

“Olvidarse de uno mismo”: filosofía y subjetividad en el *Tratado de la Naturaleza Humana* de David Hume



Leandro Guerrero*

Universidad de Buenos Aires

Resumen

El trabajo presenta un estudio detallado de la última sección del Libro 1 del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Resaltamos su lugar articulador dentro de dicha obra y elaboramos a partir de ella una serie de nociones distintivas en torno al carácter de lo que Hume denomina “falsa” y “verdadera” filosofía y el efecto que surten en el sujeto. Para ello, rastreamos entre intérpretes y dentro del *Tratado* los rasgos que parecen caracterizar y oponer a estos dos tipos de práctica. En discusión con aquellos comentaristas, argumentamos que el carácter específico de la práctica filosófica es la soledad, la cual, en determinadas circunstancias a indagar, amenaza con subvertir los principios mismos de la naturaleza humana provocando un abandono del mundo de la vida común. Los síntomas de esta soledad excesiva son la melancolía filosófica, la desesperación y la angustia, que motivan finalmente el abandono de esa filosofía y la adopción de otra forma de abordaje filosófico en conjunción con la reinserción en la corriente inevitable de nuestras ideas, creencias y prácticas cotidianas.

Palabras clave

naturaleza humana
filosofía “falsa”
soledad
melancolía
filosofía “verdadera”

Abstract

The paper presents a detailed study of the last section of Book 1 of *A Treatise of Human Nature*. We emphasize its articulating place within this work and elaborate upon it a number of distinctive notions surrounding the nature of what Hume calls “false” and “true” philosophy, and the effect that each has on the self. To do this, we track among commentators and within the *Treatise* traits that appear to characterize and oppose these two types of practice. Discussing against those commentators, we argue that the specific nature of philosophical practice is solitude, which, in certain circumstances we inquire, threatens to undermine the very principles of human nature causing a departure from the world of common life. Symptoms of excessive solitude are philosophical melancholy, despair and anguish, which eventually motivate the abandonment of that philosophy and the adoption of another form of philosophical approach in conjunction with the reinsertion into the inevitable stream of our ideas, beliefs and daily practices.

Key words

human nature
“false” philosophy
solitude
melancholy
“true” philosophy

* Licenciado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Área de Investigación: Filosofía Moderna.

I

En una carta escrita en el año 1734 a un médico cuya identidad, más allá de algunas conjeturas, es desconocida entre académicos y especialistas contemporáneos, David Hume relata la serie de acontecimientos que le llevaron a abandonar su precoz empresa filosófica en busca de lo que sería una actividad algo más “mundana”, por así decirlo, como lo era la actividad comercial en la ciudad inglesa de Bristol.¹ La carta, aunque no excesivamente larga, relata una suerte de breve biografía intelectual del joven Hume que, al parecer, es indispensable para que su interlocutor pueda comprender de forma cabal el principal objetivo de la misiva: consultar su opinión respecto de una serie de padecimientos clínicos que Hume (que por entonces contaba unos 23 años de edad) ha sufrido con cierta regularidad desde varios meses atrás. La carta representa un verdadero tesoro hermenéutico, pues nos permite saber de primera mano (es decir, del puño y letra del mismo David Hume) varias cuestiones que ayudan a precisar cronológicamente el inicio y el desenvolvimiento de su actividad intelectual.

1. Respecto de la carta en cuestión, me baso en la versión editada como apéndice en D.F. Norton & J. Taylor (2009).

Allí Hume relata que, a pesar de la carrera en derecho que inició por mandato familiar, su verdadera pasión era la literatura y la filosofía. Leía y estudiaba con gran ahínco prácticamente todos los autores clásicos, como así también los más célebres entre los modernos. Fue a los 18 años que, como él mismo dice, “pareció abrírseme una nueva escena de pensamiento” que con gran ardor lo arrojó a profundos y constantes estudios y lecturas, desvinculándolo de cualquier otra actividad o placer (Norton & Taylor, 2009: 516-520). No obstante, unos meses después, para septiembre de 1729, nos cuenta Hume, su ardor pareció apagarse y sus fuerzas, aminorar. En respuesta, dice, decidió “redoblar [su] aplicación”, esforzándose por remediar a fuerza de concentración y dedicación su decaimiento anímico. Al principio todo parecía ir bien, pero al cabo de unos nueve meses su salud comenzó a flaquear. Sus dedos se llenaron de ampollas y sufrió de ptialismo, una forma de hipersecreción salival. Alarmado, nos cuenta que consultó con su médico al respecto, a lo cual el médico se rio y le dijo que aquella era la “enfermedad de los letrados [*learned*]”. No obstante, Hume siguió su consejo, tomó los medicamentos que le prescribió, bebió una pinta inglesa de vino por día y realizó periódicos paseos a caballo. Todo esto durante siete meses.

Atestiguando en primera persona los inconvenientes que le había traído el estudio excesivo, Hume le cuenta al médico anónimo que decidió dedicarse solo de forma moderada al estudio y únicamente cuando sus espíritus animales y su ánimo estaban en su punto más alto, abandonándolo antes de que pudiera cansarse o sufrir alguna recaída y utilizando el resto de su tiempo libre de la mejor manera posible.

Justo cuando comenzaba a convencerse de que estaba ya mejorando, Hume cuenta que sufrió un repentino desorden digestivo acompañando de un voraz apetito, como nunca antes había tenido. A tal punto que en poco tiempo dejó de ser el menudo y escuálido joven que siempre fue para convertirse en el rollizo y robusto hombre que la tradición suele recordar al hablar de David Hume. Con el tiempo, también estos síntomas desaparecerían, pero no así el sobrepeso.

Durante los tres años siguientes, dice Hume, se dedicó a escribir borrador tras borrador con sus propias ideas, intentado dar forma a su filosofía. Pero su cuerpo y su mente se lo hacían difícil, interrumpiéndolo continuamente con molestias y fatigas, haciéndole imposible continuar un mismo tren de pensamiento por mucho tiempo e ininterrumpidamente. Se las arregló, de todos modos, para completar varios volúmenes de borradores. Empero, no quedaba conforme con ninguno de ellos. Poner sus ideas en palabras, ordenarlas, sistematizarlas y además imprimir cierta elegancia a su escritura, le resultaban una empresa “muy severa para sus espíritus [animales]” (Norton & Taylor, 2009: 520). Estaba realmente decepcionado.

Ahora bien, para alejarse o remediar esa melancolía que lo arrebató, dice, tenía que apelar al reconocimiento de la vanidad humana (Norton & Taylor, 2009: 521). Descubrió que había dos cosas muy malas que provocaban esta situación de incomodidad: el estudio y el ocio. Por lo cual, creyó que habría de contrarrestarlas con negocios y diversión. Por eso mismo, “resolví buscar una vida más activa” (Norton & Taylor, 2009: 521). Con todo, y llegados ya al presente (1734), resolvió dedicarse al comercio y, contando con alguna recomendación, Hume comenta que actualmente se encuentra en camino hacia Bristol, ciudad en la que desempeñará dicho trabajo, que lo mantendrá alejado por un tiempo de la solitaria actividad filosófica que hasta entonces ha llevado a cabo (Norton & Taylor, 2009: 517).

Hay una particularidad que es, en parte, lo que motiva este trabajo. Se trata de la forma en que tiene Hume de expresar este cambio hacia una forma más activa de vida, alejada de la filosofía y que, sin duda, trae fuertes reminiscencias con la que probablemente sea la sección más importante dentro de su obra filosófica más importante, el *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739-40).²

I am just hastening thither, with a Resolution to *forget myself*, & every that is past, to engage myself, as far as is possible, in that Course of Life, and to toss about the World, from the one pole to the other, till I leave this Distemper behind me. (Norton & Norton, 2009: 521- énfasis añadido).

¿Qué significa “olvidarse de uno mismo” y qué relación guarda dicho olvido con la filosofía? De alguna manera, esta es la pregunta que buscaremos responder, aun indirectamente.

Como se adelantó, en parte, este trabajo surgió a partir de la coincidencia entre este relato y uno posterior, que se encuentra en la primera obra publicada por Hume (aunque anónimamente): el *Tratado*. En la última sección del libro 1, titulada “Conclusión de este Libro”,³ Hume ofrece una narración curiosamente similar sobre las consecuencias nocivas que los excesos o abusos del filosofar pueden causar en la mente y el cuerpo. Y curiosamente también está escrito desde la perspectiva de la primera persona. No quiero sugerir, sin más, que se trate de un texto autobiográfico. Eso, en definitiva, aportaría poco a la exégesis de la filosofía humeana. Pero, indudablemente, hay algo respecto de la influencia de la filosofía sobre la subjetividad que puede aportar a la comprensión no solo de lo que Hume entiende por filosofía, sino aun de lo que esta es capaz de hacer al sujeto que la practica. Se ha hecho notar en varios trabajos actuales la importancia de la dimensión pasional en la formación de la subjetividad, al mismo tiempo que se ha mostrado el carácter complejo, cambiante y muchas veces volátil de las pasiones.⁴ Luego, al afectar emotivamente, pasionalmente, al sujeto, la filosofía puede realmente *cambiar* al sujeto que la practica, reformarlo. Sin embargo, cabe preguntarse si para bien o para mal. Según la forma en que practiquemos la filosofía, podremos ser causantes de enormes desequilibrios que atentan contra la estabilidad misma de nuestra naturaleza o, viceversa, podremos poner un fin (al menos temporal) a dichos desequilibrios.

Pero, como se dijo, la coincidencia entre el *Tratado* y una carta privada de Hume únicamente *en parte* motivan este trabajo. Aunque sin duda sea curioso o sugerente o incluso una herramienta de peso respecto de cómo interpretar “Conclusión de este Libro”, la “otra parte” que “en parte” interesa a este trabajo es el propósito de ofrecer un estudio autónomo de dicha sección, resaltando el punto clave que ocupa dentro del *Tratado* y que la hace casi con seguridad el conjunto de páginas más significativo y fundamental del *Tratado* e incluso de toda la filosofía de Hume. Quizás por eso, este sea el tema primordial o más importante que motiva este trabajo.

2. Las referencias al *Tratado* se abrevian T seguido de número de libro, parte, sección y párrafo. En caso de cita, se añadirá número de página de la clásica edición Selby-Bigge. Para el resto de la bibliografía secundaria, citamos o referimos utilizando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y, separado por dos puntos, o bien el número de páginas, o bien el número de capítulos.

3. La sección final del Libro 3 (T.3.3.7) también lleva el título “Conclusión de este Libro”, sin embargo, al hacer referencia a dicho título, dentro del contexto de este trabajo, únicamente nos estaremos refiriendo a T1.4.7.

4. Véase Baier (1991:129-151), Pitson (2002:81-159), McIntyre (2009).

La importancia decisiva de T1.4.7 ya ha sido señalada y defendida, en algunos casos de forma muy contundente, por varios de los principales intérpretes contemporáneos de Hume. Entre sus párrafos se tejen, muy cuidadosamente, las distinciones que distancian la “verdadera filosofía” de la “filosofía falsa”, adulterada o extravagante. Y esta diferencia es clave para entender muchas de las cosas que, durante décadas, han sido tema de discusión entre especialistas. Entre ellas, por ejemplo, cómo entender el optimismo inicial de Hume en la “Introducción” al *Tratado* en relación con su desesperada metáfora de peligro de naufragio con la que comienza la “Conclusión”, unas 270 páginas después. Y, de forma más general, si no estamos equivocados, allí también está la clave para entender el rol del escepticismo dentro de su filosofía y su relación peculiar con el denominado “naturalismo humeano”.⁵

5. Cabe señalar que, a diferencia de lo que sucede con el concepto de *escepticismo*, muy trabajado por Hume en varias de sus obras, Hume no utiliza nunca el término ni discute nunca expresamente ninguna noción de *naturalismo*, sino que se trata de una caracterización que es comúnmente empleada por sus comentaristas.

Sin duda, se trata de algunas de las cuestiones más espinosas y difíciles de resolver dentro de la interpretación de la filosofía de Hume. No pretenderemos decidir las terminantemente en este trabajo, que por su brevedad (en relación a la profundidad del tema) e intereses (acotados, en relación a la enorme variedad de aristas que se desprenden a partir de él y que encuentran su reflejo a lo largo de innumerables pasajes del *Tratado*, tanto antes como después de T1.4.7), será mucho menos ambicioso. El objetivo es, por el contrario, (a) ofrecer una lectura detenida de la sección en cuestión de manera tal de poder discutir las ideas propuestas por algunos intérpretes y (b) vislumbrar de forma preliminar algunas características que permitan distinguir la filosofía “precisa” de la “extravagante”, sin olvidar aquellas cosas que mantengan en común (de haberlas).

En primer lugar, recopilamos brevemente algunas de las lecturas más interesantes, enriquecedoras o sugerentes de esta sección entre las que han sido propuestas por los comentaristas recientes. En segundo lugar, reconstruiremos en detalle la estructura y el contenido de T1.4.7, para luego defender la tesis según la cual se trata de un punto clave y fundamental, del cual dependen la consistencia y la relevancia del proyecto filosófico humeano. Aunque el texto principal que utilizaremos será la misma sección en discusión, para sostener su carácter articulador tendremos oportunidad de rastrear algunos pasajes menores en secciones anteriores de T1, como así también en T2 y T3, cubriendo, aunque sin duda de forma general, la totalidad de la obra. Para concluir, recapitularemos algunas de nuestras conclusiones más importantes y las pondremos en discusión con las opiniones de los intérpretes que tuvimos oportunidad de desarrollar.

II

El lugar estratégico que ocupa el texto de T1.4.7 dentro del *Tratado* ha sido destacado y defendido por más de un intérprete. Adicionalmente, muchos de ellos han intentado mostrar hasta qué punto esta sección es una bisagra dentro del texto, llamando la atención sobre los vínculos que se tienden entre ella y las restantes partes del texto. Como en ninguna otra sección del *Tratado*, puede decirse que hay un antes y un después de T1.4.7, pero a la misma vez, es esta sección la que provee de una unidad (narrativa pero también, en un sentido más estricto, sistemática y filosófica) a la totalidad del texto. Lo que Hume dice allí puede ser utilizado para reconsiderar lo ya dicho o para tender vínculos con lo que todavía queda por decir. Por ende, puede ya entreverse que la forma en que se lea esta sección, si luego se es coherente, impactará inevitable y directamente en la forma en que se lea el resto de la obra. Si uno se inclina por una lectura escéptica, no podrá estimar el resto del *Tratado* de la misma manera que si, en cambio, se ha optado por una lectura naturalista. Sin embargo, hay que ser un poco más específicos aún, pues hoy en día existen variadas lecturas muy divergentes tanto dentro de la tradición de intérpretes naturalistas como entre la de intérpretes escépticos.⁶

6. Al respecto, véase Garrett (2006:152) para un esquema orientador respecto de las diversas interpretaciones. Cf. también Garrett (1997:206).

En esta oportunidad, reparamos en las propuestas de tres reconocidos intérpretes de la obra de Hume: A.C. Baier, D. Garrett y D.W. Livingston. De los primeros dos, nos limitaremos a tomar dos trabajos relativamente breves. El de Baier (1991: 1-27) es el primer capítulo de su libro *A Progress of Sentiment*. La importancia que se le da al texto queda clara desde el momento en que se muestra como la puerta de acceso a la filosofía de Hume. Por allí hay que comenzar. Baier propone leer "Conclusión de este Libro" como una dramatización propuesta por Hume en primera persona con la intención de que sea imitada por su lector. Esta dramatización no tiene por objeto derivar en conclusiones escépticas, sino transitar una serie de estadios hacia la liberación de la tiranía de la excesiva teorización. Esta liberación quedaría sellada en el ánimo despreocupado (*careless*) y tranquilo. Baier sostiene que este cambio que Hume dramatiza estaría compuesto por una serie de movimientos dialécticos entre las ilusiones de nuestras creencias y las contradicciones manifiestas en las que incurre nuestro entendimiento cuando se encuentra desvinculado de todo otro ámbito o facultad humanas (nuestra memoria, sentidos, pasiones, convenciones y prácticas sociales diarias). El carácter paradójico de estos movimientos dialécticos llega a un punto de máxima expresión en la melancolía, la desesperación y el delirio, que únicamente pueden ser subvertidos por la naturaleza misma, que nos obliga a actuar y a tomar decisiones aunque, en sentido estricto, nuestra razón no haya podido disipar las incertidumbres que la acechan a cada recodo. Lo que sucede allí, sostiene Baier, no es una mera distracción producto de alguna impresión vivaz, sino que la naturaleza *reemplaza* a la razón. Este reemplazo opera una verdadera conversión, que nos abre hacia la dimensión pasional, emotiva y sentimental de nuestra naturaleza, al punto que, ulteriormente, al *retornar* a nuestra empresa filosófica, ya no estaríamos repitiendo la misma fútil obsesión intelectual que caracteriza a la impronta racionalista de las secciones anteriores, sino que se trataría más bien de consentir nuestras propias inclinaciones: curiosidad, ambición y ensueños que no podemos evitar tener. El filósofo adquiriría, pues, una forma más acabada de autoconocimiento: sabe que su filosofía tiene origen en la posibilidad de complacer los propios sentimientos y pasiones.

Garrett (2006), en cambio, desestima un poco la idea de la dramatización y hace mucho más hincapié en la tensión cuidadosamente trabajada por Hume entre su "escepticismo" y su "naturalismo". Divide el texto en tres partes. La primera estaría dedicada a las fuentes de perplejidad y duda. Garrett entiende que Hume ofrece cinco argumentos para mostrar esta perplejidad y facilidad para caer en el error que son comunes a la naturaleza humana: que todas nuestras facultades se reducen a la imaginación o vivacidad de nuestras ideas, que los efectos de este principio de la imaginación (razonamiento causal y creencia en la existencia continua y distinta de los objetos) entran en conflicto, que la noción de conexión necesaria que tanto buscamos es una ilusión producto de nuestra mente e inexistente en los objetos externos, que la tendencia natural de la razón al reflexionar sobre sí misma es la autodestrucción y, en quinto lugar, el "dilema" resultante: o hemos de conformarnos con una razón falsa (que sabemos falsa) o, si somos estrictos respecto de su falsedad, desestimarla y quedarnos sin razón de ningún tipo.

La segunda parte, cree Garrett, podría ubicarse en los párrafos que están dedicados a brindar una descripción narrativa de una sucesión de estados mentales: a partir de (a) melancolía y delirio, pasamos a (b) una actitud indolente y tranquila que, a fuerza de mantener un vivaz recuerdo de lo desagradable del estadio anterior, rechaza toda disposición filosófica; pero luego, al apegarnos al curso natural de nuestros sentimientos, sentimos renacer (c) la curiosidad y la ambición, dos pasiones fuertes que no inclinan nuevamente a la actividad filosófica.

La parte final del texto, entiende Garrett, estaría dedicada a discutir el rol apropiado que ha de adoptar el escepticismo dentro de la investigación filosófica. Allí es donde Hume advierte que el modo adecuado de proceder en filosofía es "sobre principios

escépticos”, es decir, bajo conciencia de las múltiples desventajas y debilidades de la cognición humana que han sido descubiertas a lo largo de las secciones anteriores. En consecuencia, sostiene Garrett (en sentido general, coincidiendo tanto con Baier como con Livingston), cuando Hume refiere al “verdadero sistema de filosofía” hemos de entender, pues, un sistema “satisfactorio para la mente humana”, es decir, consistente con nuestras facultades y sus límites.

Ambos textos tienen en común que se dedican a un estudio pormenorizado de T1.4.7, con eventuales pero reducidas menciones a otras partes del texto.⁷ En cambio, lo que llama la atención de la tercera propuesta que analizaremos, defendida por Livingston en sus dos importantes libros sobre la filosofía de Hume (Livingston 1984 y 1998) es la forma en que se busca explícitamente tender lazos más amplios entre estas consideraciones fundamentales y el resto de sus opiniones filosóficas, tanto dentro como fuera del *Tratado*, como así también el resto de su obra (histórica, económica, política).⁸ Entre ambos libros de Livingston hay casi quince años de diferencia y es tan ilustrativo reparar en sus similitudes y continuidades como lo es reparar en sus diferencias y presuntas enmiendas o correcciones.

El interés primordial de Livingston en ambas obras es desentrañar el significado de la práctica filosófica según Hume y su vínculo con la idea de vivir una vida “verdaderamente” filosófica. Para ello, Livingston parte de la distinción humeana, recurrente en más de una ocasión, entre la “verdadera” filosofía y la “falsa”.⁹ Sin duda, lo que realmente importa es entender qué es la “verdadera” filosofía, pero ello únicamente lo podemos hacer sobre el fondo de lo que es la “falsa”. Esta búsqueda de la verdadera filosofía, pues, como sucede en el caso de Baier, debe llevarse a cabo de dialécticamente a través de los varios niveles de incomprensión e incoherencia propios de nuestra comprensión vulgar, de una aproximación filosófica falsa o adulterada y de la que será la verdadera filosofía.

El falso filósofo, argumenta Livingston, se cree completamente emancipado de la vida común (o “sistema vulgar de creencias”), repleta de errores, oscuridades e ilusiones. A partir de esta emancipación, busca reemplazar totalmente este sistema vulgar (basado en las ilusiones y errores transmitidos en la experiencia, el hábito y la tradición) con una alternativa que, presuntamente, sería la única que posee la garantía de realidad y racionalidad. La falsa filosofía, entonces, en la versión que Livingston ofrece en su libro de 1984, opera con dos principios: el de autonomía y el de la explicación última. Según la primera, la filosofía es una actividad autónoma respecto de cualquier otra dimensión o actividad propiamente humana y según la segunda, las respuestas que busca la filosofía siempre son respecto de la esencia o naturaleza última de las cosas, mientras que todo aquello que es ajeno a ella es mera apariencia, engaño e ilusión. Ambos principios propician una absoluta alienación de la vida común, lo cual deriva en la melancolía filosófica, una situación desagradable y desesperante.

Sin embargo, quien llega a tomar conciencia de los errores de esta forma falsa de filosofía, adquiere la idea de que el mundo de la vida común es interno tanto a nuestra forma vulgar de pensar como a nuestra forma filosófica. Por ende, una filosofía genuina no puede emanciparse o alienarse de ese marco de inteligibilidad que le otorga la práctica diaria en el mundo de la vida común. De lo contrario o bien será inconsistente (pues pregona una separación radical cuando, en realidad, subrepticamente se mantienen sus nociones) o vacía e ininteligible (pues, aun consistente, carecerá de cualquier contenido específico inteligible para la mente humana).

La verdadera filosofía, según Livingston, descubriría el carácter trascendental del mundo de la vida común. Trascendental porque es, *a priori*, condición de posibilidad de cualquier actividad humana, incluso de la filosofía. Por ende, el verdadero filósofo desestima el principio de autonomía, pues ya reconoce al menos otra dimensión que es anterior y

7. Una notable coincidencia es que ambos traen a colación la difícil e importante relación entre esta conclusión y la “Introducción” del *Tratado*. Cf. Baier (1991:25) y Garrett (2006:151).

8. No nos ocuparemos de estas cuestiones ni de su vínculo estrecho con la noción humeana de filosofía. Livingston hace comentarios generales sobre el tema al inicio de sus respectivas obras, por lo cual serán estas partes en las que nos detendremos especialmente: Livingston (1984: 9-33) y (1998:3-52).

9. A veces Hume varía levemente el vocabulario: con respecto a los adjetivos, en ocasiones utiliza “precisa” (*just*) o “extravagante” y con respecto a los sustantivos en la primera *Investigación* (sección 1) utiliza “metafísica” en lugar de “filosofía”.

determinante respecto de la filosófica: la vida común. Ello, sin embargo, no implicaría sostener que la filosofía esté obligada a adoptar y aceptar todo principio, costumbre o prejuicio que pulule en la vida común. Hemos dicho que, en parte, está plagado de errores e ilusiones. El principio de la explicación última seguiría en pie según Livingston, no es modificado, por ende el filósofo continúa existiendo, de alguna forma, dentro y al mismo tiempo fuera de este mundo de la vida común, en busca de explicaciones que permitan corregirlo, metodizarlo o sistematizarlo. Es decir, puede cuestionar *algunas cosas* del orden común, pero no la *totalidad* de dicho orden, sin caer en absurdos y extravíos propios de la falsa filosofía. Rechazar la *totalidad* del orden común es abandonarlo, pero eso es precisamente lo que Hume dice que es imposible y lo que constituye a dicho orden como una condición trascendental del empleo de cualquiera de nuestras facultades.

Llegar a una autocomprensión (del hombre por el hombre mismo pero también de la filosofía por la filosofía misma) y reconocer los propios límites que condicionan y determinan la forma en que operamos con nuestras facultades en el mundo en que habitamos sería precisamente la gran utilidad del pirronismo. El escepticismo humeano (o postpirronismo, en palabras de Livingston) sería constitutivo de la verdadera filosofía y no meramente una etapa a ser superada por ella.

En su análisis posterior, en una obra de 1998, Livingston, en términos generales, mantiene una opinión muy similar, pero con algunas modificaciones en puntos centrales que permiten advertir cierto viraje en sus antiguas opiniones. Probablemente la ausencia más notoria sea la dimensión trascendental. De esa forma, Livingston parece reconocer que su propuesta bien puede sostenerse sin que implique ninguna instancia trascendental o *a priori* para el mundo de la vida común. Por ende, tal supuesto se vuelve prescindible y con ello parece adquirir mayor valor la dimensión pragmática, que había sido explícitamente descartada en la versión anterior (Livingston 1984: 24). En lo que concierne a este trabajo, la eliminación de instancias trascendentales, de cualquier tipo, es siempre un paso en la dirección correcta para entender la filosofía de Hume, más aun si ello implica hacer un mayor hincapié en la inversión que Hume lleva a cabo con la tradicional dupla teoría-praxis.¹⁰

10. Al respecto véase Deleuze (1977).

Se interesa especialmente en las que denomina pasiones "de segundo orden" o filosóficas, es decir, en analizar el tipo de actitudes y caracteres que corresponden tanto al filósofo falso o supersticioso como al verdadera filósofo o razonador cabal. El falso filósofo sería el filósofo heroico, arguye Livingston, ya que sería quien busca emanciparse absolutamente del mundo de ilusiones que lo rodea de forma tal de encontrar un punto arquimédico desde el cual cambiarlo radicalmente. Distingue tres tipos genéricos de filósofos heroicos: el asceta, dominado por el desprecio filosófico (*philosophical contempt*), el revolucionario, dominado por el resentimiento filosófico (*philosophical resentment*) y el culpable, dominado por la soledad filosófica (*philosophical loneliness*). Las pasiones filosóficas que surgen de la verdadera filosofía, en cambio, serían seis: humildad (*humility*), piedad (*piety*), insensatez (*folly*), elocuencia (*eloquence*), grandeza de alma (*greatness of mind*) y benevolencia extendida (*extensive benevolence*). (Livingston 1998: 26, 36).

Por otro lado, el autor decide incorporar un principio adicional como constituyente de la actividad filosófica: el principio de dominio. Según este, como la filosofía es absolutamente autónoma y sus respuestas son últimas (mientan la esencia de las cosas), la opinión del filósofo debe prevalecer sobre cualquier otra. De aquí se sigue que, en filosofía, los sistemas distintos son contrarios y opuestos entre sí.

También incorporó una distinción adicional: cuando el verdadero filósofo elimina el principio de autonomía, lo que hace en realidad es remplazarlo por otro principio: el de la autonomía de la costumbre (*custom*). La costumbre y las prácticas, nociones

y juicios que derivamos a partir de ella, serán ahora quienes tengan la última palabra por sobre la filosofía. Por ende, quedaría eliminado el principio de dominio (al menos en su forma extremista), pero se mantiene de la misma opinión respecto del principio de la explicación última: hacer filosofía *es* buscar explicaciones últimas, no podemos abandonar nunca esa meta. Sería, en definitiva, algo en común a la filosofía (falsa o verdadera) y aquello que nos hará distanciarnos de nuestra indolencia en el mundo de la vida común y nos inclinará nuevamente hacia la actitud filosófica, en busca de respuestas últimas que permitan comprender mejor el mundo en el cual habitamos, de forma tal que podamos aplicar cambios sobre él y sobre nosotros mismos, en aras de favorecer el progreso en cada ámbito de injerencia humana.

III

Si algo podemos colegir a partir de los comentarios que hemos revisado, amén de las innumerables diferencias de importancia entre ellos, es que el texto de “Conclusión de este Libro” es muy complejo y amerita una lectura detenida para determinar sus implicancias. Esto, de todos modos, no es sorprendente, pues el *Tratado* en su *totalidad* es una obra altamente compleja; sin embargo, en este caso en particular, esta indicación es muy especial pues nos referimos a la parte del *Tratado* que literalmente gira reflexivamente sobre sí misma y proporciona información clave sobre la actividad filosófica, sus causas y sus efectos en el sujeto. Por ende, es menester ser extremadamente cuidadosos en la manera en que estructuremos toda la sección, pues podrían ocasionarse distorsiones inesperadas.

A diferencia de Garrett (2006) o Baier (1991), que dividen el texto en tres partes bien diferenciadas,¹¹ a continuación procederemos a dividir T1.4.7 en cinco partes. Tres de ellas, como resultará evidente, son muy similares a las que ellos divisan, pero adicionalmente incorporo una distinción especial, aislando respectivamente los primeros dos párrafos del texto y remarcando su peculiaridad.

11. En parte, como vimos, por motivos distintos. En el caso de Baier, resulta clave para sostener su propuesta dialéctica de un giro hacia la dimensión sentimental de la naturaleza humana a través de una serie de estadios sucesivos (Baier contabiliza al menos diez giros). Garrett, en cambio, muestra un interés menor en estos estadios mentales y en la transición entre ellos, reduciéndolos únicamente a tres estadios, para hacer mayor hincapié en el lugar central que ocupa el escepticismo, especialmente en la parte final de la sección. El tema del escepticismo es levemente relegado por Baier, quien lo considera un ingrediente propio de la dramatización que propone Hume pero no una postura sincera por parte suya. Cf. Baier (1991:17-18, 23) y Garrett (2006:158)

a) T1.4.7.1: El primer párrafo del texto es clave por la forma en que Hume caracteriza lo que ha hecho hasta entonces, lo que falta por hacer, el hecho de que hay algunos inconvenientes que amenazan con arruinar toda (su) empresa filosófica y, por último, un adelanto de los efectos que dicha situación provoca en su subjetividad. Insistiremos en estos puntos para que queden claros desde un principio.

- » Se hace referencia a la filosofía dos veces dentro del párrafo y en ambas ocasiones Hume se cuida de utilizar casi las mismas palabras: por delante, se encuentran las “inmensas profundidades de la filosofía” (*immense depths of philosophy*). Luego, al instalar la metáfora marina (del peligro de naufragio en su desvencijado bote), se refiere a la filosofía como un “océano sin límites” (*boundless ocean*) que se extiende a la “inmensidad” (*immensity*).
- » Antes de emprender ese viaje, repasa algunos de los corolarios del anterior viaje, el que lo ha traído hasta este punto: allí es que reconoce los inconvenientes que se le presentan, bajo la forma de recuerdos, recuerdos de errores pasados, de paradojas y perplejidades. Pero también la condición general de debilidad y desorden de sus facultades lo hacen dudar del futuro de su proyecto. Finalmente, llega al borde de la desesperación al reparar en la imposibilidad de corregir o enmendar sus facultades.
- » Como adelantemos recién, el efecto que estas consideraciones tienen en su ánimo es devastador: el peligro y la amenaza de rotundo fracaso lo hunden en la melancolía (*melancholy*) y en la desesperación (*despair*). Es importante remarcar estas pasiones, pues las volveremos a encontrar más adelante en este trabajo. Pero por ahora, será más conveniente reparar en que este tipo de pasiones

tristes, la melancolía y la desesperación, gustan de retroalimentarse, por así decir, por lo cual no podrá evitar, en lo que sigue, alimentar esa desesperación, es decir, comenzar un repaso en exhaustivo detalle precisamente por este listado de inconvenientes que lo mantienen hundido en tan desagradable estado.

Aquí es preciso marcar una diferencia entre, por un lado, las debilidades o flaquezas conformes a su propia actividad y sistema filosóficos y, por otro lado, aquellas otras comunes a la naturaleza humana de forma más general. Lo primero, es tratado por Hume en el otro párrafo importante que aislamos, el párrafo segundo. Lo segundo, de forma más extendida, ocupa los párrafos tres a siete inclusive.

b) T1.4.7.2: todo el párrafo está dedicado a ahondar en la noción de soledad (*solitude*), que, según creemos, resultará de importancia para desentrañar la noción de filosofía. Pero, más específicamente, se hace referencia al tipo de soledad que *su propia filosofía* le ha deparado. Hay dos instancias de esta extrema soledad. En primer lugar, es incapaz de unirse a la sociedad, el resto de los hombres lo expulsa de la vida común debido a su carácter monstruoso y deforme, producto de sus abstrusas reflexiones. La soledad filosófica conlleva el abandono del mundo. Pero luego, en segundo lugar, el filósofo intenta recuperarse de esa soledad y formar, con otros como él, una compañía *apartada* del vulgar comercio entre los hombres. Sin embargo, llevar hasta sus últimas consecuencias sus razonamientos le ha granjeado la enemistad con todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y teólogos, que se rehúsan a escucharlo. Más adelante regresaremos sobre estas indicaciones de Hume para mostrar en qué medida resulta un párrafo que amerita atención, pero por ahora basta tener en cuenta que la miserable situación en que le ha dejado su filosofía (la soledad absoluta) pareciera ser un severo síntoma que podría evidenciar una falla de importancia en sus facultades o en sus principios.

c) T1.4.7.3-7. Pero continuando con la tercera subdivisión de esta sección, a continuación Hume deja de lado el tema de la soledad para recorrer, entre los errores y perplejidades que provocan su desesperación y melancolía filosóficas, aquellos comunes a la naturaleza humana en general. Cada una de estos inconvenientes tiene su comentario en los párrafos tres, cuatro y cinco. En los párrafos seis y siete tiene lugar un elaborado argumento dilemático, de difícil catalogación. En principio, podría sumarse como *uno* más entre los inconvenientes que provocan depresión y pesadumbre. Pero algunos intérpretes (como hemos visto en el caso de Garrett) encuentran *otro* argumento distinto, contenido dentro del dilema. La distinción no representa ninguna modificación para los objetivos de este trabajo.

La primera fuente de perplejidad y error podría caracterizarse como la *falta de criterio*. No hay criterio alguno que nos permita determinar cuando hemos de inclinarnos por una opción en desmedro de otra, sino únicamente una fuerte propensión de la imaginación, en última instancia sustentada en la experiencia y el hábito. Más aún, incluso las facultades de la memoria, los sentidos y el entendimiento, sostiene Hume, al sustentarse en sus operaciones sobre la vivacidad que presentan algunas de nuestras ideas, dependen todas ellas de la imaginación. Luego, las operaciones de todas las facultades del hombre están sustentadas en circunstancias ajenas al individuo, i.e. la contingente vivacidad que presentan algunas de nuestras ideas y que las diferencian de las restantes.

La segunda fuente de perplejidad deriva del hecho de que incluso al guiarnos por los principios inevitables de la imaginación se generan paradojas y conflictos internos entre nuestras facultades. Hay dos efectos de enorme importancia que el hábito tiene sobre la mente: el razonamiento causal y la creencia en la existencia continua y distinta de los objetos externos. Ahora bien, como Hume ha mostrado en "Sobre el escepticismo

con respecto a los sentidos" (cf. T1.4.2), hay ciertas circunstancias en las que aplicar las reglas del razonamiento causal sobre nuestras percepciones demuestra la falsedad y la ilusión de nuestra creencia en un mundo externo. Luego los mismos principios que nos inclinan sin remedio a formar la creencia en un mundo externo, por momentos también nos inclinan a rechazarla por falsa. La inconsistencia, pues, es contundente.

En tercer lugar, el hecho mismo de que nos engañemos pensando que la conexión necesaria entre una causa y su efecto se debe a un poder o energía que subyace a aquella, cuando en realidad dicha opinión es meramente producto de la proyección por parte de la imaginación de sus propias inclinaciones e ilusiones sobre los objetos extensos es otra fuente importante de duda: ¿Pues cómo podríamos confiar en nuestras facultades si nos engañan en situaciones tan presuntamente triviales?

Por último, diremos algo breve sobre el argumento dilemático de los párrafos 6 y 7. El argumento surge a partir de una pregunta normativa: ¿Hasta qué punto debemos asentir a estas ilusiones de la imaginación? La respuesta es compleja, pero la intención es marcar que, sea cual sea la opción que adoptemos, los pronósticos son poco esperanzadores. Hume distingue dos alternativas: o bien asentimos a *todas* las ilusiones de nuestra imaginación, o bien rechazamos las ilusiones de la fantasía y adoptamos únicamente las propensiones más generales y establecidas de ella (aquellos que denominados entendimiento). La primera alternativa queda rápidamente descartada por una decisión teórica de Hume: entregarse sin más a todos los vuelos de la imaginación es lo que generalmente hacen filósofos y supersticiosos. Hume no pretende engrosar la lista de quienes son presos de la absoluta credulidad. Pero es en la segunda alternativa (única restante) que se produce la paradoja, el "peligroso dilema" de "consecuencias fatales": porque al adoptar únicamente lo que denominados entendimiento (principios más generales y estables de la imaginación) sin ningún otro tipo de apoyo, descubrimos que al operar aislado e independientemente de toda otra facultad, el entendimiento se autodestruye (cf. T1.4.1).

Ante esta conclusión poco alentadora, Hume cree que únicamente queda una alternativa: tomar la firme decisión de no llevar a cabo ningún otro razonamiento filosófico abstruso y elaborado, pues solo sirven para socavar las bases de nuestras facultades mentales. De esta forma, o bien adoptamos únicamente los razonamientos autodestructivos de nuestro entendimiento cuando opera de forma aislada, o bien establecemos como máxima que no llevaremos más a cabo ese tipo de razonamientos a causa, precisamente, de su carácter autodestructivo. La primera opción nos deja sin ninguna razón, pues la certeza de nuestros razonamientos ha sido reducida a la nada. Pero la segunda opción tampoco nos ofrece una respuesta consistente: utilizar razonamientos filosóficos abstrusos (incluso metafísicos) para llegar a la conclusión de que, como máxima, debemos abstenernos de realizar ese tipo de argumentos es un evidente paradoja, pues en el mismo momento en que hemos arribado a esa máxima, hemos faltado a ella, pues juzgamos su adecuación haciendo uso del tipo de razonamientos que la máxima prohíbe. Esto, pues, es una falsa razón, es decir, inconsistente, pues se contradice a sí misma al establecer una regla quebrándola. El dilema está completo: la elección se reduce a una falsa razón o a ninguna en absoluto. La paradoja, la perplejidad y la situación de desamparo sumergen a Hume en una sombría desesperanza e incertidumbre sobre el destino de su travesía filosófica.

d) T1.4.7.8-13. Aquí ubicamos el comienzo de la cuarta subdivisión de la sección. El primero de los párrafos (T1.4.7.8) nos sitúa nuevamente en el contexto de las primeras líneas con las que comenzáramos. Como si Hume dijera: "Hemos recorrido las causas de mi melancolía y desesperación, ahora retomemos y continuemos". Y efectivamente eso es lo que hace. Entre los párrafos 8 y 13, Hume continúa describiendo sus estados anímicos a medida que sus reflexiones sobre su filosofía progresan.

Todas estas "imperfecciones de la razón humana" han surtido un efecto muy profundo en él, tanto mental o anímicamente como incluso corporalmente. Hume dice que estas cuestiones "han calentado su cerebro", es decir, le han traído consecuencias nocivas en su salud mental tanto como física (es decir, no solo tristeza, desazón, incertidumbre o congoja, sino también fatiga, cansancio). Se siente "en la condición más deplorable que pueda imaginarse", sumido en la "más profunda oscuridad", "privado del uso de cada miembro y facultad". Estar exhausto, agotado, alicaído, triste, esta mezcla de situaciones anímicas y físicas provocan decaimiento del poder de concentración, incapacidad de atender durante mucho tiempo a largos y fríos razonamientos, descuido.

Estas circunstancias permiten y facilitan el giro efectuado en el siguiente párrafo (T1.4.7.9): la razón se ha mostrado incapaz de liberarlo de esta situación desagradable, pero al estar tan debilitada nuestra razón, nos vemos menos propensos a inclinarnos por ella y allí es cuando otro conjunto de motivaciones adquieren mayor vigor en nuestra mente. Es la "naturaleza misma" quien finalmente nos "cura de esta melancolía y delirio filosóficos" en el que estábamos empantanados. Es revelador el recurso que utiliza Hume para referirse a este salvataje naturalista.

I dine, I play a game of backgammon, I converse, and merry with my friends; and when after three or four hours' amusement, I wou'd return to these speculations, they appear so cold, and strain'd, and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them anymore. (T1.4.7.9 SB 269)

Por un lado, reparemos en las actividades: cenar, jugar al backgammon, conversar y divertirse con amigos. En conjunto suponen la reincorporación de nuestra persona (en carne y hueso, con un cuerpo) al mundo de la vida común en sociedad. Cenar y conversar suponen al cuerpo propio, mientras que el juego de mesa requiere la presencia de otros sujetos que interactúen con nosotros. Por último, que podamos incluso especificar dentro del grupo social, un subconjunto al que denominamos nuestros "amigos", nos habla a las claras de la capacidad de estrechar lazos sociales y de poder desarrollar cierta relación de reciprocidad con el otro. El advenimiento de la naturaleza, de la vida común que nos socorre del naufragio filosófico, no es otra cosa que la suspensión de la soledad. No estamos en condiciones de continuar haciendo filosofía, por ende, insensiblemente, nos despojamos de aquellas *deformidades* que provocaban el alejamiento y la repulsión del resto de los hombres. La solución a los problemas que traía aparejada la filosofía, llegó, casi por casualidad, al dejar de hacer filosofía.

Pero, por otro lado, esta interrupción no fue un acto de nuestra voluntad o una decisión racional del sujeto reflexivo, sino que fue producto de una situación emocional. Hume dice no poder encontrar "en su corazón" motivos para entrar en esas cuestiones. Al hablar de motivaciones, como tendrá oportunidad de decir más adelante (T2.3.1-3), se trata en todo caso de cuestiones emotivas, pasionales (ámbito que la tradición solía atribuir etiológicamente al corazón). A medida que los razonamientos son más abstrusos y lejanos, las ideas que los componen se hacen más difusas y la pérdida de vivacidad afecta no solo a la forma en que los concebimos sino a la forma en que influyen en nosotros y en nuestro ánimo. Menos vivacidad implica una menor influencia, lo que explica el decaimiento de nuestro interés.

We save ourselves from this total scepticism only by means of that singular and seemingly trivial property of the fancy, by which we enter with difficulty into remote views of things, and are not able to accompany them with so sensible an impression, as we do those, which are more easy and natural. (T1.4.7.7. SB 267-268)

Esta situación resulta igualmente propicia para la cura de nuestra melancolía filosófica, para poner un fin a la tormentosa soledad que nos angustiaba. Las nuevas y vigorosas

pasiones que nos asaltan, junto con nuestros espíritus animales (T1.4.7.10 SB 269) nos inclinan a asentir la corriente de nuestros impulsos naturales, alejándonos del estudio y redirigiendo nuestras renovadas energías a otras actividades, al entretenimiento y, finalmente, granjeándonos tranquilidad.

Empero, este rescate de la naturaleza no nos ha dejado amnésicos, sino todo lo contrario, recordamos muy vívidamente los momentos desagradables y oscuros de soledad y miseria que vivimos, lo cual nos inclina aún más a despojarnos de todo resto de nuestra anterior disposición: sentimos repentinas ganas de quemar nuestros papeles y libros. La aceptación de estas inclinaciones no ha de entenderse como una actitud dogmática, sino eminentemente escéptica: lo hacemos porque no podemos hacer otra cosa, o mejor, porque hacer otra cosa nos resulta mucho más difícil. Ir en contra de la corriente de nuestras inclinaciones naturales es, precisamente, nadar contra la corriente: nos cuesta mucho, es agotador y, finalmente, al no poder prever ninguna victoria, terminaremos mal. No buscaremos la soledad ni torturaremos nuestro cerebro poniéndolo en situaciones para las cuales no está en modo alguno preparado o interesado. Lo único que lograremos en ese caso es indisponernos, tanto física como mentalmente (recluirnos, angustiarnos y “torturar nuestro cerebro”).

Pero, sorprendentemente, sucede otro cambio, que le da un giro de ciento ochenta grados al asunto. Si la coherencia con mis principios escépticos me obliga a plegarme a la corriente de mis inclinaciones naturales, sin “darles pelea” o sin luchar “contra la corriente”, es preciso que me mantenga siempre en esa disposición. Pero luego, cuando nuevamente las ideas que antes eran vivaces y fuertes comienzan a decaer y surge en mí otro tipo de motivaciones rejuvenecidas, fuertes y que me inclinan nuevamente a la actividad filosófica, tampoco he de luchar contra *esa* corriente, sino que he de entregarme a ella, a ese placer que me depara la actividad filosófica cuando la disposición anímica es la adecuada.

La pasión de la curiosidad, o amor a la verdad, sostiene Hume, surge en él y siente deseos de saber las causas y las características de los conceptos que ordinariamente empleamos en el trato con los otros. Y junto con esta pasión también surge una gran ambición, ya por ilustrar a la humanidad, ya por ofrecer un aporte a la república de la letras que le permita ganarse un nombre o reputación en la posteridad. Con esta motivación fuerte, no hay razones para privarse de incursionar en filosofía, pues aunque el ejercicio es pesado y agotador, cuando el cuerpo está entrenado, bien descansado y motivado, encuentra un enorme placer en llevarlo a cabo. No obstante, en el momento en que dicha fuerza decaiga nuevamente y comencemos a sentir el agotamiento, del mismo modo que es aconsejable interrumpir el ejercicio físico, lo mismo hemos de hacer con la filosofía, pues su abuso puede ser contraproducente e incluso nocivo para la salud (mental y física).

Esta nueva forma de proceder en filosofía, ha producido cambios fundamentales con respecto a la forma anterior. Especialmente, ha logrado acotar en gran medida sus objetos de estudio dentro de límites acordes a las facultades que empleamos para estudiarlos. El filósofo, en esta instancia, busca conocer en detalle, metodizar, diagnosticar y corregir prácticas, juicios y conceptos que utilizamos en nuestra conversación y trato diario en el mundo.

Pero algunas cosas continúan sin modificarse: la filosofía sigue siendo una actividad solitaria y que promueve en cierta forma la separación del filósofo del mundo de la vida común en el que estaba sumergido. Sin esta separación, no es posible iniciar la actividad filosófica: “*a reverie in my chamber or in a solitary walk by a river side, I feel my mind all collected within itself*”. (T1.4.7.12. SB 270)

Es importante tener en cuenta, por otro lado, que no son únicamente la curiosidad y la ambición las pasiones que pueden inclinarnos a la filosofía. Hume se encarga de señalar que las propias debilidades de sus razonamientos pueden hacer que incurra en especulaciones allende la esfera de la vida común. Es inevitable que así suceda, pues los hombres suelen ser dogmáticos naturalmente respecto de sus opiniones (EHU 12.3.1.). Aquí, pues, hemos de tomar una decisión teórica importante: una vez emancipados de la vida común podemos tomar dos caminos, el de la filosofía y el de la superstición. Hume no duda en recomendar la primera, pues a diferencia de la superstición, que crea un nuevo mundo repleto de seres y objetos totalmente novedosos, la filosofía se dedica únicamente a enunciar las causas y los principios que gobiernan los fenómenos del mundo visible.

La superstición, una forma falsa de religión, está estrechamente asociada a nuestras prácticas sociales diarias y puede ocasionar distorsiones altamente perjudiciales para nuestra vida común. La filosofía, en cambio, de ser falsa, es meramente ridícula (y por ende no puede representar un peligro, pues sus abstrusos razonamientos son muy débiles y fríos para arrebatar nuestra mente o granjear nuestra adhesión) y en caso de ser justa o verdadera, únicamente avivará sentimientos de moderación y equidad.

e) Los últimos dos párrafos (T1.4.7.14-15) reorientan la discusión. En lugar de discutir estos cambios de estado mental y los efectos que las distintas formas de vida (la vida común y la filosófica) tienen sobre la subjetividad, Hume evalúa la relación entre ellas y, finalmente, hace un comentario menor sobre la utilización de cierto vocabulario que, en una primera lectura, podría indicar falsamente que se adopta una posición dogmática. Lo que resulta más relevante para este trabajo es la primera cuestión.

Esta relación intermitente entre la fuerza y la debilidad mental no es universal en todos los hombres, tampoco Hume pretende que lo sea. Mucha gente únicamente se dedica a vivir en el mundo de la vida común, a llevar a cabo sus actividades diarias, a trabajar, leer, entretenerse y discutir únicamente en la compañía de amistades u otras relaciones. No es la pretensión hacer de ellos filósofos, sino todo lo contrario: contagiar a los filósofos un poco de esta "mixtura terrenal", acercar la filosofía a la vida común, para poder de esa forma manipular un criterio que, aunque perfectible, nos permita diagnosticar y eliminar quimeras filosóficas, haciendo a la filosofía más consistente consigo misma y una actividad más acorde con y "satisfactoria para la mente humana".

Quien procede al cultivo de la filosofía "de esta manera despreocupada", es decir sin dogmatizar sus conclusiones escépticas, se muestra más verdaderamente escéptico que aquellos repletos de dudas o aquellos que deciden eliminar todo tipo de razonamiento metafísico o abstruso.

IV

En este y el siguiente apartado abordaremos, respectivamente, dos cuestiones muy relacionadas con la actividad filosófica: la temática de la soledad y la temática del orgullo vicioso o vanidad. Entre ambos se traza una fina línea divisoria que permite echar luz sobre la distinción entre la falsa y la verdadera filosofía.

Como hemos visto, lo que tienen en común la filosofía falsa y la verdadera es que ambas implican cierta forma de soledad. Pero en el caso de la verdadera filosofía se trata de una soledad absoluta (o no mitigada), que aparta al filósofo no solo del mundo de la vida común (de la gente común o vulgo) sino también de la comunidad filosófica o letrada en general. Es esto último lo que la hace verdaderamente extrema y, en definitiva, una forma de soledad que puede conducir sin escalas a la melancolía y desesperación.

El falso filósofo tiene una forma de evadir ese extremo (i.e. mitigar su soledad) y, por ende, evita las consecuencias desagradables del camino filosófico cuando no es coherente y consistente con la misma idea de filosofía. Este filósofo no está nunca verdaderamente solo, sino que se rodea de otros, forma una comunidad, una escuela, un grupo: se alimenta de la obsecuencia de sus discípulos. La relación filósofo-discípulos, por ende, es nocivamente endogámica ya que, según lo percibe Hume, corrompe a la filosofía en varios sentidos.

Whatever has the air of a paradox, and is contrary to the first and most unprejudiced notions of mankind, is often greedily embraced by philosophers, as shewing the superiority of their science, which coued discover opinions so remote from vulgar conception. On the other hand, anything proposed to us, which causes surprize and admiration, gives such a satisfaction to the mind, that it indulges itself in those agreeable emotions, and will never be persuaded that its pleasure is entirely without foundation. From these dispositions in philosophers and their disciples arises that mutual complaisance betwixt them; while the former furnish such plenty of strange and unaccountable opinions, and the latter so readily believe them. (T1.2.1.1. SB 26)

El filósofo se deja arrebatarse por los más altos vuelos que su fantasía le permite concebir. Esto no es de sorprender, nadie está exento de ese peligro (ni siquiera Hume mismo, por eso toma recaudos, cf. T1.4.7.13). De esta forma, el filósofo se escinde completamente del mundo de la vida común, de las prácticas y conceptos que enmarcan dicho mundo, corriendo el riesgo dilemático de o bien caer en inconsistencias y absurdos, o bien ser consistente pero vacío, es decir, eliminar todo marco semántico válido. Es decir, las ideas y nociones que opera nuestro entendimiento surgen a partir de la confluencia (ilusoria o no, eso no importa) de la experiencia y el hábito, lo que conforma nuestra práctica dentro del mundo de la vida común. Al alejarnos totalmente de él, entonces, y pretender seguir utilizando esas mismas ideas y nociones, o bien estaremos incurriendo en una paradoja, o simplemente estaremos discutiendo únicamente palabras, sin contenido concreto determinado.

En este punto, podría esperarse que el filósofo advierta uno de estos dos resultados, que advierta que ha cometido un error y que es tan o más ignorante respecto de la naturaleza última de las cosas como el vulgo. Pero algo se lo impide. Precisamente, la obsecuente sumisión de sus discípulos, que nada le discuten y se asombran continuamente de las extravagancias que su viva fantasía es capaz de inventar. Si el filósofo no tuviera esta tribuna de pasiva avenencia, que no opone resistencia a ninguna de sus descabelladas respuestas y únicamente aplaude y recibe con alabanzas las locuras que salen de su boca, es de presumir que daría prontamente con el origen de sus errores.

Eso, en cambio, no sucede en la verdadera filosofía, donde la soledad es total. Sin duda, formar parte de un grupo es reconfortante, como también lo es que haya alguien que apruebe nuestra opinión. Sin ello, es difícil sostenerla en un principio. Hume lo reconoce, pero eso también es, en parte, lo que conduce a la desesperación, a la constante sensación de que uno está equivocado, a la duda constante y a la constatación de nuestra ignorancia en temas allende nuestras capacidades.

I am first affrighted and confounded with that forelorn solitude, in which I am placed in my philosophy, and fancy myself some strange uncouth monster, (...) left utterly abandoned (...) I call upon others to join me, in order to make a company apart; but no one will hearken to me. (...) *All the world conspires to oppose and contradict me; though such is my weakness, that I feel all my opinions loosen and fall of themselves, when unsupported by the approbation of others.* Every step I take is with hesitation, and every new reflection makes me dread an error and absurdity in my reasoning. (T1.4.7.2 SB 264/265 - énfasis añadido)

Para llevar a cabo este ejercicio filosófico, pues, es necesario hacer un ejercicio reflexivo, interno y privado, que nos permita aislarnos del resto del mundo y ocuparnos únicamente de nosotros y de lo que pasa en nuestra mente. Esa es la "soledad filosófica". Pero también, para arribar a esa "soledad filosófica", requerimos de soledad "real", es decir, estar de hecho solos, sin la compañía de otros.

At the time, therefore, that I am tired with amusement and company, and have indulged a reverie in my chamber, or in a solitary walk by a river-side, I feel my mind all collected within itself (...) (T1.4.7.12 SB 270)

La mente ha de recogerse o concentrarse en sí misma, olvidándose de todo lo demás, para estar en condiciones de desarrollar este tipo particular de práctica. Pero, como adelantamos, aquí mismo radica el origen de tan desagradables y angustiantes sentimientos, producto de la soledad: la melancolía, la desesperación y el delirio filosóficos. Aunque a la altura de la discusión en T1.4.7 Hume no se encuentra todavía en condiciones de explicarlo con mayor detalle, al llegar a su tematización del componente pasional de nuestra subjetividad, quedará muy claro que "*Ourself, independent of the perception of every other object, is in reality nothing: For which reason we must turn our view to external objects; and it is natural for us to consider with most attention such as lie contiguous to us, or resemble us*" (T2.2.2.17 SB 340).

En otras palabras, la dimensión pasional es, probablemente, la más importante dentro de las características que dan forma a nuestra subjetividad (al hombre). Ellas, junto con otro mecanismo clave de nuestra mente como lo es la simpatía, nos inclinan "hacia el exterior", a interactuar no solo con los objetos del mundo sino también con las otras personas que habitan el mundo y con las cuales lo compartimos. Pero, como podrá advertirse, hay ciertas inclinaciones de la filosofía que nos llevan en la dirección contraria, que nos alejan del mundo, de sus objetos y de los otros (al menos, si somos consistentes con ella). Existe, por ende, el peligro de que se vea afectada la que probablemente sea la dimensión fundamental de nuestra subjetividad, lo cual traería aparejadas efectos nocivos para ella, tanto mental como físicamente.

La única forma de remediarlo es reintroducimos al mundo de la vida común, olvidarse de uno mismo (como Hume dice en su carta) y dedicarse a vivir "hacia el exterior", es decir, de forma activa, orientado al conjunto de la sociedad. Esta fijación con nosotros mismos, independientemente de cualquier otro objeto, se muestra por momentos nociva (cuando nuestro ánimo y espíritus animales decaen), pues como nosotros mismos no somos nada por fuera del mundo en el cual nos desenvolvemos, ni bien nuestra inclinación hacia la filosofía ha decaído, no hay nada más que nos mantenga ocupados o activos e inmediatamente caemos en la angustia y la melancolía.

Al respecto, Hume será mucho más claro en su tratamiento de la subjetividad en el libro del *Tratado* dedicado a esta instancia fundamental de las pasiones.

Those, who take a pleasure in declaiming against human nature, have observed, that man is altogether insufficient to support himself; and that when you loosen all the holds, which he has of external objects, he immediately drops down into the *deepest melancholy and despair*. From this, say they, proceeds that continual search after amusement in gaming, in hunting, in business; by which *we endeavour to forget ourselves*, and excite our spirits from the languid state, into which they fall, when not sustained by some brisk and lively emotion. To this method of thinking I so far agree, that I own the mind to be insufficient, of itself, to its own entertainment, and that it naturally seeks after foreign objects, which may produce a lively sensation, and agitate the spirits. On the appearance of such an object it awakes, as it were, from a dream: The blood flows with a new tide: The heart is elevated: And the

whole man acquires a vigour, which he cannot command in his solitary and calm moments. Hence company is naturally so rejoicing, as presenting the liveliest of all objects, viz, a rational and thinking Being like ourselves, who communicates to us all the actions of his mind; makes us privy to his inmost sentiments and affections; and lets us see, in the very instant of their production, all the emotions, which are caused by any object. Every lively idea is agreeable, but especially that of a passion, because such an idea becomes a kind of passion, and gives a more sensible agitation to the mind, than any other image or conception. (T2.2.4.4. SB 352/353 - énfasis añadido)

V

Hemos sostenido en el apartado anterior que la relación del filósofo (extravagante) con sus complacientes e indulgentes discípulos lo ciega y embelesa, exacerbando la confianza que tiene en sí mismo y en su (monstruoso) sistema. Necesita de alguien que crea en sus extravagancias, de lo contrario no podría sostenerlas. Por contrario, estando verdaderamente solo, el filósofo carece de esa obsecuencia que le impide reconocer situaciones paradójicas o errores.

Esta filosofía que piensa Hume no es otra que la que denomina en la “Introducción” la “ciencia del hombre”, es decir, un estudio *del hombre por el hombre*. Esto quiere decir que utilizando las facultades que le son naturales (memoria, sentidos, imaginación, entendimiento, entre otras) el filósofo (que en definitiva es un hombre) busca enunciar los principios generales que regulan la operación de dichas facultades. Por ende, al ser agudamente consciente de los límites y alcances de sus propias facultades será, paralelamente, agudamente consciente de los límites y alcances de su filosofía. La verdadera filosofía, pues, es verdadera no por alcanzar la esencia de las cosas, sino por ser coherente con la propia noción de filosofía y de naturaleza humana, es decir, por no incurrir en el absurdo de pronunciarse sobre cosas de las cuales nada puede decir consistente o coherentemente.

La idea de la propia ignorancia es recurrente para este tipo de filósofos y, por tanto, siempre guarda cierta duda y moderación respecto del camino que sus reflexiones le inclinan a tomar. La humildad lo caracteriza y está bien que así sea, pues se ha mostrado en varias ocasiones la flaqueza y la fragilidad de nuestras facultades. Mantener siempre cierto grado de reserva y humildad, por ende, siempre es visto con buenos ojos e incluso juzgado como virtuoso.

Lo contrario, en cambio, es juzgado como altamente vicioso. Alimentar un orgullo exagerado o extralimitado siempre es negativo. Esto es a lo que se expone quien cultiva una falsa filosofía. Rodearse únicamente de quienes solo le dicen lo que quiere escuchar solo puede redundar en un desproporcionado crecimiento de su orgullo al punto de transformarse en una viciosa vanidad (T3.3.2.1). Esta vanidad filosófica se expresa en la creencia de que el filósofo posee facultades y cualidades inmensamente superiores a los de cualquier otro hombre lo que le permite tener un contacto primordial (obviamente, ilusorio) con la esencia última de las cosas. Y para mantener esa idea de superioridad, el falso filósofo se ve obligado a rodearse de gente que considera inferior en mérito pero que, al mismo tiempo, lo considere superior, como en el caso de los discípulos.

The necessary consequence of these principles is, that pride, or an over-weaning conceit of ourselves, must be vicious; since it causes uneasiness in all men, and presents them every moment with a disagreeable comparison. It is a trite observation in philosophy, and even in common life and conversation, that it is

our own pride, which makes us so much displeas'd with the pride of other people; and that vanity becomes insupportable to us merely because we are vain. The gay naturally associate themselves with the gay, and the amorous with the amorous: But the proud never can endure the proud, and rather seek the company of those who are of an opposite disposition. As we are, all of us, proud in some degree, pride is universally blamed and condemn'd by all mankind; as having a natural tendency to cause uneasiness in others by means of comparison. And this effect must follow the more naturally, that those, who have an *ill-grounded* conceit of themselves, are forever making those comparisons, nor have they any other method of supporting their vanity. A man of sense and merit is pleas'd with himself, independent of all foreign considerations: *But a fool must always find some person, that is more foolish, in order to keep himself in good humour with his own parts and understanding.* (T3.3.2.7. SB 596 - énfasis añadido)

Esta distorsión del orgullo (u “orgullo enfermizo”) repele compañías, nos distancia y nos hace desear la compañía de otros que consideramos inferiores. Es viciosa, perjudicial y mezquina. Por ello, resulta imprescindible saber cómo podemos resolver esta situación, es decir, cómo se combate esta forma negativa de orgullo que caracteriza a teólogos y filósofos dogmáticos. La cura para el orgullo extremo de los letrados, para el dogmatismo y la arrogancia es el escepticismo.

De hecho, el escepticismo puede ser utilizado contra cualquier forma de dogmatismo,¹² ya sea que surja en el seno del vulgo (que Hume normalmente denomina “superstición”) o en el seno de la comunidad filosófica (que Hume llama de diversas maneras: “falsa filosofía”, “falsa metafísica”, “entusiasmo filosófico”).

VI

Estamos ya en condiciones de comentar algunas de las cuestiones pendientes que fueron postergadas al comenzar este trabajo, cuando tuvimos oportunidad de resumir las opiniones de algunos reconocidos intérpretes.

Hemos visto que hay razones para matizar en gran medida las conjeturas de Baier respecto de la forma apropiada de leer la “Conclusión de este Libro”. Recordemos que para dicha intérprete lo más importante era, por un lado, advertir la gran cantidad de giros dialécticos que caracterizan al texto y que avanzan desde lo intelectual, progresivamente, hacia la reivindicación de lo sentimental. Pero, por otro lado, toda la escena armada por Hume sería de hecho una dramatización, una escena narrada en primera persona cuyo principal (si no único) objetivo sería ponernos en la situación mental y anímica (de la primera persona) para poder apreciar con mayor fuerza el viraje necesario llevar a cabo para continuar el derrotero que deparaba el resto del *Tratado*.

A partir de este análisis, estimamos levemente excesivo extremar o extender el carácter dialéctico de una manera tan pormenorizada como lo ha hecho Baier. No hay tanto giros como sí hay un cuidadoso recorrido por las circunstancias que nos inclinan a desconfiar de nuestra propias facultades y de las perspectivas que pueda alcanzar nuestra empresa filosófica ante determinados obstáculos (muchos de ellos, incorregibles).

Pero más importante aún, la idea de la dramatización permite a Baier desestimar la sinceridad del escepticismo humeano, considerándolo solo como una pantalla o una ficción: sería actuado meramente para lograr cierto efecto en los lectores. Aunque las conclusiones (que Hume denomina) pirrónicas extremas parecen únicamente ser utilizadas en muy controladas dosis, en algunas instancias y únicamente contra

12. Posteriormente, en la *Investigación sobre el Conocimiento Humano* (1748), Hume parece introducir cierta diferencia en ambos casos. En el caso de la tendencia natural de los hombres de ser “dogmáticos y afirmativos”, basta con aplicar una forma *mitigada* de escepticismo (que proviene del pirronismo pero cuando éste es *corregido* por “el sentido común y la reflexión”). Para aquellos miembros de la República de las Letras que incurrían en esos vicios, el remedio no es precisamente un escepticismo moderado, sino una “dosis” de pirronismo o escepticismo excesivo (Sección 12, parte 3). Aunque se discute mucho en qué medida esta obra posterior se aleja o no del *Tratado* (cf. N. Kemp Smith 1941, J.P. Wright 1983, R. Fogelin 1985), este pasaje no deja de ser relevante para el actual trabajo: “(...) and if any of the learned be inclined, from their natural temper, to haughtiness and obstinacy, a small tincture of Pyrrhonism might abate their pride, by showing them that the few advantages which they may have attained over their fellows are but inconsiderable, if compared with the universal perplexity and confusion, which is inherent in human nature. In general, there is a degree of doubt, and caution, and modesty, which in all kinds of scrutiny and decision, ought for ever to accompany a just reasoner” (EHU 12.3.1. SB 161/162)

la comunidad filosófica dogmática, sin embargo cierta forma de escepticismo (aun moderado) permanece siempre como parte fundamental del arsenal de todo “razonador sensato” y arma contra la tendencia dogmática propia de los hombres en general. Por ende no es únicamente una pantomima sino que cumple un rol fundamental y constante dentro del sistema filosófico de Hume.

Con ello, pues, nos alineamos entonces con la lectura de Garrett, que encuentra que el escepticismo de Hume no es contrario a o remplazado por su naturalismo, sino que por el contrario ambos son partes imbricadas e importantes de su sistema filosófico (tanto en instancias críticas de la tradición como en instancias explicativas).

Esto nos lleva a cuestionarnos directamente el concepto de filosofía que maneja Hume a lo largo del *Tratado* y, con especial cuidado, en la “Conclusión de este Libro”. Al respecto hemos visto las contundentes opiniones de Livingston (1984) y la forma en que él mismo ha parecido recoger y reformular algunos de sus puntos más comprometidos o poco sólidos (1998). En especial, no hemos encontrado ninguna indicación que permita derivar instancia trascendental alguna dentro del esquema humeano. Reconocer junto con Livingston la importancia fundamental del mundo de la vida común no implica elevarla a un nivel trascendental ni otorgarle un carácter *a priori* de ningún tipo. La desaparición del tema en su obra posterior, nos hace pensar que él estaría de acuerdo con nosotros.

En ambos de sus libros, sin embargo, Livingston reconoce dos principios fundamentales de la actividad filosófica: el principio de autoridad y el de explicación última. El primero de ellos, que sostiene la independencia de la filosofía respecto de cualquier otra dimensión o actividad humana es el que, según cree, Hume destruiría al reconocer el lugar fundacional de la vida común y de las creencias surgidas en nuestro desenvolvimiento en dicha dimensión “mundana”. Dicho principio es sustituido por el principio de la autoridad de la creencia. No obstante, el segundo principio quedaría inalterado, ya que continuaría siempre siendo una característica de la motivación filosófica. Consecuentemente, sería este deseo de conocer las causas últimas lo que nos inclinará, constantemente, a la filosofía.

Hemos visto que Hume es muy claro al respecto, al hacer revisión de sus conclusiones sobre la energía o poder secreto que vincula causas y efectos:

We would not willingly stop before we are acquainted with that energy in the cause, by which it operates on its effect; that tie, which connects them together; and that efficacious quality, on which the tie depends. This is our aim in all our studies and reflections: And how must we be disappointed, when we learn, that this connexion, tie, or energy lies merely in ourselves, and is nothing but that determination of the mind, which is acquired by custom, and causes us to make a transition from an object to its usual attendant, and from the impression of one to the lively idea of the other? *Such a discovery not only cuts off all hope of ever attaining satisfaction, but even prevents our very wishes; since it appears, that when we say we desire to know the ultimate and operating principle, as something, which resides in the external object, we either contradict ourselves, or talk without a meaning.* (T1.4.7.5 SB 266/267 – énfasis añadido).

Es posible que, junto con lo que Livingston denomina “principio de autonomía”, el de la explicación última sea parte de una *primera* aproximación filosófica (falsa o extravagante) pero una vez llegados a la conclusión escéptica sobre la posibilidad de ese tipo de descubrimientos (que exceden nuestras capacidades) no solo queda eliminada la posibilidad misma sino, junto con ella, el deseo de llevar a cabo ese tipo de búsquedas. Por ende, a diferencia de Livingston, consideramos que lo que él

denomina principio de la explicación última, una vez que ingresamos en la "verdadera filosofía" (coherente con sí misma, i.e. con la naturaleza de nuestras facultades) también queda eliminado.

El punto que hemos reconstruido como decisivo en la compleja relación (casi dialéctica, si seguimos las indicaciones de Livingston) entre la filosofía falsa y la verdadera es el de la soledad. Según la manera en que entendamos cómo se da el fenómeno de la soledad de forma distintiva en cada una de ambas formas de actividad filosófica podremos acercarnos aún más en la precisión de la noción de filosofía.

La soledad filosófica en la que incurre el filósofo extravagante es solo aparente: al estar rodeado de un grupo de discípulos obsecuentes que fomentan una "ceguera dogmática"¹³ a través de la adulación, el filósofo queda totalmente enajenado del mundo de la vida común pero de forma tal que no podrá nunca tomar consciencia de ello, es decir, de los errores y absurdos en que incurre, precisamente porque dicha lisonja lo único que logra es estimular su vanidad al mismo tiempo que esconde u obtura los síntomas que podrían constatar sus errores, su ignorancia y sus disparates: la duda escéptica, la melancolía y la angustia producto del abandono del mundo que conocemos.

La soledad filosófica del verdadero filósofo es extrema en el sentido en que quedó establecido anteriormente: sin enmascarar, mitigar ni disimular. Rechaza por igual el dogmatismo supersticioso vulgar y el dogmatismo sofisticado de los filósofos, teólogos y demás miembros de la República de las Letras. Esto implica una doble defensa contra el peligro de incurrir en alguna "ceguera dogmática". Por un lado, al estar completamente distanciado de cualquier otra persona, no tendrá el favor ni la aprobación ciega de nadie. Lo mismo respecto de los letrados, de quienes ha rechazado todas sus ideas y, por lo tanto, no espera de ellos favor o aprobación alguno. Ello provoca cierta languidez o debilidad en cada una de sus ideas y propuestas, que se traduce en duda, modestia y cierta desconfianza metódica en cada uno de los avances que parece llevar a cabo.

Pero, por otro lado, nadie está completamente exento de los peligros del dogmatismo. Y aunque ha reducido su estudio a los objetos que nos son accesibles comúnmente en nuestro trato diario en el mundo y nuestras conversaciones con pares, igualmente siempre es posible caer en cegueras dogmáticas.¹⁴ Sin embargo, desde esta perspectiva, una recaída de este tipo ya no pasará desapercibida. Al no tener nadie que lo adule y promueva la ceguera ante errores y paradojas, el filósofo verdadero podrá vivir en carne propia los síntomas de una enajenación *total* del mundo de la vida común. El alejamiento extremo en conjunto con su soledad extrema le hará experimentar una sensación tan desagradable y desalentadora que se verá de inmediato inclinado a retornar a la vivacidad de lo familiar y de lo conocido (al curso natural de sus percepciones). La angustia, la desesperación y la melancolía filosóficas le mostrarán su carácter monstruoso y le convencerán de que una disposición tan desfavorable únicamente atenta contra su naturaleza humana y que, antes que filósofo, es un hombre y ha de retornar a actividades más acordes a su disposición actual.

13. Este no es un término de Hume, sin embargo en alguna oportunidad sí caracteriza al dogmatismo como una forma de ceguera. En especial, en la sección que hemos estado estudiando principalmente utiliza la metáfora de los ángeles que cubren sus ojos con sus propias alas, para referirse a los errores inconscientes en los que aquellos filósofos caen por el propio abuso de sus facultades (T1.4.7.6).

14. Un ejemplo de ello parece ser el caso del Conde de Shaftesbury (T1.4.6.6 n.; SB 254).

Recibido en mayo de 2013; aceptado en julio de 2013.

Bibliografía

- » BAIER, A.C. (1991), *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- » DELEUZE, G. (1977), *Empirismo y Subjetividad*, trad. cast. de H. Acevedo, Barcelona, Gedisa. [1953]
- » FOGELIN, R. (1985), *The Skepticism in Hume's Treatise of Human Nature*, London, Routledge & Kegan Paul.
- » GARRETT, D. (1997), *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford, OUP.
- » — (2006), "Hume's conclusions in 'Conclusion of this Book'" en TRAIGER, S. (ed.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford, Blackwell.
- » HUME, D. (2000), *Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton, Oxford, OUP. [1739/40]
- » — (1999), *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. T. Beauchamp, Oxford, OUP. [1748]
- » — (1993), *The Natural History of Religion*, ed. J. Gaskin, Oxford, OUP. [1757]
- » LIVINGSTON, D.W. (1984), *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, Chicago University Press.
- » — (1998), *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago, Chicago University Press.
- » MCINTYRE, J. (2009), "Hume and the Problem of Personal Identity", en NORTON D.F. & TAYLOR, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, CUP.
- » NORTON D.F. & TAYLOR, J. (eds.) (2009), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, CUP.
- » PITSON, A.E. (2002), *Hume's Philosophy of the Self*, London, Routledge.
- » SMITH, N.K. (1941), *The Philosophy of David Hume. Its origins and central doctrines*, London, Macmillan.
- » WRIGHT, J.P. (1983), *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester, Manchester University Press.