"<sup>39</sup>.

El mismo, en los *Diálogos sobre la religión natural*, apela a la existencia del sentido común: "en la medida en que limitamos nuestras especulaciones a los negocios, la moral, la política o la estética, recurrimos constantemente al sentido común y a la experiencia que refuerza nuestras conclusiones filosóficas y elimina las sospechas que con tanta justicia tenemos por lo que respecta a cualquier razonamiento que sea muy sutil y refinado"<sup>40</sup>.

En el sistema de Hume, se afirma la existencia de creencias resistibles e irresistibles, racionales e irracionales<sup>41</sup>. Sin embargo, parece más acertado el empleo para este último tipo de creencia de los adjetivos "pre-racional" y "razonable". Para Hume, sólo alcanzamos un conocimiento de la naturaleza humana, del hombre, y en definitiva del yo, a través de la experiencia. De que la característica principal de los hechos experimentales sea que no son necesarios ni *a priori*, no se puede inferir que sean falsos o inciertos<sup>42</sup>.

---

ha sido también destacada por C. Berry, *Hume, Hegel and Human Nature*. The Hague, Martinus Nijhoff, La Haya, 1982, 229.

<sup>38</sup> D. Hume, *Enquiries*, 40.

<sup>39</sup> D. Hume, *Enquiries*, 45; J. Noxon, *Hume's*, 187.

<sup>40</sup> D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, LL.A. Bobbs-Merrill, New York, 1947, 135; J. Noxon, *Hume's*, 187, 191-192 y D. Livingston, *Hume's*, 3 y 23.

<sup>41</sup> D. Hume, *Treatise*, 225.

<sup>42</sup> Para esta interesante definición de las creencias razonables, N. Rescher, *Scepticism. A Critical Reappraisal*, Blackwell, Oxford, 1980, 130; también F. Berenson, *Understanding Persons. Personal and Impersonal Relationship*, Brighton, 1981, 135, donde hace una distinción entre *unreasonableness* e *irrationality*. E. de Olaso, "Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau",

De todos modos, la creencia para Hume no es el resultado de un acto voluntario, es decir no tiene su origen en la elección hecha por el hombre. No existe el yo porque yo quiera creer que existe, sino que su existencia es una certeza que se impone a la razón como un dato originario y pre-racional. Si este dato dependiera de la voluntad humana, unos hombres creerían en su propia existencia y otros no, pero no es eso lo que sucede, porque esta creencia goza innegablemente de un carácter universal. Las creencias son irresistibles y se basan en el resultado de la aplicación de la ley causa-efecto; la naturaleza no nos ha dejado esa elección<sup>43</sup>.

La experiencia pasada influye en mi actual creencia a través de las leyes de la imaginación: semejanza, asociación y contigüidad<sup>44</sup>. Si en determinada situación X ocurrió Y, existe un alto índice de probabilidad de que en una situación semejante Y ocurra de nuevo; luego *creo* que ocurrirá Y<sup>45</sup>. En realidad, Hume está intentando explicar las creencias siguiendo un esquema mecanicista según el cual el origen de éstas es la causalidad física<sup>46</sup>.

En algunos textos apela, como se verá, a la *naturaleza*, para convertirla en la causa de nuestros instintos, intuiciones, sentimientos y creencias<sup>47</sup>. La creencia adquiere a veces el estatus de un sentimiento irresistible que nace en el propio sujeto con independencia de que la impresión que lo provoca exista realmente. Aquí permanece siempre la duda no resuelta en los textos humeanos de si es posible distinguir las creencias razonables de aquéllas que no van más allá de ser una ficción<sup>48</sup>.

---

*Cuaderno de historia de las ideas, I*, Universidad de Lababobo, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Valencia, Venezuela, 1981, 99.

<sup>43</sup> D. Hume, *Treatise*, 187.

<sup>44</sup> D. Hume, *Treatise*, 11.

<sup>45</sup> D. Hume, *Treatise*, 78 y 153.

<sup>46</sup> D. Hume, *Treatise*, 83 y 84.

<sup>47</sup> D. Hume, *Enquiries*, 45.

<sup>48</sup> Para un estudio completo de las distintas interpretaciones del valor de la creencia en Hume remito a la excelente obra de M.J. Montes, *La identidad personal en David Hume*, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1990. Esta autora, junto con otros filósofos españoles –como García Roca, Salas Ortueta, Mellizo, etc.– se inclina hacia una interpretación más realista de Hume según la cual éste admite el conocimiento científico basado en la inducción. Aunque este conocimiento se base en la probabilidad, no es ficticio o falso. Existe en Hume un conocimiento verdadero de lo contingente al distinguir entre dos diferentes tipos de creencias, las racionales y las

Hume descubre que la razón matemática, geométrica y cartesiana, es insuficiente para alcanzar el descubrimiento de la naturaleza humana. Llevado de su admiración por el modelo de la ciencia matemática y física, hubiera desado que fueran aplicables al estudio del hombre. Por eso, incluso aunque admita posteriormente el valor de la creencia, intenta fundamentarla en una causalidad física, imbuida de mecanicismo y de principios regulares e invariables, que no encajan con un yo sometido a irregularidades y variaciones. Hume participa de una tesis común en el siglo XVIII, el mecanicismo científico, que lleva a considerar como verdadero sólo lo demostrable según una estricta regularidad mecánica<sup>49</sup>.

Lo que Hume desvela muy a su pesar es la primacía de lo vivido sobre lo pensado: "Por tanto, los animales no se guían en estas inferencias por el razonamiento; tampoco los niños, como tampoco la mayor parte de la humanidad en sus acciones y conclusiones normales. Tampoco se guían por él los mismos filósofos que, en las dimensiones prácticas de la vida, son, por lo general, iguales que el vulgo y se rigen por los mismos principios. La naturaleza tiene que haber proporcionado algún otro principio de uso y aplicación más general y más fácil. Por otra parte, no puede confiarse una operación de tan enorme trascendencia en la vida, como lo es la de inferir efectos de las causas, al proceso incierto del razonamiento y de la argumentación"<sup>50</sup>. A mi juicio, hay también verdad

---

irracionales. La misma autora mantiene que cuando Hume habla de esa impresión del yo que nos está siempre presente se refiere a una impresión de reflexión, y que tal y como afirma Capaldi, remite a una impresión de sensación con base corporal. N. Capaldi, *David Hume. The Newtonian Philosopher*, Twayne Publishers, Boston, 1975. Sobre la discusión respecto de la interpretación de la creencia en el yo véase J. Salas, "La creencia humeana vista desde algunos autores", *Anales del Seminario de Metafísica*, 1976 (11), 106 y la introducción a la traducción de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, 16. J.L. Arce, "Creencia y simpatía en Hume", *Anales del Seminario de Metafísica*, 1976 (11), 15, (cit. "Creencia"), sostiene que "la creencia en la identidad supone la creencia en la existencia real", a pesar de que Hume había dicho que la atribución de la identidad era una ficción de la mente (*Treatise*, 259). F. Duque, en la introducción de su traducción al *Tratado de la naturaleza humana*, 422, expone que la creencia en Hume proporciona certeza vital, pero no racional. también A. Curras, "Hume: Realidad, creencia y ficción", *Anales del Seminario de Metafísica*, 1976 (11), 51-62; C. Mellizo, Prólogo en D. Hume, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Ed. Alianza, Madrid, 1988, 9; S. Traiger, "Impressions, Ideas and Fictions", *Hume Studies*, 1987 (13, 2), 381-399.

<sup>49</sup> Además de las obras ya citadas de Capaldi y Noxon, D. Mannison, "Hume's interest in Newton and Science" *Hume Studies*, 1987 (12, 2), 166-216.

<sup>50</sup> D. Hume, *Enquiries*, 106.

en lo vivido; una verdad que podría denominarse la certeza del vivir, la cual no va acompañada de verdad en el sentido reflexivo-demostrativo, sin significar por ello que sea falsa o que carezca en absoluto de fundamento.

### 3. El problema de la creencia en la existencia de cuerpos físicos.

Todo lo hasta aquí expuesto sobre la creencia, lleva a cuestionar hasta qué punto la creencia en las impresiones que provienen de nuestras sensaciones son reales o son pura quimera y ficción. Como se ha apuntado en líneas anteriores, no hay consenso entre los intérpretes humeanos. El debate oscila entre quienes se quedan en una aproximación fenomenista en la línea kantiana -el noúmeno es incognoscible-, quienes le califican de escéptico mitigado y quienes desde una interpretación más realista lo califican como naturalista en su filosofía pragmática. No obstante, evitaré detenerme en el debate minucioso de las diversas interpretaciones, para apuntar tan sólo una breve respuesta.

Como contraste con lo expuesto en el Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, es en los Libros II y III donde aparentemente Hume despliega y hace gala de su empirismo contra el racionalismo; o, con otras palabras, contra la idea de utilizar la razón sin tener en cuenta los sentidos.

Pero aunque Hume acierta al afirmar que no puede haber una vía de acceso al yo, a un yo transcendental, a través del conocimiento intelectual, se equivoca al no reconocer que la vía de acceso al conocimiento del yo empírico, a través de la sensibilidad, es un conocimiento verdadero y racional. Hume atisbó la vía que hubiera permitido el descubrimiento del yo como sujeto corporal; pero, por sus presupuestos epistemológicos, se queda a mitad de camino, ya que afirma que no poseemos certeza sobre la existencia de los objetos físicos y, por tanto, el conocimiento de la realidad sensible es tan sólo probable. De este modo la creencia queda reducida a un conocimiento incierto.

Si admitiéramos que el conocimiento de un yo empírico en el plano de la autoconciencia –o de un yo vital– fuera verdadero conocimiento,

cabría descubrir un yo ontológico real y sustancial que fuera un sujeto corporal. Se han realizado numerosos intentos de neutralizar el escepticismo de Hume respecto del valor de los sentidos, pero resultan poco convincentes. Aunque Hume da por supuesta la existencia de cuerpos, incluidos los nuestros, esta existencia se basa en una creencia que no es verdadera garantía de tal conocimiento<sup>51</sup>. Ayer ha mantenido que "los cuerpos cuya existencia Hume da por supuesta eran cosas tales como casas, libros, árboles, los cuerpos de los animales y de los seres humanos, incluyendo los propios órganos (...) es vano preguntar si existen cuerpos o no. La interpretación más obvia que se puede dar a esa cuestión es que nuestra creencia en la existencia del cuerpo es incuestionablemente verdadera"<sup>52</sup>. Y añade que resolver si poseemos alguna garantía para esa clase de creencia sería un problema diferente. "Todo hubiera ido muy bien si tuviéramos una buena razón para creer en la existencia de esos objetos independientes, pero Hume mantiene que no la tenemos"<sup>53</sup>. Según asegura Ayer, es posible encontrar en Hume una línea de argumentación en la teoría de la percepción que no termina en el escepticismo; aunque "tampoco afirma explícitamente que nuestras creencias naturales sean verdaderas"<sup>54</sup>. Desde aquí, Ayer sugiere la necesidad de reevaluar, más que de rechazar, sus argumentos analizando el sistema vulgar que conduce a estas creencias<sup>55</sup>. No obstante, termina reconociendo que "el único error serio que comete Hume es asumir que los objetos resultantes sean ficciones"<sup>56</sup>. Ahora bien, esta propuesta va más allá de lo que los textos humeanos permiten. De hecho, resultaría más coherente definir la epistemología como *escepticismo mitigado*, manifestado en el hecho de que el entendimiento proporciona creencias razonables, que carecen de garantía epistemológica<sup>57</sup>. Así, en conclusión, su epistemología no fundamenta la relación

<sup>51</sup> D. Hume, *Treatise*, 187.

<sup>52</sup> D. Hume, *Treatise*, 218; A.J. Ayer, *Hume*, Oxford University Press, Oxford, 1980, 38 (cit. *Hume*).

<sup>53</sup> A.J. Ayer, *Hume*, 46.

<sup>54</sup> A.J. Ayer, *Hume*, 47.

<sup>55</sup> D. Hume, *Treatise*, 211.

<sup>56</sup> A.J. Ayer, *Hume*, 47.

<sup>57</sup> Mientras en Thomas Reid las creencias son evidentes por sí mismas y derivan de nuestra constitución, en Hume son pre-rationales e injustificadas. Bien es verdad que Reid tampoco proporciona una explicación concluyente de por qué y cómo sucede esto. Por esta razón, algunos intérpretes como Marcil-Lacoste presentan también a Reid como un esceptico mitigado.



entre percepción y cuerpo, y, por consiguiente, tampoco la significación del término "sujeto corporal".

#### 4. El yo como objeto de pasiones tales como el orgullo y la humildad.

La tesis del primer Libro del *Tratado de la naturaleza humana*, en el que yo es equiparado a un haz o colección de diferentes percepciones, parece desvanecerse en las primeras páginas del libro II. Comienza admitiendo la existencia de un yo, entendido ahora como una persona individual, sujeto de acciones y sentimientos del que cada uno tiene íntima conciencia<sup>58</sup>.

Esta identidad se encuentra a través de las pasiones y de las relaciones con los otros, utilizando el principio de simpatía como mecanismo que permite el acceso a este conocimiento. Como señala acertadamente Alasdair MacIntyre, "la consideración de juicios morales y sociales y sus relaciones en el Libro III presupone evidente e inevitablemente –a pesar de que en ningún momento proporcione– una afirmación explícita de ello, la creencia en la identidad personal. Todavía más: la creencia en la identidad personal ha sido aparentemente desprovista de justificación racional mediante la argumentación del Libro I. ¿Cómo se ha hecho entonces esa transformación? Se ha hecho por y en la teoría de las pasiones propuesta en el libro II"<sup>59</sup>. En efecto, la teoría del yo aparece en la fenomenología del orgullo, que es un sentimiento que hace evidente al yo como consecuencia de la afectividad. De hecho, existe un descubrimiento del yo a través de la pasión denominada "amor propio". El placer que produce sentirse alabado pone en evidencia al yo que se esconde detrás del haz de impresiones: "Todo cuanto proporcione una sensación placentera y se refiera al yo excita la pasión del orgullo, que es también agradable, y cuyo objeto es el yo"<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> J.L. Arce, "Creencia", 17.

<sup>59</sup> A. MacIntyre, *Whose justice? Which Rationality?*, Ed. Duckworth, London, 1988, 291, (cit. *Whose justice?*).

<sup>60</sup> D. Hume, *Treatise*, 288.

No obtenemos noticia sobre el yo de un modo directo, sino a través de estas pasiones indirectas. "Es evidente que, aunque el orgullo y la humildad son directamente opuestos, tienen sin embargo el mismo objeto. Este objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima (...). Cuando el yo no es tomado en consideración, no hay lugar para sentir orgullo ni humildad"<sup>61</sup>. Si el yo no existiera, tampoco tendrían sentido estas pasiones, ya que si estamos orgullosos de nosotros mismos, somos conscientes de nuestro propio yo. Con palabras de Hume, "en primer lugar, encuentro que el objeto peculiar del orgullo y la humildad viene determinado por un instinto original y natural, y que, dada la constitución primaria de la mente, es absolutamente imposible que estas posiciones vayan más allá del yo o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente consciente cada uno de nosotros. Aquí se concentra en definitiva nuestra atención cuando somos movidos por una de esas pasiones, y cuando nuestra mente se encuentra en esa situación nos es imposible perder de vista este objeto. No pretendo dar razón alguna de esto: por el contrario, considero que tal dirección peculiar del pensamiento es una cualidad original"<sup>62</sup>.

Ante la pregunta sobre el origen de estos objetos y sus causas, Hume responde sosteniendo que "es evidente que estas pasiones están determinadas a tener por objeto al yo, y esto por una propiedad que es no solamente natural, sino también original. Dada la constancia y regularidad de sus operaciones, nadie puede dudar de que esta propiedad no sea sino natural. Es siempre nuestro propio yo el que es objeto de orgullo y humildad; y siempre que las pasiones se extienden más allá siguen guardando con todo una relación con nosotros mismos"<sup>63</sup>.

Hume no pretende aportar prueba o argumentación racional alguna en apoyo de su tesis. Se permite afirmar que esas sensaciones, así como su objeto, son inevitables, irresistibles y no necesitan prueba<sup>64</sup>. En último término, como procesos naturales, atribuye la causa de su existencia a la naturaleza. Sucesivas veces recurre a dicho término como razón última de los hechos ante la carencia de razonamientos que

<sup>61</sup> D. Hume, *Treatise*, 277.

<sup>62</sup> D. Hume, *Treatise*, 286.

<sup>63</sup> D. Hume, *Treatise*, 280.

<sup>64</sup> D. Hume, *Treatise*, 286-287.

resulten más plausibles. En el caso que nos ocupa, la naturaleza actúa una vez más como hada madrina: "A fin de poder comprender esto mejor, supongamos que la naturaleza ha proporcionado a los órganos de la mente humana una cierta disposición para producir una peculiar impresión o emoción, que llamamos orgullo, y que la naturaleza ha asignado a esta emoción una cierta idea –la del yo– que en ningún caso deja de producir"<sup>65</sup>.

El amor propio cobra así tal papel en nuestra identidad que Hume se ve obligado a justificar su necesidad, diferenciándolo del egoísmo. Coincidiendo en este punto con su amigo Adam Smith –y contra Hobbes y Mandeville–, Hume describe el sentimiento de amor propio u orgullo como uno de los instintos básicos de la humanidad, y como el fundamento de la autopreservación. Hume había comenzado el Libro II analizando la pasión del orgullo y termina el III con la misma temática. En él elabora una justificación de la necesidad de la propia estima como fundamento de las relaciones humanas y del orden social. Todos debemos poseer una dosis equilibrada de orgullo, aunque aprendamos a no manifestarla delante de los demás. Tan erróneo sería tener mucho orgullo como carecer absolutamente de él.

También en el *Enquiry* critica el desprestigio y mala acogida del término "orgullo", aunque obedezcan a diversas razones, entre las que se encuentran las doctrinas de Hobbes, que identifica –erróneamente para él– egoísmo y amor de sí. Hume, por añadidura, se queja de que la palabra "*pride*" no significa propiamente lo que quiere describir. Para encontrar el justo medio entre la vanidad que constituye un defecto y un virtuoso amor propio, propone la idea de "*well regulated pride*"<sup>66</sup>. Esa evolución, ese matiz, apenas perceptible, introduce un cambio fundamental de grandes consecuencias éticas, cuyas raíces enraizan en el pensamiento de uno de los maestros de Hume, Francis Hutcheson.

Sin que el lector apenas lo aprecie, Hume desliza, delicada y sigilosamente, una nueva versión del orgullo como virtud y no como vicio, nada menos que bajo el epígrafe dedicado a la grandeza del alma. "Un genuino y cordial orgullo o aprecio por la propia persona constituye una parte esencial del carácter de un hombre de honor; no hay cualidad de la mente que resulte más indispensable para conseguir el aprecio y la

<sup>65</sup> D. Hume, *Treatise*, 287.

aprobación de los hombres"<sup>67</sup>. Y, poco después, no duda en ensalzar al orgullo como virtud heroica sustituyendo el término "orgullo" por el de "propia estima"<sup>68</sup>.

Se da en estos textos un paso fundamental, pues se establece una relación inescindible entre la identidad personal y el carácter social del hombre. Del mismo modo que no se comprende la pasión del orgullo sin un yo que la padezca, tampoco sería posible sin un observador ante quien enorgullecerse. Entre otras razones, porque si el orgullo lleva a sobrevalorarse ante los demás, requiere forzosamente una distinción implícita entre el yo y los otros.

Así se termina por establecer una relación estrecha entre vanidad, entendida ahora como autoestima, sociedad y simpatía. En primer lugar, el orgullo resulta imprescindible para mantener la sociedad, porque el fundamento de ésta es la preservación del individuo; además todas nuestras pasiones y virtudes deben su origen a la existencia de los demás y a las relaciones sociales. Si no valoráramos nuestra vida, tampoco nos daríamos cuenta de la importancia de preservar la vida ajena. Simultáneamente, la convivencia con los demás permite descubrir la propia valía y el enorgullecimiento de sí mismo ante los demás. La simpatía y la sociedad desempeñan un papel insustituible en esta relación triádica. "Cualquier otra pasión, escribe Hume, por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas"<sup>69</sup>. Y en segundo lugar, el amor a la fama y la buena opinión que nos formamos de nosotros mismos constituye otro de los indicativos del propio conocimiento. Si tenemos una buena opinión acerca de cierto objeto, significa que poseemos cierta información sobre él. "Es por esta misma cualidad de la mente por lo que tendemos a abrigar una buena opinión de nosotros mismos"<sup>70</sup>.

Nelly reconoce que "para que se produzcan esos fenómenos que son el orgullo y la humillación hace falta un campo de fuerzas: el campo

<sup>66</sup> D. Hume, *Treatise*, 600.

<sup>67</sup> D. Hume, *Treatise*, 598.

<sup>68</sup> D. Hume, *Treatise*, 599.

<sup>69</sup> D. Hume, *Treatise*, 363.

<sup>70</sup> D. Hume, *Treatise*, 321, 355.

concreto, el lugar natural de las pasiones es la sociedad"<sup>71</sup>. La naturaleza ha puesto en nosotros un deseo natural que nos conduce a la búsqueda de la aprobación por parte de los demás.

Por añadidura, el mérito del orgullo nace de dos causas: de su utilidad y del agrado que produce en nosotros mismos. Hume había distinguido cuatro tipos de virtudes. En relación con el placer, diferencia entre el inmediatamente agradable a los otros y el inmediatamente agradable a la propia persona; y en relación con la utilidad, distingue entre lo útil para los otros y lo útil para nosotros mismos<sup>72</sup>. Pues bien, hasta las virtudes útiles a nosotros mismos cobran sentido con base en su utilidad social.

## 5. El descubrimiento del yo a través de la simpatía.

Resulta paradójico que el mismo que ha ironizado crudamente sobre la existencia del yo, utilice poco después y hasta la saciedad la expresión "nosotros mismos", "*ourselves*". Dicho término resulta un continuo referente en los Libros II y III del *Traído*, en un contexto de diferenciación con los otros.

Si Hume ha negado un yo teórico y abstracto, objeto del conocimiento, afirma ahora la existencia de un yo práctico, abierto a los otros<sup>73</sup>. Ese yo activo es el primer elemento requerido para simpatizar y entrar en comunicación con los otros. En efecto, para que se produzca el efecto de la simpatía, la idea o la impresión de nosotros mismos debe estar presente como fuente de vivacidad<sup>74</sup>.

Así, el yo actúa como fundamento de la simpatía de dos modos. Por una parte, realiza el papel de observador juicioso a la hora de emitir juicios morales a través de la simpatía, que aparece como un instinto natural, fundamento de la moral<sup>75</sup>. Por otra, el propio yo aparece reflejado en los juicios que los demás hacen de la propia conducta, de

<sup>71</sup> D. Nelly, "La Méthode Newtonienne dans *Traité II*", en *David Hume. Bicentenary Papers*, Edinburgh, 1977, 139-144. Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, 115.

<sup>72</sup> D. Hume, *Treatise*, 590-591 y *Enquiries*, 269.

<sup>73</sup> A. MacIntyre, *Whose justice?*, 290-291.

<sup>74</sup> D. Hume, *Treatise*, 595 y 427.

<sup>75</sup> D. Hume, *Treatise*, 577-578.

manera que los demás se convierten en un espejo en el que el yo se contempla para conocerse. "En general, afirma Hume, podemos decir que las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada"<sup>76</sup>.

Así pues, se da un movimiento en dos direcciones inversas; de nosotros hacia los demás, y de estos hacia nosotros mismos, porque nos importa la opinión que los demás se forman de nuestra conducta y manera de ser. "Es cierto, pues, que si una persona se contemplase a sí misma desde igual perspectiva en que aparece ante su admirador, obtendría en primer lugar un placer singular, y luego un orgullo o satisfacción propia, según la hipótesis antes explicada. Ahora bien, nada es más natural que el admitir las opiniones de los demás en este particular, tanto por simpatía, que hace que nos estén íntimamente presentes todos los sentimientos de esas personas, como por razonamiento, que nos lleva a considerar su juicio como una especie de argumento en favor de sus afirmaciones. Estos dos principios de autoridad y simpatía influyen en casi todas nuestras opiniones, pero tienen particular importancia cuando juzgamos acerca de nuestra propia valía y carácter"<sup>77</sup>.

Sin embargo, a diferencia del orgullo, en la simpatía no somos nosotros mismos el objeto de la pasión, sino los otros: "Las pasiones de orgullo y humildad, igual que las de amor y odio, están mutuamente conectadas por la identidad de su objeto, que en el primer grupo es el yo y en el segundo otra persona"<sup>78</sup>. Lo propio de la simpatía consiste en ponernos en relación con la gente cercana a nosotros mismos<sup>79</sup>. Ahora bien, esta afirmación presupone una previa posibilidad de distinción entre el yo y los otros; pues, en caso contrario, ¿cómo es posible saber que el yo no es el objeto de la simpatía? Ese yo aparece como distinto de otros objetos porque "considerado como independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es en realidad nada"<sup>80</sup>. Pero, por otra parte, "cuando todas estas relaciones se aúnan, llevan la impresión de nuestra propia persona –o autoconciencia– a la idea de los

<sup>76</sup> D. Hume, *Treatise*, 365.

<sup>77</sup> D. Hume, *Treatise*, 320-321.

<sup>78</sup> D. Hume, *Treatise*, 333.

<sup>79</sup> D. Hume, *Treatise*, 340 y 322.

sentimientos o pasiones de los demás hombres, y nos las hacen concebir del modo más vivo e intenso"<sup>81</sup>.

Según MacIntyre, "ser una y la misma persona es satisfacer los criterios por los que los demás nos imputan la identidad"<sup>82</sup>, por lo que concluye con razón que Hume ha devuelto al yo en el Libro II su identidad social. A mi vez, me permito afirmar, finalizando ya, que Hume traza la identidad de un yo social, es decir de un yo que se descubre a partir de su relación con los demás, a partir de la amistad, la comunicación, la conversación y la simpatía<sup>83</sup>. Los análisis de los Libros II y III expresan tal penetración psicológica que reparan los silencios, vacilaciones y frustraciones del I y merecen por ello tratamiento aparte<sup>84</sup>.

Volviendo atrás: se ha puesto como Hume comienza su primer libro del *Tratado* criticando el yo cartesiano porque la razón abstracta no conoce lo concreto. Esta crítica a la noción cartesina del yo como sustancia resulta relevante. Hume niega la posibilidad de un conocimiento metafísico del yo, pero no toda posibilidad de conocerlo. Podemos acceder al conocimiento del yo a través de la imaginación, la creencia y la simpatía. En el segundo Libro, reconoce la existencia de un yo psicológico que se manifiesta en las pasiones como el orgullo y la humildad, y un yo social que se descubre en relación con los otros. Como conse-

<sup>80</sup> D. Hume, *Treatise*, 340.

<sup>81</sup> D. Hume, *Treatise*, 318.

<sup>82</sup> A. MacIntyre, *Whose justice?*, 292-293.

<sup>83</sup> A. Broadie, *Tradition*, 104. "It is the self a product of imagination, which is the subject of the remainder of the *Treatise*. It turns out to be a social self, a self which develops in society and comes to know itself through its relation with others". "*Humean social self*". Yo misma utilizo esta expresión en dos publicaciones anteriores a la que señalo. Como indico en ellas, el término está tomado de Henri Bergson. Sobre este punto: M. Elósegui, "En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith", en *Eurídice*, 1991 (1), 132 y M. Elósegui, "La simpatía y la solidaridad; una confrontación entre Bergson y Schopenhauer", en *Pensamiento*, 1989 (45), 43-58. No he encontrado en Hume, como tampoco en Smith, el adjetivo "social" unido a la palabra "yo", sin embargo sí aparece unido en diversas ocasiones a la palabra "*simpathy*". Para el estudio de las relaciones entre Smith y Hume véase la bibliografía recomendada en el artículo citado, especialmente K. Haakossen, *The Science of a Legislator the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, 1981, 45-47.

<sup>84</sup> Mi artículo de próxima aparición, *El juez imparcial, simpatético y solidario en David Hume*, en el volumen colectivo *Justicia, paz y solidaridad*, publicado como Homenaje al fallecido José María Rojo, profesor titular de Filosofía del Derecho, de la Universidad de Valencia.

cuencia, la simpatía dentro del sistema humeano presupone un yo social, pero no un yo metafísico.

Hume comienza planteando el problema del yo como identidad sustancial, pero pasa a tratar la cuestión del yo como autoconciencia, siendo tan sólo este último el camino de acceso al yo. Hume a través de su crítica deduce que en el yo transcendental no se descubre la identidad. Es a través de la autoconciencia, del yo empírico, como llego a conocer el yo sustancial. Pero Hume no puede llegar a esta última conclusión al haber reducido el conocimiento sensible a certezas inciertas, si se admite la paradoja, ya que es discutible que para él la creencia aporte un verdadero conocimiento. Hume realiza ciertos descubrimientos pero no da el paso final, dejándolos a nivel de conjetura, impregnados de incertidumbre, negándoles el carácter de certeza.

En definitiva, para el filósofo escocés la lógica del entendimiento sólo nos proporciona creencias y conocimiento probable. Hume no supo reconocer que estos aportan verdadero conocimiento, aunque no posean la certeza propia de la ciencia matemática.

La aceptación de la validez del conocimiento sensible hubiera terminado con todos sus problemas, ya que lo que sitúa a nivel de probabilidad hubiera pasado a adquirir rango de certeza, empezando por la existencia de los cuerpos sensibles, siguiendo por el valor de la imaginación como verdadero conocimiento, y la validez de los datos históricos basados en el testimonio humano.

María Elósegui Itxaso  
Depto. de Filosofía del Derecho  
Universidad de Zaragoza  
Plaza S. Francisco s.n.  
50009 Zaragoza España