

V. RESUMEN

del *Tratado de la Naturaleza Humana*

UN RESUMEN DE UN LIBRO recientemente PUBLICADO TITULADO *Tratado de la Naturaleza Humana*, etc., en el que el argumento principal de ese libro es ampliamente ilustrado y explicado.

Londres, impreso para C. CORBET en *Addison's Head*, frente a *St. Dunstan's Church* en *Fleet-Street*. 1740 (precio seis peniques.)¹

PREFACIO

Mis expectativas con este pequeño escrito pueden parecer un poco desorbitadas, cuando declare que mis intenciones son volver un trabajo mucho más largo más comprensible para las capacidades ordinarias resumiéndolo. Sin embargo, es cierto que quienes no están acostumbrados al razonamiento abstracto son susceptibles de perder el hilo de la argumentación cuando éste se prolonga mucho, se fortifican las partes de éste con todas las pruebas, se las protege contra todas las objeciones y se lo ilustra con todas las imágenes que se le ocurren a un escritor en el tratamiento

¹ En la edición original de Humetext (vers. 1) este texto aparece como título de la obra en página aparte, seguido de dos páginas en blanco. El texto de la obra comienza por tanto en la página 4.

concienzudo de una materia. Estos lectores aprehenderán más rápidamente una cadena de razonamiento más simple y más concisa, en la que las proposiciones principales sólo se refieren unas a otras, se hallan ilustradas por algunos ejemplos simples y confirmadas por unos pocos argumentos de lo más convincentes. Las partes, al estar cerca, pueden ser comparadas mejor entre sí, y las conexiones se establecen mejor desde los primeros principios hasta la conclusión final. El trabajo del que aquí presento al lector un resumen, ha sido acusado de oscuro y difícil de comprender; yo estoy tentado de pensar que esto es debido tanto a su extensión como a lo abstracto de sus tesis. Si he remediado este problema en alguna medida, habré logrado mi objetivo. Me pareció que la obra mostraba cierta singularidad y novedad como para haber llamado la [4] atención del público, especialmente si descubrimos, como el autor pretende insinuar, que de ser aceptada su filosofía, deberíamos modificar desde su raíz la mayor parte de las ciencias. Estos proyectos arriesgados son siempre beneficiosos en el mundo de las letras porque rompen con el yugo de la autoridad, acostumbra a los hombres a pensar por sí mismos, proporcionan nuevos caminos que hombres de genio pueden llevar más lejos, y al ir contracorriente, pueden señalar puntos en los que nadie antes sospechó ninguna dificultad.

El autor debe contentarse con esperar pacientemente un cierto tiempo hasta que el mundo de las letras pueda ponerse de acuerdo en los sentimientos provocados por su obra. Para su desgracia no puede hacer una llamada al pueblo, que en todos los asuntos de razonamiento común y elocuencia se presenta como un tribunal infalible. Ha de ser juzgado por unos pocos, cuyo juicio es más susceptible de deformarse por la parcialidad y los prejuicios, en especial porque nadie es un juez apropiado en tales asuntos si no ha pensado a menudo en ellos, y estos últimos son capaces de construir sistemas por sí mismos a los que no están dispuestos a renunciar. Espero que el Autor me excusará por entrometerme en este asunto, ya que mi propósito es tan sólo aumentar su audiencia eliminando algunas dificultades que han impedido que algunos capten el significado de su trabajo. He elegido un solo argu-

mento que he delineado cuidadosamente desde el principio hasta el final. Éste es el único punto que me he cuidado de completar. El resto está formado por alusiones a fragmentos concretos que me parecieron curiosos y destacables. ²

[5] RESUMEN de un LIBRO recientemente publicado titulado *Tratado de la Naturaleza Humana*, etc.

Este libro parece estar escrito sobre la base del mismo plan que muchos otros trabajos que han estado muy en boga en los últimos años en *Inglaterra*. El espíritu filosófico que se ha desarrollado en toda *Europa* en los últimos ochenta años, ha sido llevado a una medida mayor que en ningún otro en este reino. Nuestros escritores parecen haber iniciado una nueva corriente filosófica que promete, tanto para el entretenimiento como para el beneficio de la humanidad, más que cualquier otra que el mundo haya conocido. Muchos de los filósofos de la antigüedad que se ocuparon de la naturaleza humana, han mostrado [6] una delicadeza en el sentimiento, un justo sentido de la moral, una grandeza de alma, más que profundidad en el razonamiento y en la reflexión. Se contentaban a sí mismos con representar el sentido común de la humanidad con las más vivas luces y con la mejor calidad de razonamiento y expresión, sin seguir de forma firme una cadena de proposiciones, o sin incorporar las diversas verdades dentro de una ciencia formal. Ahora bien, merece la pena averiguar si la ciencia del *hombre* no es susceptible de la misma exactitud de la que se ha descubierto que lo son diversas par-

tes de la filosofía natural.³ Parece tener toda la razón del mundo la idea de que puede ser llevada al mayor grado de dicha exactitud. Si, al examinar varios fenómenos, descubrimos que se resuelven en un solo principio y podemos conducir este principio hasta otro, llegaremos al final a esos pocos y simples principios de los que todos los demás dependen. Y aunque nunca podamos llegar a los últimos principios,⁴ es una satisfacción ir tan lejos como nos permiten nuestras facultades.⁵

Este parece haber sido el propósito de nuestros filósofos pasados y de, entre los actuales, de este autor. Se propone anatomizar la naturaleza humana mediante un procedimiento regular y promete no extraer ninguna conclusión excepto si se lo autoriza la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis⁶ e insinúa que [7] nuestros compatriotas que las han apartado de la filosofía moral han realizado una contribución más decisiva para la humanidad que *Milord Bacon*, a quien

³ Se introduce aquí la idea central del *Tratado* y de gran parte de la filosofía de Hume: recuperar y ensalzar el conocimiento del Hombre, de lo que desde entonces llamamos Ciencias Humanas.

⁴ Alusión clara a los principios metafísicos del racionalismo: sustancia, alma y dios. Un análisis de la crítica empirista humeana a dichos principios últimos o sustanciales puede encontrarse en el estudio introductorio que precede a esta obra. La crítica a la causalidad que parece ocupar la discusión central del *Abstract* en realidad no hace sino desarrollar de modo práctico la crítica de Hume al intento de descubrimiento no de principios fundamentales sino de últimos principios.

⁵ Aunque Hume es un destacado admirador de Descartes, también es, como se ve aquí, un crítico implacable del propósito básico cartesiano: reducir el conocimiento a sus elementos básicos y elementales. A esta extralimitación se dirigen las críticas de Hume; cfr. sobre el cartesianismo o no de Hume PASSMORE, John: *Hume's Intentions*, London, Gerald Duckworth, 1980, 3ª ed. ampliada.

⁶ Como se ha explicado en el estudio introductorio Hume utiliza el término «hipótesis» en un doble sentido, crítico y constructivo a la vez, aunque de forma excluyente. Hume está rechazando, por tanto, el uso metafísico de las hipótesis, no el estrictamente experimental.

considera el padre de la física experimental. Menciona a este respecto a *Locke, a Milord Shaftesbury, al Dr. Mandeville, a Hutcheson y al Dr. Butler*, quienes, aunque difieren entre sí en muchas cuestiones, parecen estar todos de acuerdo en basar sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana por completo en la experiencia.

Junto a la satisfacción de sentirnos familiarizados con lo que nos es más cercano, puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están incluidas dentro de la ciencia del hombre, y dependen de ella. *El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar, así como la naturaleza de nuestras ideas; la filosofía moral y la crítica se ocupan de nuestro gusto y nuestros sentimientos; y la política considera a los hombres en tanto que unidos en sociedad y en dependencia unos de otros.* Por consiguiente, este *Tratado de la Naturaleza Humana* parece perseguir el logro de un sistema para las ciencias. El autor ha finalizado lo que se refiere a la lógica y ha sentado las bases de las otras esferas con su investigación sobre las pasiones.⁷

El celebrado *señor Leibnitz* ha señalado como un defecto en los sistemas comunes de lógica, que resultan muy prolijos [8] en su explicación de las operaciones que realiza el entendimiento al construir las demostraciones, pero son muy parcos cuando se ocupan de la probabilidad y esas otras medidas de la evidencia de las que la vida y la acción dependen por completo, y que actúan como nuestras guías incluso en muchas de nuestras especulaciones filosóficas. Dentro de esta crítica este autor incluye el *Essay on Human Understanding, la*

⁷ El *Abstract* se realiza cuando han aparecido tan sólo los dos primeros libros del THN, aunque manifiesta conocer las intenciones de la obra de un modo muy exacto, así como que el libro II sirve de base a la filosofía moral de Hume y que las intenciones de la obra son algo más que epistemológicas. Junto a criterios puramente documentales, esta presentación de la obra parece contribuir de modo inequívoco, y desde un punto de vista interno, a despejar las dudas sobre la autoría del *Abstract*.

Recherche de la verité, y L'Art de penser. El autor del *Tratado de la Naturaleza Humana* parece haber sido sensible a este defecto de tales filósofos y se ha propuesto, en la medida de sus posibilidades, remediarlo. Como su libro contiene un gran número de especulaciones muy nuevas y llamativas, será imposible proporcionar al lector una idea precisa del conjunto. Así que nos limitaremos principalmente a su explicación de los razonamientos de causa y efecto. Si podemos volver esto inteligible para el lector, ello podrá servir como modelo del conjunto.⁸

Nuestro autor comienza con algunas definiciones. Llama *percepción* a todo aquello que se presenta ante la mente⁹, ya empleemos los sentidos, actuemos a partir de una pasión, o ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión. Divide nuestras percepciones en dos clases, *a saber, impresiones e ideas*. Cuando sentimos una pasión o emoción de alguna clase, o tenemos la imagen de [9] los objetos externos proporcionadas por nuestros sentidos, la percepción de la mente es lo que llama una *impresión*; una palabra que emplea en un sentido nuevo. Cuan-

⁸ Señala Hume muy bien aquí lo que ya hemos advertido en la Introducción a esta edición del *Abstract*; contra lo que habitualmente se piensa, el *Abstract* no es una obra sobre la causalidad, ni ésta es su tema exclusivo y principal. Como el propio Hume señala, lo que hace es escoger un único problema para ilustrar sus posiciones esenciales, que son de carácter mucho más genérico —a saber, crítica de la Metafísica y recuperación del saber sobre el Hombre con especial atención a la Lógica y metodología, por un lado, y a la Ética, Política y Estética, por otro.

⁹ Carlos Mellizo, en mi opinión, traduce de forma excesivamente interpretativa «mind» por «espíritu», aquí y en otros lugares de la obra, aunque en ocasiones se inclina por el uso más moderno del término y traduce «mente». En esta traducción, y siendo Hume un crítico claro de cualquier conversión del funcionamiento operacional de la mente en entidad sustantiva, hemos decidido traducir siempre mind como «mente» y no como espíritu, a no ser que Hume persiguiera un propósito literario muy específico marcando mucho estilísticamente el uso del término; ese no parece ser el caso en esta obra.

do reflexionamos sobre una pasión o sobre un objeto que no se halla presente, esta percepción es una *idea*. *Las impresiones*, por consiguiente, son nuestras percepciones más vivaces y fuertes; *las ideas* son las más desvaídas y débiles. Esta distinción es evidente; tan evidente como la que existe entre sentir y pensar.

La primera proposición que el autor sostiene es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones o percepciones fuertes, así como que no podemos pensar nunca en ninguna cosa que no hayamos visto separada de nosotros o sentido dentro de nuestra mente. Esta proposición parece equivaler a la que *Locke* se ha tomado tanto trabajo para establecer, *esto es, que ninguna idea es innata*. Sólo se puede señalar, como una inexactitud de este famoso filósofo, que engloba todas nuestras percepciones bajo el término de idea, y en ese sentido es falso que no tengamos ideas innatas. Porque es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas, y que las pasiones naturales, el amor por la virtud, el resentimiento, y todas las demás pasiones, surgen inmediatamente de la naturaleza. Estoy convencido de que quien considere la cuestión bajo esta perspectiva, será capaz [10] de reconciliar todas las posiciones. *El padre Malebranche* se encontraría en un brete si tuviera que señalar un pensamiento de la mente que no represente a algo sentido anteriormente por ella, ya sea internamente, ya sea por medio de los sentidos externos, y debería conceder que, comoquiera que compongamos, mezclemos, aumentemos y disminuyamos nuestras ideas, todas derivan de tales fuentes. *Locke*, por la otra parte, reconocería rápidamente que todas nuestras pasiones son una clase de instintos naturales, no derivadas de nada sino de la constitución original de la mente humana.

Nuestro autor piensa que «No ha podido hacerse descubrimiento más feliz para resolver todas las disputas relativas a las ideas que [este principio], según el cual, las impresiones preceden siempre a las ideas, y toda idea con que está dotada la imaginación ha hecho primero su aparición en una correspondiente impresión. Todas estas percepciones últimas son

tan claras y evidentes que no admiten discusión; en cambio, muchas de nuestras ideas son tan oscuras que es casi imposible —incluso para la mente, que es la que las forma— decir exactamente su naturaleza y composición.»¹⁰ De acuerdo con esto, cualquier idea que resulte ambigua, es llevada hasta su impresión, lo que la volverá clara [11] y precisa. Y cuando este autor sospecha que cualquier término filosófico no lleva unida ninguna idea (como suele ser común) se pregunta siempre *¿de qué se deriva esa pretendida idea?* Y si no aparece ninguna impresión, concluye que el término carece por completo de significado. De modo subsiguiente examina por este procedimiento nuestra idea de *sustancia* y *esencia*; sería deseable que este riguroso método fuera más practicado en todos los debates filosóficos.¹¹

Es evidente que todos nuestros razonamientos sobre *cuestiones de hecho* se basan en la relación entre causa y efecto,¹² así como que nunca podemos inferir la existencia de un objeto a partir de otro, a menos que se hallen conectados entre sí, ya sea de modo mediato o inmediato. Por consiguiente, para entender estos razonamientos, debemos estar perfectamente familiarizados con la idea de causa; y para este fin, debemos mirar hasta encontrar algo que sea la causa de otra cosa.

Aquí tenemos una bola de billar sobre la mesa y otra que se dirige hacia ella con rapidez. Chocan y la bola que antes estaba en reposo ahora adquiere movimiento. Este es un ejem-

¹⁰ Cita literal del THN, SB 33/ FD 126. Se usa la traducción ya existente del THN realizada por Félix Duque y que ya puede ser considerada como un clásico en la traducción de David Hume al castellano.

¹¹ Aplicación muy clara y estricta del criterio empirista de significado.

¹² Bajo la discusión sobre la causalidad subyace, pues, la distinción entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas, así como la teoría humeana acerca de los tipos de conocimiento y la reivindicación escéptica moderada que Hume lleva a cabo del conocimiento empírico probable y no necesario.

plo tan perfecto de la relación entre causa y efecto como cualquier otro que conozcamos por medio de la sensación o la reflexión. Por consiguiente, examinémoslo. Resulta evidente que [12] las dos bolas estaban en contacto antes de que el movimiento fuera comunicado, así como que no hubo intervalo alguno entre el impacto y el movimiento. *La contigüidad* en tiempo y en espacio es, por tanto, una circunstancia exigida para la operación de todas las causas. Del mismo modo, es evidente que el movimiento, que fue la causa, es anterior al movimiento que fue el efecto. *La prioridad* en el tiempo es, por consiguiente, otra circunstancia exigida por cualquier causa. Mas esto no es todo. Experimentemos con cualquier otra bola de la misma clase en la misma situación y descubriremos siempre que el impulso de una produce el movimiento de la otra. Aquí tenemos, por tanto, una *tercera* circunstancia, *a saber*, la existencia de una *conjunción constante* entre la causa y el efecto. Todo objeto similar a la causa, produce siempre un objeto similar al efecto. Más allá de estas tres circunstancias de contigüidad, prioridad y conjunción constante, no puedo descubrir nada más en esta causa. La primera bola se halla en movimiento; golpea a la segunda; inmediatamente la segunda se pone en movimiento; y, cuando repito el experimento con la misma bola o similares, en las mismas circunstancias o similares, descubro que, del movimiento y contacto de una bola, se sigue siempre el movimiento de la otra. Lo mire por donde lo mire, comoquiera que examine este asunto, no puedo descubrir nada más.

[13] Este es el caso cuando tanto la causa como el efecto se hallan presentes ante los sentidos. Veamos ahora sobre qué se basa nuestra inferencia cuando concluimos a partir de la existencia del uno que la otra ha existido o existirá. Supongamos que veo una bola moviéndose en línea recta en dirección hacia otra; inmediatamente concluyo que chocarán y que la segunda se pondrá en movimiento. Esta es la inferencia desde la causa al efecto y de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos en el curso de la vida; en ella se basa toda nuestra

confianza en la historia; y de ahí se deriva toda filosofía, exceptuando sólo la geometría y la aritmética. Si podemos explicar la inferencia producida a partir del choque entre dos bolas de billar, seremos capaces de explicar todos los ejemplos de esta operación mental. Si se crease un hombre, por ejemplo *Adán*, con pleno vigor del entendimiento y sin experiencia, nunca sería capaz de inferir el movimiento de la segunda bola a partir del movimiento e impulso de la primera. No se trata de nada que la razón vea en la causa lo que nos hace *inferir* el efecto. Tal inferencia, si fuese posible, equivaldría a una demostración, ya que estaría basada simplemente en la comparación de ideas. Pero, ninguna inferencia de causa a efecto equivale a una demostración. De lo cual existe esta prueba evidente. La mente puede *concebir* siempre que cualquier efecto se siga de cualquier causa y que cualquier evento se siga de cualquier otro: cualquier cosa que *concebamos* es posible, al menos en un sentido metafísico. Pero, cuando tiene lugar una demostración, lo contrario es imposible e implica una contradicción. Por consiguiente, no existe demostración para ninguna conjunción entre causa y efecto. Este es un principio generalmente reconocido por los filósofos.¹³

Por tanto, hubiera sido preciso para *Adán* (si es que no estuviese poseído por algún tipo de inspiración) haber tenido *experiencia* del efecto que se siguió después del impulso entre estas dos bolas. Debería haber visto, después de muchos ejemplos, que cuando la primera bola golpeó a la otra, la segunda se ponía siempre en movimiento. Si hubiese visto un número suficiente de ejemplos de esta clase, cada vez que viese la primera bola dirigiéndose hacia la otra, concluiría siempre, sin ninguna duda, que la segunda adquiriría movimiento. Su entendimiento se anticiparía a su vista y formaría una conclusión adecuada a su experiencia pasada.

¹³ Brillante uso de Aristóteles y su Lógica para acabar con el uso indiscriminado de ésta.

Por tanto, se sigue que todos los razonamientos relativos a causas y efectos se basan en la experiencia, y que todos los razonamientos de experiencia se basan en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará uniformemente [15] del mismo modo. Concluimos que causas similares, en circunstancias similares, producirán siempre efectos iguales. Ahora merece la pena considerar qué nos empuja a formar una conclusión de consecuencias tan importantes.

Es evidente que *Adán* con toda sus ciencia, no sería capaz nunca de *demostrar* que el curso de la naturaleza debe seguir uniformemente igual y que el futuro debe asemejarse al pasado. Lo que es posible nunca puede demostrarse como falso, y es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, ya que podemos concebir tal cambio. A pesar de todo, proseguiré afirmando que no podría llegar a probar por medio de ningún argumento *probable* que el futuro debe asemejarse al pasado. Todos los argumentos probables se construyen sobre la suposición de que existe conformidad entre el pasado y el futuro y, por consiguiente, nada puede probar esto. Esta conformidad es una *cuestión de hecho* y si ha de ser probada no admitirá más prueba que la experiencia. Mas, nuestra experiencia en el pasado no puede ser prueba de nada en el futuro, si no es sobre la suposición de que existe una semejanza entre ellos. Por consiguiente, ésta es una cuestión que no admite prueba alguna y que damos por sentada sin pruebas.

[16] Estamos impelidos sólo por la COSTUMBRE a suponer que el futuro se asemeja al pasado. Cuando veo una bola de billar que se mueve hacia otra, mi mente es llevada inmediatamente por el hábito hasta el efecto corriente y se anticipa a mi vista concibiendo en movimiento la segunda bola. No hay nada en estos objetos considerados en abstracto, y en independencia de la experiencia, que me conduzca a establecer una conclusión tal. E incluso después de haber tenido experiencia de muchos efectos repetidos de esta clase, no hay ningún argumento que me empuje a suponer que el efec-

to se adecuará a la experiencia pasada. Los poderes por medio de los que operan los cuerpos nos son totalmente desconocidos. Sólo percibimos sus cualidades sensibles y ¿qué razón tenemos para pensar que los mismos poderes irán unidos siempre a las mismas cualidades sensibles?

Por consiguiente, no es la razón la guía de la vida sino la costumbre. Sólo ella mueve a la mente, en todos los casos, a suponer que el futuro se asemeja al pasado. Por muy fácil que pueda parecer este paso, la razón nunca sería capaz de darlo en toda la eternidad.

Este es un descubrimiento muy curioso, pero nos conduce a otros que son aún más curiosos. *Cuando veo una bola que se mueve en dirección a la otra, mi mente es conducida de modo inmediato por el hábito hasta el efecto corriente, [17] y se anticipa a mi vista al concebir a la segunda bola en movimiento.*¹⁴ Pero ¿es esto todo? ¿No hago más que CONCEBIR el movimiento de la segunda bola? Seguramente no. También CREO que se moverá. ¿Qué es, entonces, esta *creencia*? ¿Y cómo difiere de la simple concepción de cualquier cosa? Aquí tenemos una nueva pregunta no meditada por los filósofos.

Cuando una demostración me convence de alguna proposición, no sólo me hace concebir la proposición, sino que también me convence de que es imposible concebir nada contrario. Lo que es demostrativamente falso implica una contradicción, y lo que implica una contradicción no puede ser concebido. Pero, en lo que respecta a cualquier cuestión de hecho, por muy fuerte que pueda ser la prueba de la experiencia,

¹⁴ La edición del *Abstract* de Humetext indica este texto en cursiva con los signos de cita literal del *Tratado*. Una búsqueda exhaustiva del texto de esta última obra arroja un resultado negativo; debe tratarse por tanto de un error, pues la cita no está literalmente tomada del *Tratado*.

puedo siempre concebir lo contrario, aunque no pueda siempre creer en ello. Por consiguiente, la creencia establece alguna diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquella a la que no asentimos.

Para explicar esto sólo hay dos hipótesis. Podría decirse que la creencia añade alguna nueva idea a aquellas que podemos concebir sin asentir con ellas. Pero, esta hipótesis es falsa. Porque, *en primer lugar*, ninguna idea de ese tipo puede producirse. Cuando simplemente concebimos un objeto, lo hacemos en todas sus partes. [18] Lo concebimos como si pudiera existir, aunque no creemos que exista. Nuestra creencia en él no descubriría ninguna nueva cualidad. Podemos pintar el objeto completo en nuestra imaginación sin creer en él. Podemos colocarlo, de alguna manera, ante nuestros ojos de acuerdo con todas las circunstancias de tiempo y lugar. Es el objeto mismo concebido como si pudiera existir; cuando creemos en él, no podemos hacer nada más.

En segundo lugar, la mente posee una facultad de enlazar juntas todas las ideas que no implican contradicción; y, por tanto, si la creencia consiste en una cierta idea que añadimos a la simple concepción, estaría en el poder de cualquier hombre, añadiendo esta idea, creer en cualquier cosa que podamos concebir.

Así pues, como la creencia implica una concepción y, sin embargo, es algo más; y como no añade idea alguna a la concepción, se deduce que es una FORMA diferente de concebir un objeto, *algo* que resulta distinguible del sentimiento y que no depende de la voluntad como lo hacen todas nuestras ideas. Mi mente corre llevada por el hábito desde el objeto visible constituido por una bola que se mueve en dirección hacia otra, hasta el efecto usual del movimiento de la segunda bola. No sólo concibe ese movimiento sino que *siente* algo en la concepción de éste que lo vuelve diferente a una mero producto de la imaginación. La presencia de este objeto visible [19], y la conjunción constante de ese efecto particular, vuelven la idea diferente al *sentimiento* de esas

ideas desvaídas que acaecen en la mente sin ninguna introducción. Esta conclusión parece un poco sorprendente, pero nos vemos llevados a ella por una cadena de afirmaciones que no admite duda alguna. Para refrescar la memoria del lector las resumiré brevemente. Ninguna cuestión de hecho puede probarse si no es a partir de su causa o de su efecto. Nada puede reconocerse como la causa de otra cosa si no es por la experiencia. No podemos proporcionar ninguna razón para extender al futuro nuestra experiencia del pasado, pero, estamos totalmente determinados por la costumbre cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa habitual. Ahora bien, también creemos que un efecto se seguirá en la misma medida que lo concebimos. Esta creencia no añade ninguna nueva idea a la concepción. Sólo modifica la forma de concebirla y el modo en que afecta a la sensación o al sentimiento. Por consiguiente, la creencia en todas las cuestiones de hecho nace tan sólo de la costumbre y es una idea concebida de un *modo* peculiar.

Nuestro autor procede a explicar ese modo o sentimiento que vuelve la creencia diferente de una vaga concepción. Parece reconocer que es imposible describir por medio de palabras este sentimiento, del que uno debe ser consciente por sí mismo. Algunas veces la llama [20] una concepción *más fuerte*, a veces la llama *más vivaz*, otras *más vívida*, *más firme*, o una concepción *más intensa*. Ciertamente, sea cual sea el nombre que podamos dar a este sentimiento que constituye la creencia, nuestro autor lo cree evidente, piensa que posee un efecto más poderoso sobre la mente que la ficción y la mera concepción. Esto lo prueba por medio de su influencia en las pasiones y en la imaginación, que sólo son movidas por la verdad o por lo que se toma como tal. La poesía, con todo su arte, no puede nunca causar una pasión como las de la vida real. Yerra en la concepción original de sus objetos, que nunca *siente* del mismo modo que aquellos que gobiernan nuestra creencia y opinión.

Nuestro autor, dando por sentado que ha probado de modo suficiente que las ideas con las que asentimos son diferentes para el sentimiento de las demás, y que este sentimiento es más firme y vivaz que nuestra concepción común, se ocupa en el punto siguiente de explicar la causa de este vivaz sentimiento por analogía con otros actos de la mente. Su razonamiento parece curioso, pero a duras penas puede volverse inteligible, o al menos plausible, para el lector sin una exposición detallada, lo que excedería los límites que me he impuesto.

[21] Del mismo modo he omitido muchos argumentos que el autor aduce para probar que la creencia consiste simplemente en una sensación o sentimiento peculiar. Sólo mencionaré uno de ellos. Nuestra experiencia pasada no es siempre uniforme. A veces un efecto se sigue de una causa, otras veces se sigue otro; en cuyo caso siempre creemos que se seguirá el que es más corriente. Veo una bola de billar que se mueve en dirección hacia otra. No puedo distinguir si gira sobre su eje o si se la golpeó para que se deslizara en línea recta por la mesa. En el primer caso, sé que no se parará después de chocar. En el segundo, puede pararse. El primer caso es más común y, por consiguiente, ajusto mi explicación de acuerdo con ese efecto. Pero, también concibo el otro efecto, y lo concibo como posible y conectado con la causa. Si una concepción no fuese diferente en la emoción o el sentimiento de la otra, no habría ninguna diferencia entre ellas.

Nos hemos limitado en todo este razonamiento a la relación entre causa y efecto tal como se describe en los movimientos y operaciones de la materia. Mas, el mismo razonamiento se extiende a las operaciones de la mente. Si tenemos en cuenta la influencia de la voluntad en el movimiento de nuestro cuerpo, o en el gobierno de nuestro pensamiento, se podría afirmar con seguridad que no podríamos [22] anticipar nunca el efecto, simplemente a partir de consideraciones sobre la causa y sin la experiencia. E incluso después de haber

tenido experiencia de esos efectos, es sólo la costumbre y no la razón lo que nos lleva a construir la norma de nuestros juicios futuros. Cuando se presenta la causa, la mente, a partir del hábito, pasa inmediatamente a la concepción y a la creencia del efecto corriente. Esta creencia es algo diferente de la concepción. Sin embargo, no añade ninguna nueva idea. Sólo hace que sea sentida de modo diferente y la vuelve más fuerte y más vivaz.

Una vez que ha terminado con este punto sustancial referido a la naturaleza de la inferencia de la causa al efecto, nuestro autor vuelve sobre sus pasos y examina de nuevo la idea de esa relación. En la consideración del movimiento comunicado de una bola a otra, no podríamos descubrir más que contigüidad, prioridad de la causa y conjunción constante. Pero, junto a estas circunstancias, se supone comúnmente que existe una conexión necesaria entre la causa y el efecto y que la causa posee algo, a lo que llamamos *poder*, o *fuerza*, o *energía*. El problema reside en qué idea llevan aparejada estos términos. Si todas nuestras ideas o pensamientos se derivan de nuestras impresiones, este poder debe o descubrirse [23] por sí mismo a través de nuestros sentidos o a través de nuestro sentido interno. Pero, es tan escaso el *poder* que se descubre por sí mismo ante los sentidos en las operaciones de la materia, que los *Cartesianos* no han tenido el menor reparo en afirmar que la materia está desprovista por completo de energía y que todas sus operaciones se realizan simplemente con la energía del Ser supremo. Pero la cuestión se plantea de nuevo: *¿Qué idea tenemos de energía o poder incluso tratándose del Ser supremo?* Toda idea que tengamos de la Deidad (de acuerdo con los que niegan la existencia de ideas innatas) no es más una composición de esas ideas que adquirimos a partir de la reflexión sobre las operaciones de nuestras propias mentes. Ahora bien, nuestras propias mentes no nos proporcionan noción alguna de energía más de lo que lo hace la materia. Cuando consideramos nuestra voluntad o volición *a priori*, abstrayéndola de la ex-

periciencia, no somos capaces de inferir ningún efecto de ella. Cuando tenemos la ayuda de la experiencia, ésta sólo nos muestra objetos contiguos, sucesivos y unidos de forma constante. En general, por tanto, o no tenemos ninguna idea en absoluto de fuerza y energía, y estas palabras son ambas carentes de significado, o pueden significar tan sólo la determinación del pensamiento, adquirida por el hábito, de pasar desde la causa a su efecto corriente. Quien quiera comprender por completo esto debe consultar al autor mismo. Es suficiente si puedo hacer comprender al mundo ilustrado [24] que existe una dificultad en este asunto y que quien la solventa ha de sostener algo muy nuevo y extraordinario, tanto como la dificultad misma.

Por todo lo que he dicho el lector percibirá fácilmente que la filosofía que se contiene en este libro es muy escéptica y pretende proporcionarnos una visión de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano. Se reduce allí casi todo el razonamiento a la experiencia, y la creencia, que va unida a la experiencia, se explica que no es más que un sentimiento peculiar o una concepción vívida producida por el hábito. No es esto todo. Cuando creemos en una cuestión de existencia *externa*, o suponemos que un objeto existe un momento después de dejar de ser percibido, esta creencia no es más que un sentimiento de la misma clase. Nuestro autor insiste en otros varios tópicos escépticos y, en resumen, concluye que asentimos con nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos evitarlo. La Filosofía nos volvería completamente *pirrónicos* si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para ello.

Concluiré [mi examen] de la lógica de este autor con la exposición de dos opiniones que parecen serle peculiares, como son realmente la mayoría de sus opiniones. Afirma que el alma, en la medida en que podemos concebirla, no es más que un [25] sistema o sucesión de diferentes percepciones, unas de calor o frío, otras de amor y cólera; de pensamientos y sensaciones; todas juntas reunidas, mas sin simplicidad o identidad perfectas. *Des Cartes* mantuvo que el pensamiento era la esencia de la mente; no éste o ese pensamiento sino el pensamiento en general. Esto parece resultar totalmente ininteligible, ya que cada cosa existente es particular. Por consiguiente, nuestras diversas percepciones particulares deben ser lo que componen la mente. Y digo *componen* la mente, no *pertenecen* a ella. La mente no es una sustancia en la que las percepciones se inhieran. Esta noción es tan incomprensible como la idea *cartesiana* de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No poseemos idea ninguna de sustancia de ninguna clase, ya que no tenemos más ideas que las derivadas de alguna impresión, y no tenemos ninguna impresión de ninguna sustancia, ya sea material o espiritual. No conocemos más que cualidades y percepciones particulares. De ese modo, nuestra idea de cualquier cuerpo, un melocotón por ejemplo, es sólo la de un sabor, color, forma, tamaño, consistencia, etc. particulares, sin la noción de nada a lo que llamemos sustancia, ya sea simple o compuesta.

El segundo principio del que me propongo dar cuenta se refiere a la [26] Geometría. Habiendo negado la infinita divisibilidad de la extensión, nuestro autor se encuentra obligado a refutar los argumentos matemáticos que se han aducido en su favor; ciertamente estos son los únicos de algún peso. Esto lo hace negando que la Geometría sea una ciencia lo suficientemente exacta como para admitir conclusiones tan sutiles como las que se refieren a la infinita divisibilidad. Sus argumentos pueden ser explicados del modo siguiente. Toda la Geometría está basada en las nociones de igualdad y

desigualdad y, por tanto, dependiendo de si tenemos o no un patrón exacto de tales relaciones, dicha ciencia admitirá o no una gran exactitud. Ahora bien, existe un standard exacto de igualdad si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles. Dos líneas son iguales si las cifras de los puntos que las componen son iguales, y cuando existe un punto en una de ellas correspondiente a un punto en la otra. Pero, aunque este standard puede ser exacto, carece de utilidad, ya que nunca podremos computar el número de puntos de una línea. Además, esto se basa en el supuesto de la divisibilidad finita y, por consiguiente, no puede proporcionar conclusión ninguna en contra de él. Si rechazamos este patrón de igualdad, no tenemos otro que posea pretensiones de exactitud. Existen dos de los que se hace uso por lo común. Por ejemplo, dos líneas de más de una yarda se dice que son iguales cuando contienen una cantidad inferior, como una pulgada, un número igual de veces. Pero, esto conduce a un círculo, porque la cantidad a la que llamamos pulgada se supone que es *igual* a lo que llamamos pulgada en la otra. La pregunta sigue siendo qué patrón usamos cuando las consideramos iguales o, en otras palabras, qué queremos decir cuando decimos que son iguales. Si cogemos cantidades aún más pequeñas, seguimos *hasta el infinito*. Por consiguiente, eso no es norma ninguna de igualdad. La mayoría de los filósofos cuando se les pregunta que quieren decir con igualdad, afirman que la palabra no admite definición, y que resulta suficiente con colocar ante nosotros dos cuerpos iguales, por ejemplo dos diámetros de círculo, para hacernos comprender ese término. Ahora bien, esto es tomar la *apariencia general* de los objetos por la norma de esa proporción, así como volver nuestra imaginación y nuestros sentidos últimos jueces de ella. Mas, dicho standard no admite exactitud ninguna ni puede proporcionar ninguna conclusión contraria a la imaginación ni a los sentidos. Si este razonamiento resulta acertado o no debemos dejarlo al juicio del mundo ilustrado. Sería deseable poner

en marcha algún procedimiento para armonizar la filosofía y el sentido común, las cuales en lo que respecta a la cuestión de la infinita divisibilidad [28] se han enzarzado en las más crueles disputas.

Debemos ahora proceder a dar cuenta del segundo volumen de este trabajo, que se ocupa de las PASIONES. Resulta de más fácil comprensión que el primero, pero contiene opiniones que son, a la vez, nuevas y extraordinarias. El autor comienza con el *orgullo* y la *humildad*. Observa que los objetos que excitan estas pasiones son muy numerosos y parecen ser muy dispares. El orgullo o autoestima puede nacer de las cualidades de la mente: ingenio, buen sentido, conocimiento, coraje, integridad; de las del cuerpo: belleza, fortaleza, agilidad, destreza en el juego, habilidad para la danza, la equitación, la esgrima; de las ventajas externas: país, familia, hijos, parientes, riquezas, casas, jardines, caballos, perros, ropas. Después de esto, prosigue estableciendo la circunstancia común en la que coinciden todos estos objetos y lo que provoca que actúen sobre las pasiones. Su teoría se extiende en el mismo sentido al amor y al odio y a otras afecciones. Como estas cuestiones, aunque interesantes, no pueden hacerse inteligibles sin una larga discusión, las omitiremos.

Quizás sea más aceptable para el lector que le informe de lo que nuestro autor [29] dice sobre la *libre voluntad*. Ha establecido el fundamento de su doctrina en lo que ha dicho sobre la relación de causa y efecto, tal y como se la ha explicado antes. «Se admite universalmente que las operaciones de los cuerpos externos son necesarias, y que ni en la comunicación de su movimiento, ni en su atracción y cohesión mutua existe el menor rastro de indiferencia o libertad. —Por tanto, las acciones de la materia tienen que ser consideradas necesarias, y todo lo que en este respecto se encuentre al mismo nivel que la materia deberá considerarse como necesario. A fin de poder conocer si esto sucede con las acciones de la mente, comenzaremos por examinar las cualidades de la materia, con-

siderando en qué se fundamenta la idea de necesidad de sus operaciones, y por qué inferimos que un cuerpo o acción es causa infalible de otro.

Ya se ha señalado que no existe un solo caso en que pueda descubrirse la conexión última de los objetos ni por los sentidos ni por la razón, y que nunca podremos penetrar tan profundamente en la esencia y composición de los cuerpos como para percibir el principio del que depende su influencia mutua. Con lo único que estamos familiarizados es con su unión constante, y es de esta constante unión de donde surge la necesidad. Si los objetos no tuvieran entre sí una conexión uniforme y regular, jamás llegaríamos a idea alguna de causa y efecto. Y, después de todo, hasta la necesidad incluida en esa idea no es sino una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, así como a inferir la existencia del uno a partir de la del otro. Hay aquí, pues, dos puntos que debemos considerar como esenciales para la necesidad: la *unión* constante y la *inferencia* de la mente; dondequiera que los descubramos deberemos reconocer que existe necesidad. [30]»¹⁵ Ahora bien, nada es más evidente que la conjunción constante de acciones particulares con motivos particulares. Si todas las acciones no están unidas con sus motivos específicos, esta incertidumbre no es mayor que la que puede observarse cada día en las actuaciones de la materia, en las que por mor de la mixtura e incertidumbre de las causas, el efecto es a menudo variable e incierto. Treinta granos de opio matarán a cualquier hombre que no esté habituado a él; aunque, treinta granos de ruibarbo no siempre servirán para purgarle. Del mismo modo, el miedo a la muerte siempre hará que un hombre se

¹⁵ THN, SB 400/ FD 598-599.

aparte veinte pasos de su camino, aunque no siempre lo llevarán a cometer una mala acción.

Y como existe una conjunción constante entre las acciones de la voluntad y sus motivos, así la inferencia desde las unas a los otros resulta a menudo tan cierta como cualquier razonamiento referente a los cuerpos; además, existe una inferencia proporcionada a la constancia de la conjunción. En esto está basada nuestra confianza en los testigos, nuestro crédito ante la historia y, en realidad, todos los tipos de evidencia moral¹⁶[31] y casi toda la conducta de la vida. Nuestro autor pretende que este razonamiento coloca toda la controversia bajo una nueva luz al proporcionar una nueva definición de necesidad. En verdad, los más fanáticos defensores del libre albedrío deberán reconocer esta unión e inferencia en lo que se refiere a las acciones humanas. Sólo negarán que esto constituya el conjunto de la necesidad. Pero, entonces deberán mostrar que tenemos idea de una cosa distinta dentro de las acciones de la materia, lo que de acuerdo con el razonamiento precedente resulta imposible.

A través del conjunto de la obra se encuentran grandes pretensiones de haber realizado nuevos descubrimientos en filosofía; mas, si alguna cosa puede conceder al autor un título tan glorioso como el de inventor, es el uso que hace del principio de asociación de ideas, que recorre la mayor parte de su filosofía. Nuestra imaginación posee una gran autori-

¹⁶ «Morab» es usado aquí en el sentido específico del XVIII mediante el cual se distinguen las ciencias morales, probables y no susceptibles de una exactitud total en tanto que no estudian relaciones sometidas a necesidad, de aquellas que estudian comportamientos de objetos mucho más sometidos a la necesidad. Es, diríamos, un primer acercamiento al concepto de Ciencias Humanas.

dad sobre nuestras ideas, y no hay ideas que sean diferentes unas de otras, que no puedan ser separadas, unidas y compuestas con todas las variedades de la ficción. Pero, a pesar del imperio de la imaginación, existe un lazo o unión secreto entre ideas particulares que lleva a la mente a unir las con más frecuencia, y hace que la aparición de una anuncie a la otra. De ahí [32] surge lo que llamamos *apropos* del discurso; de ahí la conexión de un escrito; de ahí ese enlace o cadena de pensamientos que un hombre mantiene de modo natural incluso en la más deshilvanada de las ensoñaciones. Estos principios de asociación se reducen a tres, a saber: *semejanza*, un retrato nos hace pensar naturalmente en el hombre que representa; *contigüidad*, cuando se menciona *San Dennis* se sigue naturalmente la idea de París; *causalidad*, cuando pensamos en el hijo, somos propensos a dirigir nuestra atención hacia el padre. Será fácil considerar qué vastas consecuencias tendrán estos principios sobre la ciencia de la naturaleza humana, si tenemos en cuenta que en lo que respecta a la mente, estos son los únicos lazos que mantienen unidas las partes del universo, o nos conectan con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Porque, como sólo mediante el pensamiento operan las cosas sobre nuestras pasiones, y como esos principios son los únicos enlaces de nuestros pensamientos, son realmente *para nosotros* el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben en gran medida depender de ellos.

VII. GLOSARIO

Abstractas, Ideas: Mera generalización de ideas particulares a las que damos un nombre genérico y a las que atribuimos —erróneamente— una entidad separada. Hume sigue en este punto casi por completo los pasos de la crítica de Berkeley.

Asociación de Ideas: Principio que rige el funcionamiento de la imaginación. Las cualidades en que se basa dicha asociación son: semejanza, continuidad en tiempo o en espacio y relación causa-efecto. En la explicación humeana del origen y naturaleza de las ideas ocupa el mismo papel que la atracción o gravedad en Newton.

Causalidad (o relación causa-efecto): La relación más fuerte entre dos ideas. Una de las cualidades que hace que la imaginación establezca una asociación entre ideas. Su fortaleza es tal que la imaginación da un paso más allá y con la ayuda de la costumbre (v.) acaba considerándola una relación objetiva.

Costumbre: Principio de carácter psicológico que está en el origen de la extralimitación en la asociación de ideas. Elemento clave en la deconstrucción de los conceptos metafísicos, principalmente en lo que respecta al concepto de causalidad.

Criterio empirista de significado: Se basa en la prioridad de las impresiones sobre las ideas y remite el significado de toda

idea compleja al de una idea más simple y el de esta idea simple a una impresión correspondiente. Es el elemento fundamental en la crítica de los conceptos clave de la metafísica racionalista.

Empirismo: Posición filosófica global atribuible a Hume. Se caracteriza básicamente por el predominio de la experiencia como mecanismo de acceso al conocimiento y por su crítica de la metafísica racionalista, aunque en el caso de Hume se concede un importante papel también a la razón, en la medida en que recupera la importancia del razonamiento probable o inferencial.

Escepticismo: Posición filosófica global atribuida tradicionalmente a Hume. Éste propiamente es un crítico del escepticismo en sus vertientes más radicales como el pirronismo. Hume es un autor crítico del racionalismo y partidario de un claro probabilismo en el ámbito de la Ciencia del Hombre pero no es en sentido preciso irracionalista ni escéptico.

Ética (v. Filosofía moral):

Fantasia: Imaginación no regida por las leyes de asociación.

Filosofía moral: En su sentido genérico, y similar al actual, es sinónimo de Ética; en su sentido restringido, que es el usado en alguna ocasión por Hume y que no se ha conservado hoy en día, en la medida en que para Hume y sus contemporáneos «asuntos morales» son todos aquellos temas que no son objeto de las Ciencias naturales, filosofía moral sería otro nombre para esa Ciencia del Hombre de la que Hume habla, la cual abarcaría en general lo que es el estudio de todos los componentes no reducibles de modo directo a un componente puramente físico o biológico. de la naturaleza y acción humanas.

Hipótesis: Tiene un doble sentido en Hume, al igual que en Newton. Un primer sentido legítimo de intento de elucidación de la realidad necesitado de contrastación empírica y, un segundo sentido ilegítimo, de explicación cerrada de la realidad no contrastada ni contrastable. Este último sentido es el que, para Hume, se da en la Teología Natural y en la Metafísica que la intenta justificar.

Ideas: Percepciones más débiles que las impresiones; imágenes de éstas en el pensamiento y en el razonamiento. Hume distingue entre ideas simples y complejas, según sean o no analizables en ideas más simples, e ideas de la memoria y de la imaginación, cuya distinción obedece principalmente a la mayor o menor vivacidad en la presentación ante la mente.

Imaginación: La imaginación tiene en Hume un carácter bipolar: por una parte, al ser la facultad reguladora de la asociación y, dentro de ella, del conocimiento causal, constituye el origen de nuestro único y precario —aunque suficiente— acceso al mundo; pero, por otra, en tanto que «fantasía» es origen del error en la relación con ese problemático mundo.

Impresiones: Percepciones que se presentan ante la mente humana con la mayor fuerza y vivacidad. Hume distingue entre impresiones de sensación, que equivaldrían a lo que habitualmente denominamos como impresiones, e impresiones de reflexión, que nacen a partir de impresiones e ideas anteriores: estas últimas en la teoría de Hume son las pasiones. Dentro de las primeras, Hume a su vez distingue entre impresiones simples, que no son analizables en impresiones más simples, e impresiones complejas, que sí lo son.

Memoria: Facultad básica en la teoría del conocimiento de Hume y en su metafísica. Es una de las bases de nuestro

conocimiento del mundo, por cuanto facilita el establecimiento de relaciones entre estadios y eventos inconexos. Es la base del Yo.

Metafísica: Hume utiliza el término en sentido positivo para referirse a la crítica fundada de los principios y elementos del conocimiento, esto es, Hume considera que, por ejemplo, todo su estudio de los conceptos de impresiones e ideas, de las ideas abstractas y de la sustancia, forma parte de la metafísica en su sentido positivo. En sentido negativo, Hume utiliza el término «Metafísica» para referirse especialmente a la tradición racionalista de pensamiento, al menos en sus representantes menores y más alejados de la calidad filosófica que sin duda Hume reconoce a Descartes y Malebranche. En este último sentido, «Metafísica» designa a una Filosofía puramente especulativa e infundada, en especial debido a su alejamiento de la experiencia.

Naturaleza Humana, Ciencia de la: Objetivo final de la reforma filosófica emprendida por Hume. Sentido único del ejercicio filosófico.

Pasiones: Hay en su obra muchas definiciones de este concepto. Básicamente son los móviles de la conducta frente a la razón, que sería el mecanismo subordinado de obtención de los objetivos de las pasiones. Las pasiones y la razón no pueden enfrentarse ya que ésta es inerte.

Razón: Hay hasta siete conceptos diferentes de razón en la Filosofía de Hume. En síntesis es una facultad que se resuelve en sus dos operaciones básicas, el razonamiento demostrativo (acerca de relaciones de ideas) o analítico y el razonamiento probable o inferencial (acerca de cuestiones de hecho).

Racionalismo: Hume manifiesta una clara influencia de Descartes (reducción a elementos simples de la teoría del conoci-

miento), de Malebranche (concepto de voluntad) e incluso de Spinoza (Conatus), pero se aleja claramente de cualquier predominio de la Razón al hallarse al final de la Ilustración. Peter Gay ha venido a decir sobre este punto que Hume al final de la Ilustración volvió a la Razón sobre sí misma para acabar destronándola de su lugar privilegiado en la Filosofía

Relación: Para Hume el conocimiento no se refiere a objetos sino a relaciones, que pueden ser de dos tipos y generar dos tipos de conocimiento, a saber: relaciones entre ideas (conocimiento demostrativo) y relaciones entre hechos (conocimiento probable). Las relaciones son propiamente los objetos del conocimiento.

Sustancia: Supuesto ficticio requerido por la metafísica tradicional de carácter racionalista para pensar los objetos reales. En Hume se la diluye en los fenómenos a los que supuestamente soporta.

Voluntad: Instancia de carácter pasional que se pone en marcha cuando el sujeto percibe que mediante sus actos puede alcanzar un placer o evitar un dolor. Al igual que en el caso del Yo la voluntad no existe sino en sus operaciones y, por tanto, es eliminada por Hume en un primer momento como instancia metafísica para después ser recuperada como instancia pasional.

Yo: Es aplicable a este concepto lo que Hume sostiene tanto sobre la sustancia como sobre la voluntad. Por un lado, no es necesaria una sustancia elemental para pensar las propiedades fenoménicas del individuo humano y, por otra, se lo diluye en sus operaciones, principalmente en las pasionales. En Hume es sometido a un doble proceso de disolución racional y recuperación pasional.