

LA CIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA Y LA DETRASCENDENTALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA*

RESUMEN

Este artículo revisa el diálogo que Husserl establece con Hume mientras reconstruye la génesis de la filosofía. Lo discutiré en dos partes: la primera se refiere a la “verdadera filosofía” y, la segunda, desarrolla una lectura fenomenológica del método experimental de Hume. Intento explicar la evaluación ambivalente que hace Husserl del proyecto de Hume, y proponer una manera en la que Hume pueda responder a sus críticas. Concluyo, más allá de Husserl, que Hume abrió un camino promisorio para la fenomenología, que yo llamo una “fenomenología detranscendentalizada”.

Palabras clave: Hume, Husserl, verdadera filosofía, Fenomenología, detranscendentalización

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

RECIBIDO: 17.09.13

ACEPTADO: 10.10.13

Este artículo está escrito a partir de mi tesis doctoral dirigida por Guillermo Hoyos Vásquez, maestro y amigo, a quien debo la interpretación de la ciencia de la naturaleza humana como fenomenología de la mente. Ver: CALVO DE SAAVEDRA, A. (2012). *El carácter de la 'verdadera filosofía' en David Hume*. Bogotá: Editorial Javeriana. Constituye un homenaje a su vida, dedicada al uso público de la razón en aras de la forja de ciudadanía.

**THE SCIENCE OF HUMAN
NATURE AND THE
DETRANSCENDENTALIZATION OF
PHENOMENOLOGY**

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA

ABSTRACT

This paper revisits the dialogue Husserl established with Hume while reconstructing the genesis of phenomenology. I shall discuss it in two parts: the first concerns ‘true philosophy’ and the second, develops a phenomenological reading of Hume’s experimental method. I intend to explain Husserl’s ambivalent appraisal of Hume’s project and propose a manner in which Hume can respond to his criticisms. I conclude, beyond Husserl, that Hume opened a promissory path for phenomenology, what I call a “detranscendentalized phenomenology”.

Key words: Hume, Husserl, true philosophy, Phenomenology, detranscendentalization

EN EL PRESENTE ARTÍCULO RECONSTRUIRÉ el diálogo que Edmundo Husserl estableció con David Hume en el marco de su concepción teleológica de la historia de la filosofía, en búsqueda de la génesis de la fenomenología. Husserl se ocupó de la ciencia de la naturaleza humana planteada por Hume en cuatro de sus escritos: *Filosofía primera* (1923-1924), *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) y *La psicología en la crisis de la ciencia europea. Conferencias de Praga* (1935). Abordaré específicamente dos temas: el carácter de la ‘verdadera filosofía’ y la propuesta de una lectura fenomenológica del método experimental humeano. Intento explicar la valoración ambivalente que hace Husserl del proyecto de Hume y sugerir una respuesta plausible del filósofo escocés al padre de la fenomenología. Más allá de Husserl, planteo que Hume abrió una senda promisoriosa para la fenomenología contemporánea, que denomino una ‘fenomenología detranscendentalizada’¹.

1. La conquista de la capital y el sistema de las ciencias

EN LA *INTRODUCCIÓN AL TRATADO*, después de establecer que la ‘verdadera filosofía’ es la ciencia de la naturaleza humana –la “capital”–, Hume procede a justificar el lugar y la importancia atribuida a la conquista y al dominio de la capital en la reestructuración del sistema de las ciencias. Aduce dos argumentos: i) “Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana” (THN, FD35, SBXV, Int.4)²; ii) “Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias” (THN, FD35, SBXV, Int.4) si los filósofos emprendieran su tarea como el estudio de la naturaleza humana.

¹ Tomo prestado el término de Jürgen Habermas, quien lo utiliza para explicitar el sentido del cambio de paradigma por él inaugurado: de la filosofía de la conciencia y de la reflexión a la teoría de la acción comunicativa. Como lo explica Hoyos, “el *eje* del cambio [de paradigma] es el mundo de la vida, como horizonte de horizontes, lugar de pertenencia obligada, en el que realizamos nuestras vidas, ideales e ilusiones [...] La comunicación al detranscendentalizar la razón es la actividad mediante la cual conocemos el mundo en el cual se encuentran objetos con los que tenemos que ver quienes vivimos en él y nos realizamos allí como participantes” (Hoyos, 2012: 189). A lo largo del presente artículo se verá el carácter comunicacional de la ‘verdadera filosofía’ según la concibe Hume.

² Se citará dentro del texto como THN, seguido de la página de la edición española (FD), de la página de la edición de Selby-Bigge (SB) y, del libro, parte, sección y párrafo, según la edición de Norton.

i) El primer argumento usa la metáfora de la capital como mapa del territorio de la investigación filosófica, con el objetivo de jerarquizar sus temas de estudio y mostrar el carácter sistemático de las ciencias. La tesis humeana es que la ciencia del hombre constituye el saber básico, por cuanto todas las ciencias se relacionan y dependen de algún modo de ella (THN, FD35, SBXV, Int. 4-5) y, por esta razón “es la única fundamentación sólida de todas las demás” (THN, FD37, SBXVI, Int.7). Para explicar esta dependencia, Hume destaca que las ciencias, por ser actividades humanas “están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de estos” (THN, FD35, SBXV, Int.4). Bajo este supuesto es evidente que la condición de posibilidad para emprender la investigación en cualquier campo del saber por un camino seguro, será preguntarse acerca de las posibilidades del entendimiento para abordar la temática con pretensión científica. Esta afirmación, de una parte, hace eco al propósito del Locke al escribir el *Ensayo*, y de otra, anticipa la arquitectónica de la razón que emprende Kant en sus *Críticas*, pues deriva todo progreso de la ciencia de una condición: “si conociéramos por entero (*if we were thoroughly acquainted with*) la extensión y fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como las operaciones que realizamos al argumentar (*perform in our reasonings*)” (THN, FD35, SBXV, Int.4).

Es preciso resaltar la importancia de la tarea humeana para la filosofía futura pues, si bien es claro que la inquietud está inscrita en la tradición, su aporte está en postularla como fundamentación del sistema del saber y en proponer edificarlo “sobre un fundamento casi enteramente nuevo” (THN, FD37, SBXVI, Int. 7), el método experimental. Esta novedad la captó Husserl al preguntar por el significado del “genio de Hume: ¿Por qué es el *Treatise* de Hume un acontecimiento de tanta importancia histórica? ¿Qué sucedió allí?” (Husserl, 1990: 94). Lo decisivo es que la ciencia de la naturaleza humana no tiene el mismo carácter que las ciencias empíricas, es filosofía primera y, precisamente por serlo, tiene la legítima pretensión de servir como fundamento de cualquier otro saber. El primer argumento humeano expresa la exigencia de un regreso radical a la subjetividad operante como fuente originaria de toda pretensión de validez objetiva trascendente a la mente misma. Así, se puede afirmar que

su particular importancia en la historia de la filosofía se debe, ante todo, a que él divisa [...] la irrupción de una nueva psicología y reconoce en ella

la ciencia fundamental de toda posible ciencia en general; además, que él intenta llevar sistemáticamente a su realización esta ciencia y lo hace en el estilo de un naturalismo inmanente de la más rigurosa consecuencia (Husserl, 1998: 268).

Se trata de tomar en serio la idea cartesiana de una filosofía primera, radical, carente de todo supuesto dogmático. Conquistada la capital, exploradas sus posibilidades y límites, de los que depende todo saber, “desde este punto nos será posible extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que más de cerca conciernen a la vida del hombre y además, con calma, podremos pasar a descubrir más plenamente las disciplinas que son objeto de pura curiosidad” (THN, FD36-37, SBXVI, Int.6). En la confianza que manifiesta Hume frente a este proyecto filosófico, intenta responder al fracaso de los sistemas precedentes, pero conserva el motivo que los animaba, lograr superar mediante una ‘verdadera filosofía’ el dogmatismo y el escepticismo, para reivindicar la posibilidad de un conocimiento legítimo aunque subjetivamente condicionado.

Para Husserl, el problema de Hume –a su juicio, mal entendido por Kant– es:

¿Cómo es posible hacer comprensible la manera ingenua de natural comprensibilidad aplicada a la certeza sobre el mundo en el cual vivimos, y esto tanto respecto a la certeza del mundo cotidiano cuanto a la de las construcciones teóricas que se enseñan y se buscan sobre ese mundo cotidiano?

¿Qué es, según su sentido y validez un ‘mundo objetivo’, ser objetivamente verdadero y también verdad objetiva de la ciencia, ya que desde Hume [...] se advertía universalmente que el ‘mundo’ es una validez surgida en la subjetividad –y hablando desde mi punto de vista, desde el del respectivo filósofo–, en mi subjetividad, justamente con todo su contenido, en el que cada vez y desde siempre ‘vale’ para mí?³ (Husserl, 1990: 101).

La valoración husserliana del *Tratado de la naturaleza humana* está íntimamente ligada a su sospecha frente al objetivismo ingenuo –de los

³ Para Husserl, ese es el problema que Kant no comprendió, lo cual derivó en el desvío definitivo de la ciencia trascendental. Quizás si hubiese conocido el *Tratado*, no sólo la primera *Investigación*, habría podido responder al genuino problema de Hume. (Cfr. Husserl, 1990: 99, 101).

científicos y del vulgo— que da por evidente el conocimiento del mundo, sin asomo de duda, confiado en el método como garante de verdad (Cfr. Husserl, 1990: 94). En efecto, afirma Husserl, “nada podía paralizar la fuerza propia de las ciencias exactas tan rápidamente surgidas e inatacables en sus propios resultados, ni tampoco la fe en su verdad. Y, sin embargo, al tomar en cuenta que ellas son producto de la conciencia de los sujetos cognoscentes, su evidencia y su claridad se convierten en un sinsentido incomprensible” (Husserl, 1990: 95).

La ciencia de la naturaleza humana no pretende socavar la legitimidad de las creencias habituales ni de los resultados de las ciencias particulares, sino clarificar su génesis subjetivo-relativa en la dinámica de la mente; en ese horizonte se puede comprender la importancia de “intentar explicar los principios de la naturaleza humana” (THN, FD37, SBXVI, Int.6) para el sistema completo de las ciencias: “Ahora, por fin, era posible y necesario darse cuenta de que la vida de la conciencia es una vida productiva [...] que produce bien o mal un sentido de ser y esto ya en cuanto vida intuitivo sensible y más aún en cuanto vida científica” (Husserl, 1990: 95).

La “grandeza de Hume”, dice Husserl, fue haber descubierto el aspecto dinámico, *poiético* de la naturaleza humana, ligado a la comprensión flexible, refinable de ella. Fue

el primero en captar el *problema concreto* universal de la filosofía trascendental, el primero en ver la necesidad de investigar lo objetivo como formación de su génesis, a partir de la concreción de la interioridad puramente egológica, en la cual —como vio él— todo lo objetivo se presenta a la conciencia y es experimentado gracias a una génesis subjetiva; todo ello para explicar el justo sentido ontológico de todo ente para nosotros, a partir de esos orígenes últimos (Husserl, 1962: §100, 267).

Dicho de una manera más explícita: “Es el primer intento sistemático de una ciencia de lo dado puramente en la conciencia [...], es el intento de una egología pura [...] la primera teoría del conocimiento concreta y puramente inmanente [...] El *Treatise* de Hume es el primer esbozo de una fenomenología pura” (Husserl, 1998: 270-71).

El valor de la interlocución Husserl-Hume estriba, no en la búsqueda de similitudes doctrinales o en la vecindad estricta entre el desarrollo de la ciencia de la naturaleza humana y el de la fenomenología trascendental,

sino en resaltar la identificación programática, el carácter de la filosofía como constitutivamente fundamental para comprender la cientificidad de toda ciencia⁴. A juicio de Husserl, al preguntarse por el actuar subjetivo cuyo efecto es no solo la naturaleza, objeto de la física, sino el mundo fenoménico cotidiano e incluso el yo que lo vivencia y lo investiga, Hume instauro una nueva problemática filosófica: “El conocimiento científico del mundo y también el conocimiento cotidiano, debieron de aquí en adelante convertirse en cuanto posibilidad en problema; también la subjetividad se vuelve problema [...] la subjetividad pura como operante debió convertirse en tema de una ciencia” (Husserl, 1993: 11).

En la *Introducción al Tratado*, Hume elabora la dependencia de las ciencias particulares respecto a la ciencia de la naturaleza humana al separarlas en dos grupos: en el primer grupo ubica las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural, ciencias cuya temática es disímil pero que se han desarrollado basadas en la confianza en la competencia de la razón para alcanzar la verdad en tales ámbitos, a saber: las relaciones de ideas, las cuestiones de hecho y la existencia y naturaleza de la divinidad. En tales asuntos, la razón parece poder descansar con tranquilidad ante la evidencia. El interés de Hume al subrayar su dependencia de la ciencia del hombre es volverlas saberes autorreflexivos, que se pregunten por la validez de sus propios asertos.⁵ En el segundo grupo Hume sitúa los saberes propios de la filosofía moral en sentido amplio –interesada en las competencias humanas, sus procedimientos y sus productos–, “cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana” e incluye la lógica, orientada a “explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento,

⁴ Dos estudios comprensivos acerca de la relación Husserl-Hume son: MURPHY, R.T. (1980). *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*. The Hague: Martinus Nijhoff, y MALL, R.A. (1973). *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff. Ambas obras parten de la importancia adscrita por los autores en cuestión a la filosofía como fundamento sólido de todas las ciencias y comparten la convicción de que hasta su momento ese ideal se había escapado a la tradición filosófica.

⁵ Uno de los resultados más significativos de la ciencia de la naturaleza humana de Hume fue evidenciar el carácter de creencia –no de conocimiento, que tiene buena parte de nuestro saber–, no para desacreditarlo por ello, sino justamente para mostrar, desde su origen en la mente, que hay creencias a la vez ineludibles e injustificables. No se trata de un juicio de valor acerca de ellas ni de la pretensión –absurda a su parecer– de restarles legitimidad, sino de introducir la sospecha sobre los sistemas que viven de su confianza ingenua en el carácter probado y evidente de sus afirmaciones.

así como la naturaleza de nuestras ideas”, la moral (*morals*) y la crítica artística (*criticism*), “que tratan de nuestros gustos y sentimientos”, así como la política, que “considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros” (THN, FD36, SBXV, Int.5). Estas cuatro ciencias constituyen el conjunto planeado para el desarrollo del *Tratado*⁶.

La dependencia de los saberes morales –antecesores de las ciencias sociales– con respecto a la ciencia de la naturaleza humana se debe a que “no solo somos seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos” (THN, FD36, SBXV, Int.4), de modo que las conclusiones de la ciencia nunca podrán perder de vista las tendencias, la fábrica contingente pero general de la mente, y su labor será reconstruirlas y sistematizarlas en un ámbito reflexivo, filosófico.

En este primer argumento humeano acerca del carácter fundamental atribuido a la ciencia de la naturaleza humana, aparecen dos motivos de suma importancia: primero, la sospecha frente a todo objetivismo ingenuo de las ciencias proveniente del olvido de su génesis en la subjetividad, postura que desconoce el hecho de que la investigación es una actividad humana que por tanto depende de las competencias y límites de la mente. Hume introduce una nueva jerarquía de las ciencias –a su base no están la física ni la metafísica, sino la ciencia de la naturaleza humana– y este es, en último término, el significado de sus descubrimientos revolucionarios en filosofía, su nueva concepción radical de ella. Con toda claridad señala en la *Introducción* que, aunque el progreso de la filosofía natural ha antecedido históricamente al de la filosofía moral, ello no implica afirmar su prioridad, su carácter más originario. Este es quizás uno de los aspectos más

⁶ En el *Resumen (Abstract) del Tratado de la naturaleza humana* Hume, al referirse a la ciencia del hombre, dice: “puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están incluidas dentro de la ciencia del hombre, y dependen de ella.” A continuación, omitiendo la diferenciación establecida en la *Introducción*, copia literalmente el párrafo referido a las ciencias morales –lógica, filosofía moral, crítica y política– y concluye: “por consiguiente, este *Tratado de la naturaleza humana* parece perseguir el logro de un sistema completo para las demás”. HUME, D. (1999). *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. Edición bilingüe de José Luis Tasset. Barcelona: Libros de Er (A, 118-119). La ambigüedad que manifiesta esta versión del proyecto estriba en que parece que la ciencia del hombre, de un lado, estuviese conformada por el conjunto de las ciencias morales, pero, de otro –lo cual sería más acorde con el planteamiento del *Tratado*– que fuese una ciencia diferente, que le sirviese a aquellas y a toda otra ciencia, de fundamento.

problemáticos de la interpretación de Hume como padre del positivismo, por cuanto, si bien, podría pensarse que su sistema de las ciencias propone un ideal de ciencia unificada, su fundamento y el modelo no podría ser la física⁷. Segundo, el carácter de la ciencia de la naturaleza humana no es el de una ciencia positiva, pues su investigación genética de los principios que operan en todos nuestros razonamientos y acciones, la orienta a ser ciencia filosófica primera que enfrenta los problemas constitutivos del origen de todo objeto: se trata de una “filosofía trascendental”, cuya posición es que “toda ciencia objetiva, por más que se aprecie a sí misma (como ciencia exacta) [...], no es todavía ciencia seria, no es ciencia de aquello que en última fundamentación, en última autorresponsabilidad es la ciencia del que conoce” (Husserl, 1993: 12)⁸.

Lo que valora Husserl en Hume es haber anticipado la filosofía trascendental fenomenológica, que “no significa una interpretación de la objetividad sino la verdadera fundamentación de aquello que es objetividad en su sentido y validez” (Husserl, 1993: 12). La valoración es significativa en el marco del diagnóstico husserliano acerca de la crisis de la filosofía moderna: en la trayectoria que va desde Descartes, fuente del motivo trascendental, pasando por el racionalismo y el empirismo, hasta la filosofía crítica de Kant y el idealismo alemán, la filosofía perdió su rumbo bien por el sicologismo que consideró la subjetividad como un objeto entre los objetos, o por elevarse especulativamente sobre la experiencia interna inmanente para inventar “facultades trascendentales más o menos míticas”. La tesis que propongo, avanzando sobre Husserl, es que Hume intuye lo trascendental empírico al hablar de la actividad subjetiva presente en toda

⁷ Véase: CAPALDI, N. (1995). “Hume as Social Scientist”. *David Hume: Critical Assessments*. Tweyman, S. (Ed.). London: Routledge. (VI, 3-23, 9).

⁸ Badía Cabrera destaca el carácter trascendental de la filosofía humeana en contraposición a su interpretación analítica: “*Hume is, I think, closer to the traditional metaphysics which he criticizes than to the later analytical philosophy to which he is taken to be a seminal thinker or forerunner. For that reason I also believe that there is much to say in favor of an admittedly speculative and metaphysical interpretation of Hume’s predominant philosophical purposes. According to it, Hume’s entire epistemological investigation is nothing but an instrument for establishing an ontology that would provide the moral sciences with a firm foundation [...] Such an enterprise would be quite different from empirical psychology and rather closer to the manner in which an eighteenth-century philosopher like Kant conceives his own philosophy, that is, as transcendental*” (Badía Cabrera, 2001: 28).

experiencia, razonamiento y juicio. Al describir la naturaleza humana como inventiva, productiva, su naturalismo no es objetivismo, “se mueve ya totalmente en un suelo ‘trascendental’”. Considero que es en este sentido que Husserl aprecia la intuición humeana acerca del carácter de la ‘verdadera filosofía’ como ciencia de la naturaleza humana: se ve que “no se trata de ninguna manera de una ciencia empírica fundamentada en el mundo real espacio-temporal, dado y aceptado como existiendo [...] no puede ser una ciencia del ser humano y del alma humana, etcétera, en sentido ordinario, una ciencia que presupone la realidad empírica del ser humano” (Husserl, 1998: 270). No obstante, pienso que Husserl desestima ese sentido de lo trascendental empírico y la importancia otorgada por Hume a la conquista de la capital para enfrentar de manera adecuada la problemática moderna en torno a la idea misma de filosofía.

En la misma línea argumentativa que planteo, Nicholas Capaldi propone que Hume produce una “revolución copernicana” con su concepción de la filosofía como ciencia de la naturaleza humana: en primer lugar, porque rechaza la perspectiva del “yo pienso” en la cual los seres humanos aparecen frente al mundo objetivo para representárselo en una actitud eminentemente teórica; en segunda instancia, porque sustituye el modelo representacional de la mente por la perspectiva interaccional del “nosotros hacemos”, en la que los hombres se construyen como agentes y dan forma al mundo, trabajo eminentemente práctico (Cfr. Capaldi, 1989: 269). Esta tesis copernicana, a su juicio, queda establecida ya en la *Introducción al Tratado*, con la metáfora de la capital, es decir, con el aserto humeano de la dependencia de todas las ciencias de los principios de la naturaleza humana⁹.

ii) En el segundo argumento para justificar la importancia de la ciencia de la naturaleza humana en el sistema de las ciencias, Hume subraya su utilidad para los otros saberes y para la vida social. En efecto, espera con su obra, además de la reconstrucción del sistema completo de las ciencias sobre un fundamento sólido, abarcar “todo lo que de algún modo nos interesa conocer o que pueda tender al progreso y refinamiento (*ornament*) de la mente humana” (THN, FD36, SBXV-XV, Int.5). Su optimismo con relación al *Tratado* está ligado con la reformulación de la tarea de la filosofía que, al

⁹ Capaldi considera que, en el contexto de la Ilustración, “*this notion of philosophy as science of man is the most revolutionary and significant part of Hume*” (Capaldi, 1975: 30).

abandonar caminos proclives al dogmatismo, a la superstición y al entusiasmo que la han corrompido, se acercará a su verdadera figura y recuperará su lugar en la dinámica de interlocución en la esfera pública llamada a orientar la configuración de la sociedad moderna. Desde la *Introducción* al *Tratado*, acentúa la importancia pública de la filosofía moral así como el peligro que para el progreso de la humanidad representa el descrédito de tal tipo de investigación, especialmente frente a los logros empíricos innegables de la filosofía natural. En una clara apuesta por la idea de razonabilidad y orgulloso de que su patria, “tierra de la tolerancia y la libertad”, haya sido la cuna de tales desarrollos, sostiene: “tampoco debemos pensar que este reciente progreso en la ciencia del hombre honra menos a nuestra patria que el anteriormente logrado en filosofía natural; por el contrario, tendremos que estimarlo como digno de mayor gloria, dada la superior importancia de aquella ciencia y su necesidad de reforma” (THN, FD38-39, SBXVII, Int.7-8). Hume, desde que concibió el *Tratado* hasta su muerte, se dedicó a promover el avance en la ciencia del hombre, a su juicio la más olvidada hasta entonces, convencido de su importancia tanto epistémica como práctica.

A partir de su identificación del filósofo con el hombre de letras –figura típica de la Ilustración Británica– el segundo argumento humeano habla de un progreso hacia el refinamiento y la civilización, en el cual la filosofía, siempre que sea sensata, tiene una importancia crucial por su poder para afectar las mentes de los hombres de mundo, sus auténticos interlocutores. Como ilustrado, Hume nunca dudó del valor de los avances científicos, técnicos y literarios de su época; por el contrario, la tarea que asume de investigar y comprender la condición humana está dirigida a potenciarlos mediante una adecuación de sus pretensiones teóricas y prácticas a los límites del entendimiento.

Su programa en la *Introducción* al *Tratado* –el giro radical en el tema y el método necesario para la ‘verdadera filosofía’– resulta sorprendentemente análoga a la justificación husserliana de la fenomenología en *Crisis*¹⁰. He explicado la cercanía en cuanto al carácter de la ciencia de la naturaleza

¹⁰ Cfr. Mall, R.A. (1973) y Murphy, R.T. (1980). Ambos señalan cómo, a medida que Husserl va girando hacia la fenomenología genética, su vecindad programática con Hume se hace más explícita, a la par que se acrecienta su distancia con la filosofía trascendental kantiana. Sin embargo, ninguno explora la analogía entre la *Introducción* al *Tratado* y la primera sección de *Crisis*.

humana como filosofía primera, de la que dependen todas las demás ciencias en tanto ella investiga el origen subjetivo-relativo de toda pretensión de objetividad. En el plano práctico la vecindad es aún mayor pues ambos proyectos, al poner en evidencia la crisis de las ciencias en la modernidad, la plantean como crisis en la filosofía misma, que conlleva el quebranto de la idea de humanidad, “congénita con el nacimiento de la filosofía”. Husserl sostiene que la idea de filosofía desde sus orígenes en Grecia como teoría pura, llevaba aparejada la imagen de la libertad como *telos* de la humanidad (Cfr. Husserl, 1990: 13), impulso que animó todas las empresas culturales del siglo XVIII pero, al mismo tiempo, piensa que ya desde Hume y Kant se vislumbró el fracaso de la pretendida unidad de la filosofía y se perdió la fe en el proyecto y la filosofía entró en crisis. La gravedad de esta situación según Husserl es que “la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente pero luego cada vez más manifiesta como crisis de la humanidad europea misma en toda la significación de su vida cultural, en su total existencia” (Husserl, 1990: 18).

La crisis de la filosofía conduce a ambos autores, como “filósofos del presente” a pensar la ‘verdadera filosofía’, –Husserl también usa el concepto–¹¹ por el motivo de la responsabilidad: “Somos pues –cómo podríamos dejar de verlo– en *nuestro* filosofar, *funcionarios de la humanidad*”, dirá Husserl (1990: 22). En el *Prefacio al Resumen del Tratado*, Hume es bastante explícito en el mismo sentido:

Me pareció que la obra mostraba cierta singularidad y novedad como para haber llamado la 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, acostumbran a los hombres a pensar por sí mismos, proporcionan nuevos caminos que hombres de genio pueden

¹¹ “Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea como tal se cumplen como *luchas de filosofías*, esto es, entre filosofías escépticas –o, más bien, no filosóficas, que sólo han conservado el nombre, pero no la tarea– y las filosofías verdaderas todavía vivientes. Pero su vitalidad radica en que luchan por su auténtico y verdadero sentido y con ello por el sentido de una humanidad auténtica”, (Husserl, 1990: 20). En este pasaje Husserl habla de filosofías escépticas para denotar aquellas que han renunciado a la tarea de realizar la verdadera filosofía.

llevar más lejos, y al ir contracorriente, pueden señalar puntos en los que nadie antes sospechó ninguna dificultad (A, 112, 113).

La insistencia en la importancia de que el público lea el *Tratado*, muestra un interés práctico, de servicio a la humanidad, de crítica, libertad y progreso.

Si se conectan los dos argumentos que esgrime Hume para justificar la ciencia de la naturaleza humana como saber fundacional se puede concluir que su importancia radica en que, al demarcar los alcances y los límites de la mente, fijará de modo seguro los límites temáticos de toda investigación y dará la posibilidad de preguntar por la validez de cualquiera de sus asertos; es decir, promoverá el espíritu cauteloso, la conciencia mesurada y la actitud moderada frente a las falsas pretensiones de una racionalidad omnipotente. Circunscribir los temas de la ciencia de la naturaleza humana con los intereses de la vida cotidiana, destaca el carácter mundano de la ‘verdadera filosofía’, su preocupación por el progreso y el refinamiento de la mentes en la interacción. La esperanza ilustrada de Hume en su proyecto deriva de la apertura que proporciona al tratamiento razonable de una amplia gama de problemas e inquietudes del ciudadano corriente mediante la conversación civilizada y tolerante. Si la filosofía siguiera ese parámetro de buscar la mejor correspondencia entre el autor y los lectores, volvería a capturar las pasiones y la aprobación del público, pues afectaría las mentes como un discurso agradable y útil.

2. El método experimental humeano: una lectura fenomenológica

CERRADO EL DIÁLOGO HUSSERL-HUME en torno al carácter de la ‘verdadera filosofía’, a continuación trataré del método más adecuado para abordarla. Hume sostiene que la ciencia de la naturaleza humana requiere de una fundamentación sólida, que no puede ser otra que la “experiencia y la observación” (THN, FD37, SBXVII, Int.7). Expone su método experimental –que considero más apropiado denominar experiencial– en tres máximas concisas:

- a) “Al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resultan de sus distintas circunstancias y situaciones”; b) “Aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea

posible [...] explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples–, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia”; c) “Toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica” (THN, FD39, SBXVII, Int.8).

Con estas máximas, Hume se declara un científico y no un metafísico; evita el enfoque tradicional y *a priori* para abordar la naturaleza humana y se propone investigar el razonamiento, el sentimiento y la conducta humanos como cuestiones de hecho, cuya explicación se basa en relaciones causales. El camino idóneo es, a partir de la observación de efectos en el ámbito de la experiencia, acceder a principios, no metafísicos sino empíricos, formas habituales y generales de operar la naturaleza y la naturaleza humana en particular. Se trata de reconstruir ciertas propensiones o determinaciones cuasi trascendentales de lo empírico. La remisión de los fenómenos observados a principios es la búsqueda de sus orígenes, de su génesis en rasgos comunes que ha ganado la especie en su historia. En la *Investigación sobre el conocimiento humano* reafirma y amplía tal aserto al proponer una “geografía mental”, ciencia que ordena y distingue las operaciones mentales y de la que no “puede quedar sospecha alguna de que [...] sea incierta y quimérica [...] en todas las proposiciones acerca de este tema hay verdad o falsedad, verdad o falsedad tales, que no están más allá del entendimiento humano” (EHU, JSO27-28, SB13-14, 1.14)¹². En consecuencia, el “examen preciso de los poderes y facultades” de la mente actúa a la vez como crítica a la falsa metafísica y como proyecto constructivo de avance del saber.

La ciencia de la mente requiere poder mostrar que los asuntos humanos no son fortuitos, sino efectos regulares de ciertas causas. En su ensayo *Del origen y el progreso de las artes y las ciencias* Hume establece una consideración metodológica importante:

No hay nada que requiera más cuidado (*nicety*), en nuestras investigaciones acerca de los asuntos humanos, que el distinguir con exactitud entre lo que se debe al *azar* y lo que procede de *causas* [...] decir que un acontecimiento

¹² HUME, D. (1983). *Investigación sobre el conocimiento humano*. (Trad. Jaime de Salas). Madrid: Alianza Editorial. (1999). *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals. An Enquiry Concerning Human Understanding*. Beauchamp, T.L. (Ed.). Oxford: Oxford University Press. Se citará dentro del texto como EHU, seguido de la página de la edición española (JSO) y de la página de la edición de Selby-Bigge (SB) y, por sección y párrafo, según la edición de Beauchamp.

se debe al azar elimina toda ulterior investigación concerniente a tal cuestión y deja al autor en el mismo estado de ignorancia en que está el resto de la humanidad. Pero cuando se supone que el acontecimiento procede de causas ciertas y estables, puede poner de manifiesto su ingenio señalando estas causas [...] y poner al descubierto su profundo conocimiento observando aquello que escapa al vulgo y a los ignorantes. (EM, 111-137, 111)

El acento en ciertas regularidades en la naturaleza humana no riñe con la aceptación de su variabilidad; Hume no tiene una visión ahistórica ni esencialista¹³. Su propósito es enmarcar las variaciones en un curso general de las acciones, proceso que se realiza en la experiencia, pues solo a través de ella se configuran y esperan las regularidades en la acción humana y en el mundo físico. Creer en que hasta cierto punto las personas son predecibles, basándose en la regularidad de sus comportamientos, es esencial para la vida social¹⁴.

En el plano metodológico, la regularidad o uniformidad –para Hume, sinónimos de necesidad, supuesto que esta no se halla en los objetos sino es una determinación de la mente a hacer juicios causales– es la que permite todo razonamiento basado en la experiencia, la que da valor a las observaciones pasadas y habilita cierta prospección:

Las observaciones generales, atesoradas en el curso de la experiencia, nos dan la clave para el conocimiento de la naturaleza humana y nos enseñan a desentrañar todas sus complejidades [...] si no hubiera uniformidad en las acciones humanas y si toda la experiencia (*experiment*) que pudiéramos tener de ellas fuera irregular y anómala, sería imposible acumular observaciones generales acerca de la humanidad. (EHU, JSO109, SB85, 8.9)

¹³ García Roca señala la importancia de evitar esta visión para entender la metodología de Hume; sin embargo, orienta todo su análisis del método experimental a probar que es preciso acentuar los argumentos epistemológicos y semánticos de la ciencia de la naturaleza humana, separándolos de los que él considera de psicología empírica para develar “el núcleo de la ciencia del hombre humeana, la base sobre la cual Hume establece su filosofía positivista” (García Roca, 1981: 65-66). En contraposición a este enfoque, mi análisis del método humeano está orientado a mostrar su carácter fenomenológico y hermenéutico.

¹⁴ (Cfr. Trigg, 1988: 71-72). El autor subraya la importancia de la tensión regularidad-diversidad para la filosofía moral, pues sin la asunción de una similitud básica, el estudio de la naturaleza humana sería problemático, pero al afirmarla se pregunta ¿cómo eludir la crítica de conservadurismo a que se ha hecho acreedora la concepción humeana? A mi juicio, Hume acepta el pluralismo moral sin por ello asumir una postura relativista, ver especialmente *A Dialogue*, texto que aparece usualmente al final de la *Investigación sobre los principios de la moral* en las ediciones en inglesas, mas no se incluye en las españolas.

De tal uniformidad “deriva igualmente la utilidad de la experiencia a través de una vida dilatada y una diversidad de ocupaciones y trato con personas para enseñar los principios de la naturaleza humana y regular nuestra conducta futura, así como nuestra especulación” (EHU, JSO108-109, SB84, 8.9). El resultado de principios generales no es un determinismo ciego, otra forma de esencialismo; no se puede olvidar su concepción de la naturaleza humana como dinámica, flexible y autoconstructiva.

En el *Tratado*, el énfasis en el papel del hábito en la configuración de la naturaleza humana es reforzado por la simpatía, “notable cualidad” o inclinación a la mutua comunicación de afecciones y opiniones, mediante la cual, a lo largo de la vida, incorporamos la diferencia modificando así puntos de vista y sentimientos iniciales: “no son sólo los niños, hombres de gran juicio y entendimiento encuentran muy difícil seguir su propia razón o inclinaciones cuando éstas se oponen a las de sus compañeros y amigos habituales. A esto se debe la gran uniformidad que existe en el carácter y forma de pensar de las personas de una misma nación” (THN, FD439-441, SB317-318, 2.1.11.2,5); ahora bien, el proceso se comprende mejor como un interjuego, pues la simpatía produce la semejanza, pero es a partir de ella que podemos hacernos partícipes de los sentimientos de los demás: “Es evidente que la naturaleza ha preservado una gran semejanza entre todas las criaturas humanas [...] Lo mismo ocurre en la fábrica de la mente que en la del cuerpo [...] y es esa semejanza la que debe contribuir en tan gran medida a hacernos partícipes de los sentimientos de los demás y a aceptarlos con gusto y facilidad” (THN, FD439-441, SB317-318, 2.1.11.2,5). Análogo carácter bidireccional puede atribuirse al hábito, como propone Deleuze, en cuanto a la vez que este se forma paulatinamente, es un principio de la naturaleza humana: “Lo que sí es un principio es el hábito de contraer hábitos. Exactamente; una formación progresiva es un principio, en tanto se considera en general” (Deleuze, 1996: 66)¹⁵.

Lo notable en la filosofía de Hume –que escapa a su interpretación positivista– es que no responde la pregunta acerca de la validez epistémica de las creencias vulgares, científicas o filosóficas, sino investiga su origen en la

¹⁵ Una interpretación diferente la propone Badía Cabrera, quien sostiene que una de las intelecciones de Hume, que hizo posible su ciencia de la naturaleza humana, fue mantener que toda actividad humana depende de principios comunes a todos, los cuales son manifestación de una “estructura espiritual permanente”, afirmación que tiene el carácter de “postulado metafísico”, más que de “generalización empírica” (Cfr. Badía Cabrera, 1995: 79).

mente. Su sospecha de las pretensiones dogmáticas y metafísicas de la razón que quiere alcanzar principios últimos se articula con su confianza en las posibilidades de la mente para hacer ciencia y filosofía siempre y cuando se adopte un método apropiado. Esto es viable porque el ‘verdadero filósofo’, cuando se enfrenta como científico al límite de la razón humana, se da cuenta de la propia ignorancia, de la vana pretensión de trascender la experiencia y se encuentra con las creencias, con la “razón del vulgo” que sería temeridad ridícula pretender rechazar o suspender¹⁶. Hume explicita que la satisfacción de mantenerse en el plano de la experiencia es el encuentro entre el filósofo y el hombre común; con cierta ironía descubre que “en principio no hacía falta haber estudiado para descubrir los fenómenos más singulares y extraordinarios” (THN, FD40, SBXVIII, Int.9).

Este aserto es crucial para cuestionar las interpretaciones empiristas y positivistas de Hume y proponer una lectura fenomenológica, experiencial de su método: la ‘verdadera filosofía’ reconoce su génesis en las creencias mundovitales. El filósofo presupone la autoridad originaria del mundo de la vida y actúa como participante crítico en él, suscitando la conversación reflexiva, tolerante e inclusiva, en una palabra, ilustrada¹⁷. Circunscrito a las cuestiones y perspectivas que surgen en la vida cotidiana, oscila constantemente entre la observación y la interpelación crítica. En la actitud del participante comprender los principios operantes tras el sentido común invita a pensar en categorías que han de ser históricas y narrativas (Livingston, 1984: 22), único modo adecuado de captar lo general presente en lo particular¹⁸. Hume remata su planteamiento acerca de la importancia del encuentro con la creencia habitual, con un argumento programático para la ‘verdadera filosofía’:

¹⁶ El encuentro con el límite de la razón como preparación para lograr una justificación satisfactoria de los compromisos con ella y sus productos –el sentido común, la ciencia, la filosofía–, y moderar la desmedida confianza en nuestras fuerzas cognitivas es el mayor logro del método experiencial humeano. (Cfr. Garret, 1997: 207).

¹⁷ Livingston contrapone esta imagen a la del falso filósofo quien: “*Like Tantalus, the false philosopher searches for what is forever just out of reach and despises the popular system which makes even this mindless search possible and without which the whole project, if consistently carried out, would collapse into total scepticism*” (Livingston, 1984: 22).

¹⁸ “*Common life then is a transcendental concept logically located in the last stage of the natural history of philosophical consciousness. It is a concept available only to the true philosopher, and it is intelligible only against the background of philosophical error*” (Livingston, 1984: 33).

Y del mismo modo que esta imposibilidad de ulteriores progresos es suficiente para satisfacer al lector, el escritor puede derivar una satisfacción más refinada (*delicated*) a partir de la confesión libre de su ignorancia y de su prudencia para evitar el error –en que tantos han caído– de imponer al mundo sus conjeturas e hipótesis como si fueran los principios más ciertos. Cuando este contento y satisfacción mutua puede obtenerse entre maestro y discípulo, no sé qué más podemos pedir a nuestra filosofía (THN, FD40, SBXVIII, Int.9)¹⁹.

Al propugnar por el abandono de la actitud objetivante de la tercera persona y sustituirla por la adopción de la actitud participante en el mundo de la costumbre, Hume propone una reformulación de la definición de conocimiento como saber demostrativo y necesario aceptada tanto por el racionalismo como por el empirismo, para incluir en él la creencia (*belief*), único efecto posible del razonamiento causal sobre cuestiones de hecho. Destaca la importancia de restablecer la interlocución entre el filósofo y el lego que afecta el sentimiento y el juicio transfundiendo el *ethos* de la investigación para mostrar cómo “las decisiones filosóficas no son más que reflejos (*reflections*), sistematizados y corregidos, de la vida diaria” (EHU, JSO189, SB162, 12.25).

Para subrayar la naturaleza fenomenológica del método experimental humeano que vuelve a las cosas mismas, es decir, a la perspectividad de perspectivas, única forma como se nos da la experiencia en el mundo de la vida, incluyo como última proposición del método la máxima con la que Hume remata la *Introducción al Tratado*:

La Filosofía moral tiene, ciertamente, la desventaja peculiar [...] de que al hacer sus experimentos no puede realizar éstos con una finalidad previa, con premeditación [...] En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar (*glean up*) nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria (*of the world*) y según el trato mutuo de los hombres en sociedad (*company*)²⁰, en sus ocupaciones y placeres (THN, FD41, SBXIX, Int.10).

¹⁹ La traducción de este pasaje es mía, puesto que la de Félix Duque no logra expresar la mutualidad ni el sentido de la satisfacción como una afección, una modificación en el deseo inicial del filósofo, elementos cruciales para la comprensión del argumento de Hume.

²⁰ La traducción de *company* por sociedad es imprecisa pues Hume marca la diferencia entre ambos ámbitos: *society* se refiere a la dimensión política institucionalizada de la vida en común y *company* al mundo de la interacción social cotidiana, más cercano a lo que hoy

Aunque no corresponde al mismo párrafo en el que Hume enuncia las tres anteriores, sino a la constatación de una dificultad metódica particular de la filosofía moral, además de ser ese el campo de investigación propio del *Tratado*, permite ver aún con mayor claridad cómo Hume establece para ella un enfoque experiencial cuyo escenario no puede ser otro que el espacio en el que discurre habitualmente la interacción humana. A partir de ella establezco el segundo momento del diálogo Husserl-Hume.

Según Husserl, la relevancia del empirismo frente al subjetivismo inaugurado por Descartes fue concebir la subjetividad no como *res cogitans*, como alma sustancial, sino “como campo de percepciones” (Husserl, 1962: 266), diferencia de la que ya se había percatado Hume, quien será el primero en comprender la intuición como un modo de darse la experiencia, como presencia de la interioridad activa en ella, y el primero en anticipar un método totalmente nuevo, la descripción de lo dado de manera inmanente a la conciencia (mente) en forma de operaciones uniformes y regulares, efecto de determinaciones habituales, de principios constitutivos con lo cual estuvo *ad portas* de descubrir la intencionalidad y el mundo de la experiencia como horizonte de horizontes. Su ciencia de la naturaleza humana intenta explicar cómo, en su “génesis inmanente”, el alma o el “campo de percepciones” puede “encontrar en una llamada ‘experiencia’ objetividades trascendentes, realidades con formas ontológicas [...] que de antemano nos parecen obvias”, justamente para quitarles su obviedad (Husserl, 1962: 267).

Hume reitera el carácter fenoménico de sus principios al introducir su última proposición metódica; su sospecha recae sobre toda ciencia que pretenda alcanzar evidencias absolutas, necesarias e incuestionables: “Ahora bien, por si se creyera que esta imposibilidad de explicar los últimos principios es un defecto de la ciencia del hombre, yo me atrevería a afirmar que se trata de un defecto común a todas las ciencias y artes a que nos podamos dedicar,

se denomina sociedad civil. Para la regulación de aquella se han establecido las leyes de justicia, para facilitar ésta, las reglas de los buenos modales o cortesía (*Cfr.* EPM, CM141, SB261, 8.1.).

HUME, D. (1993). *Investigación sobre los principios de la moral*. (Trad. C. Mellizo). Madrid: Alianza Editorial. (1998). *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals, An Enquiry Concerning The Principles Of Morals*. Beauchamp, T.L. (Ed.). Oxford: Oxford University Press. Se citará dentro del texto como EPM, seguido de la página de la edición española (CM) y de la página de la edición de Selby-Bigge (SB) y, por sección y párrafo, según la edición de Beauchamp.

lo mismo si se cultivan en las escuelas de los filósofos que si se practican en la tienda de los más humildes artesanos” (THN, FD40, SBXVIII, Int.10). El límite impuesto a la pretensión de la razón, se convierte en posibilidad para la investigación, por una senda segura, en todos y cada uno de los ámbitos del saber, reducidos de esta manera a productos de la actividad ineludible de la mente. Acierta Husserl al preguntar: “¿no se anunciaba allí una manera *completamente nueva* de juzgar la objetividad del mundo y todo su sentido de ser y, correlativamente el de las ciencias objetivas; un juicio que no atacaba su propia justeza pero sí su pretensión filosófica y metafísica, la de ser una verdad absoluta?” (Husserl, 1990: 95) No se trata en el caso de Hume –ni en el de Husserl– de afirmar que el mundo de la experiencia requiere de la conciencia para existir sino para tener *sentido*; el yo no es su creador sino su correlato de significación. Lo novedoso de Hume es que comprende que el auténtico problema filosófico no es la realidad del mundo, no es sino explicar cómo llegamos a creer en él. El camino que se abre es el de un método inmanente que se resiste a todo dogmatismo mediante el aprendizaje de la cautela que exige “tratar todo conocimiento, desde el más simple conocimiento empírico hasta el de todas las ciencias [...] como problemático desde el punto de vista teórico cognoscitivo [...] todo conocimiento debe ser puesto simplemente como fenómeno en vez de aceptarlo y utilizarlo como conocimiento válido” (Husserl, 1998: 335-36). La admiración de Husserl por Hume como pionero del método fenomenológico, se hace más evidente cuando la fenomenología genética ha desplazado la pretensión eidética y, al introducir en la conciencia inmanente la temporalidad, la convierte en fluir ininterrumpido de vivencias.

Hasta este momento me he referido a la parte del método que podría llamarse deconstructiva, en tanto problematiza la experiencia retrotrayéndola a su génesis en la actividad de la mente. Ahora es preciso explicar el proceder que conduce de lo inmediatamente dado a la estructura o principio general del que se muestra como efecto, preguntar ¿qué revela el giro inmanente? La respuesta es: lo primero presente a la mente son percepciones –impresiones e ideas, pasiones y sentimientos– distintas que fluyen y se relacionan sin cesar²¹; al indagar si lo hacen al azar o de acuerdo con ciertos principios,

²¹ “¿Pero qué es lo dado? Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio [...] El empirismo parte de la experiencia de una colección, de una sucesión animada de percepciones distintas. De ellas

Hume descubre los principios asociativos de la imaginación. En la ciencia de la naturaleza humana la imaginación es la “heroína de la mente” (Cfr. Banwart, 1994: 29) en tanto es libre para separar y unir percepciones. Empero, piensa Hume que ella debe estar “guiada por algunos principios universales que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar” (THN, FD54, SB10, 1.1.4.1).

Con los principios de asociación, Hume logra explicar la propensión de la mente a establecer relaciones, constitutivas de la experiencia de mundo y de la subjetividad; precisamente, la naturaleza humana es esa forma regular de pasar de una percepción a otra, es decir, lo común y lo constante en la mente no son sus ideas particulares sino las formas en las que transita de una a otra²². Supuesto que las ideas que une o separa la imaginación son aquello inmediatamente dado a la conciencia como vivencia, con Hume se torna problemática la experiencia como pasividad; su descubrimiento es que en ella ya la mente ha producido una síntesis, de modo que lo importante de la experiencia es lo que aparece en ella, el dinamismo operatorio de la subjetividad. Ahora bien, Hume insiste en que “este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable” suscitada por los objetos, ni como única forma posible de relación, concepciones que negarían la libertad de la imaginación; “tenemos que mirarlo como una fuerza suave, que normalmente prevalece” (THN, FD54-55, SB10, 1.1.4.1).

En consecuencia, el método llamado experimental gira sobre sí mismo con Hume, en tanto devela cómo la mente no puede pensarse como papel en blanco en el que la realidad inscribe su impronta, sino como dinamismo que, en su ineludible propensión a relacionar términos independientes, distintos, añade a toda impresión, al percibirla, lo que Hume denomina

parte en la medida en que son distintas, en que son independientes. En efecto, su principio, es decir el principio constitutivo que proporciona a la experiencia un estatuto no es en modo alguno: ‘toda idea deriva de una impresión’, cuyo sentido es únicamente regulador, sino: ‘todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente’. Tal es el principio de la diferencia” (Deleuze, 1996: 93-94).

²² “*The relation is itself the effect of the so-called principles of association [...] all which constitute, precisely, a human nature. Human nature means that what is universal or constant in the human mind is never one idea or another as a term but only the ways of passing from one particular idea to another*” (Deleuze, 2001: 19). El texto “Hume” es una reimpresión con introducción de John Rajchman, de la versión originalmente publicada en *La Philosophie: De Galilée à Jean-Jacques Rousseau*, Editions de Minuit, 1972.

ficción. Es importante aclarar que el uso del término no es peyorativo pues, al estar las ficciones presentes en todos nuestros juicios de hecho, Hume las toma como elementos constitutivos de toda objetividad. Annette Baier las describe “como historias plausibles” que organizan nuestra experiencia, estructurando nuestra imagen de yo y de mundo circundante, tornándolos “reales y permanentes”²³. Hume no piensa que sean falsas, simplemente son inverificables.

La introducción humeana de las ficciones para capturar el dinamismo de la mente irrita a Husserl a tal punto que lo lleva a modificar su valoración inicial de la ciencia de la naturaleza humana. Antes de entrar a su crítica, es bueno recapitular los aspectos que le motivaron a reconocer la “grandeza de Hume”. A juicio de Husserl, lo fundamental de la filosofía de Hume en su “intención general” de interpretar el *ego cogito* cartesiano como “ser anímico concreto” en el cual “todo lo objetivo se presenta a la conciencia y es experimentado gracias a una génesis subjetiva”, y proveer así una “base fenomenológica” para plantear “problemas constitutivos” (Husserl, 1962: 266-267)²⁴. La “pujanza de su motivación”, afirma, fue volver imposible la “*ingenuidad*” del científico natural, incapaz de captar que toda objetividad es “*formación de vida* producida en él mismo” (Husserl, 1990: 102). Lo considera el primero en proponer un giro intuicionista e immanente para la filosofía y, en ese sentido, pionero de la fenomenología.

Sin embargo, se lamenta de que en el desarrollo de la ciencia de la naturaleza humana, Hume se hubiese extraviado en lo que califica de “ficcionalismo paradójico” (Husserl, 1993: 10) y “absurdo” (Husserl, 1962: 265). Husserl da a la ficción un sentido peyorativo, de mera ilusión y, en consecuencia, piensa que Hume elude con ella abordar el genuino problema de la intencionalidad, lo cual redundaría en la impotencia de su método para “hacer surgir siquiera algo parecido a la apariencia de un mundo real”. El error provendría de la reducción de la subjetividad a un “amontonamiento

²³ “*Fictions are plausible stories we tell ourselves to organize our experience [...] fictions structure our version of ourselves and our environment, making both us and it 'real' and durable*” (Baier, 1991: 103.104).

²⁴ “*The term 'constitution' means that all that is transcendent must be explained, understood immanently as the accomplishment of an intentional consciousness [...] it is a genetic constitution*” (Mall, 1973: 16). Dicho con mayor precisión, “*constitution designates the subjective performance of productive intentionality*” (Murphy, 1980: 60).

de datos” que fluyen y se relacionan según “leyes contingentes y sin sentido [...] como las leyes de asociación”, puramente empíricas, origen de las ficciones (Husserl, 1962: 266). La corrección que sugiere a Hume consiste en la redefinición de la ficción en términos trascendentales:

Las ilusiones, las ficciones son *formaciones significativas*, su constitución se efectúa por intencionalidad, son *cogitata* de *cogitationes* [...] tienen su propia especie de ser que remite a cosas efectivamente existentes, al ente en sentido normal. Una vez que se descubre la intencionalidad operante, todo, ser lo mismo que ilusión, queda explicado en su posibilidad objetiva conforme a su esencia; su carácter subjetivo es entonces, para nosotros, su ser constituido. Y esta no es la falsa subjetivización que, como en Hume, revuelve ambas cosas, ser e ilusión, en una ilusión solipsista, sino que es una subjetivización trascendental: esta no sólo es compatible con la auténtica objetividad sino que constituye su revés *a priori* (Husserl, 1962: 266).

El pasaje anterior da lugar a varias observaciones: en primer lugar, no parece tratarse de una redefinición sino de la incompreensión de Husserl del sentido constitutivo de la ficción en el *Tratado*. En segundo término, en su acusación de solipsismo no comprende que las ficciones son construcción social, efecto de la interacción en el mundo de la vida que constituye a la par la naturaleza humana y el mundo. Por último, y quizás lo más importante, la frase final explica la indignación de Husserl con Hume, determinada por la pretensión de su fenomenología de buscar una subjetividad trascendental de la cual la filosofía podría convertirse en ciencia apodíctica con un “método de indagación de esencias” (Husserl, 1962: 257). La fenomenología trascendental se concibe como “doctrina del alma pura”, ciencia *a priori* que “conduce a todas las ciencias *a priori* en general (Husserl, 1993: 30), de modo que exige una vuelta idealista a la conciencia monológica, desde la cual toda construcción de la intersubjetividad resulta problemática. En *Crisis*, trascendental “en sentido lato” significa “reflexión del cognoscente en sí mismo y su vida cognoscente” en la cual toda tematización se presenta como adquisición; “en su efecto radical es el motivo de una filosofía universal originada en esta fuente y por lo tanto dotada de una última fundamentación. Esta fuente lleva el nombre *yo-mismo*” (Husserl, 1990: 103).

Mirada desde la óptica de las pretensiones de la fenomenología trascendental, la indignación de Husserl por la confusión establecida por Hume entre lo constituido y la ficción, es perfectamente comprensible: en efecto, al llamar ficciones a la causalidad, al mundo externo y, sobre todo al

yo, no sólo quiebra toda posibilidad de objetividad, sino abandona la senda de la filosofía primera, sin supuestos, motivada por la responsabilidad²⁵. Su crítica es categórica: “Por asombroso que sea el genio de Hume, hay que lamentar que no vaya aparejado con un *ethos* filosófico de igual grandeza” (Husserl, 1990: 93) pues, a su juicio, estando *ad portas* del descubrimiento del *a priori* empírico, de la actividad sintética ya presente en la intuición y génesis de todo conocimiento objetivo, huye y se oculta en el “papel cómodo e imponente del escepticismo académico” (Husserl, 1990: 94).

El acierto de Husserl en su interpretación de la psicología empirista en general y de la de Hume en particular, fue detectar su carácter filosófico en tanto ella inaugura el abordaje genético de la subjetividad y elude la reducción de los principios normativos de la naturaleza humana a mecanismos psicológicos objetivos. Sin embargo, Husserl desestima la riqueza del método experiencial que busca acceder a principios en términos de estructuras operantes generales que pueden aprehenderse en la interacción cotidiana. Su decisión metódica es por la reducción fenomenológica que pone entre paréntesis la actitud natural y regresa al yo trascendental como evidencia apodíctica de la que como horizonte deriva toda evidencia objetiva de la ciencia²⁶. Precisamente esa es la crítica de Husserl al desarrollo de

²⁵ “Todas las *categorías de la objetividad*, las *científicas* [...] y las *precientíficas* [...] son *ficciones* [...] Los conceptos matemáticos [...] pero también las categorías del mundo precientífico, simplemente intuitivo, el de la corporeidad [...] Lo mismo vale para la persona [...] la identidad es una ficción psicológica. A las ficciones de esta clase pertenecen también la causalidad [...] *todo es ficción*. Se trata por tanto de una verdadera *bancarrota del conocimiento objetivo*. Hume termina, en el fondo en un solipsismo” (Husserl, 1990: 92-93). A pesar de atribuir tal desastre a los principios asociativos Husserl rescata su relevancia si se interpretan como artífices de la síntesis activa de la experiencia, interpretación que Hume bien hubiera podido alcanzar. Este vínculo con la fenomenología lo resalta Waxman quien, apartándose de Kemp Smith en cuanto a la oposición naturalismo de un lado, escepticismo y asociacionismo del otro, propone identificar naturalismo y asociacionismo, mediante una interpretación fenomenológica del último: “*Association is, [...] first and foremost what might be termed a phenomenological operation: it is of feeling data immanent to consciousness*” (Waxman, 1994: 15).

²⁶ Una interpretación diferente es la propuesta por Mall quien, a lo largo de su obra, pretende, de una manera a mi parecer algo forzada, equipararlas casi punto por punto. Además de asumir la semejanza de su programa, realizar una filosofía primera, sin supuestos, de carácter genético, por ejemplo, equipara la teoría husserliana de la constitución con la operación de la imaginación en Hume, considera lo natural en Hume como “contrapartida” de lo trascendental en Husserl y considera que logran una comprensión similar de la fenomenología de la razón y de la experiencia.

la ciencia de la naturaleza humana y a su método: “Hume nunca practicó conscientemente el método de la reducción fenomenológica que prepara el terreno de la fenomenología [...] *no repara*, en modo alguno *en la propiedad fundamental esencial de la vida anímica*”, es decir, siendo el descubridor de la “problemática constitutiva [...] *no repara* tampoco en el método adecuado a ella en cuanto problemática intencional, método que, al ponerse en práctica, verifica de inmediato su poder de verdadera dilucidación” (Husserl, 1990: 267). Ya en *Filosofía Primera* afirmaba: “los primeros pasos que se dan en el *Treatise*, como básicamente determinantes, son metódicamente absurdos y sólo tienen la apariencia de afirmaciones científicas metódicas” (Husserl, 1998: 281). La fenomenología trascendental exige una reflexión filosófica que, mediante la *epojé* de toda apariencia como dada independientemente de la conciencia, reconstruya su sentido último en el autocercioramiento del yo como conciencia intencional, su esencia.

El error de Husserl fue no haber visto en Hume una alternativa para pensar la intersubjetividad: la intuición de un cuasi trascendental de lo empírico, la actividad subjetiva presente en toda experiencia, razonamiento y juicio. El camino de la ciencia de la naturaleza humana no puede ni debe perseguir esencias, aunque sí principios, a partir de sus efectos, estructuras generales que se van construyendo y se develan en su funcionamiento, en el hábito, nunca *a priori*²⁷. Desde esta perspectiva no se requiere para la fenomenología –podría ser incluso dogmático– buscar un yo trascendental para describir los efectos de esa dinámica de la mente, del percibir, relacionar, crear, pensar e inventar, actividades en las que ya aparece la forma, la naturaleza humana que se configura constituyendo el sentido del mundo en el que habitamos.

Para Hume, el escenario de las experiencias que permiten inferir principios en el campo de la filosofía moral no puede ser otro que el mundo de la vida cotidiana, el ámbito social en el que los hombres interactúan (*Cfr.* THN, FD41, SBXIX, Int.10). En él, la imaginación asocia impresiones e ideas en la mente, habilita la comunicación de opiniones y afecciones entre distintas mentes por simpatía. El mundo que experimentamos es un mundo común en el que los hábitos mentales, las propensiones, se sedimentan en

²⁷ “*La nature humaine n’est pas connaissable en elle-même, ni comme réalité empirique ni comme condition transcendante*” (Malherbe, 2001: 309). La crítica de Husserl es que Hume no dilucida la experiencia pura de la conciencia, dadora de evidencias primeras, de manera que no diferencia el ser de la conciencia del ser para la conciencia.

usos compartidos del lenguaje (Baier, 1991: 32); sólo en este escenario es posible la observación cuidadosa entre los hombres, pues constituye el ámbito de lo general, en el cual ni los otros ni sus comportamientos nos resultan ajenos. Como participantes en el mundo de la vida, horizonte de sentido siempre abierto, contrastamos y refinamos opiniones y sentimientos en la interacción y en la conversación: actores y espectadores no están aislados, el *ego* solitario de la meditación ha sido desplazado hacia el hombre común, miembro de una comunidad lingüística.

He destacado el giro intersubjetivo de la filosofía humeana presente desde las primeras páginas del *Tratado* para sostener que la lógica humeana está permeada desde sus orígenes por el dinamismo de las pasiones y por caracteres –no solamente mentes incorpóreas– que se configuran en la interacción²⁸. Annette Baier plantea la unidad de enfoque del *Tratado* como fenomenología de la mente (Cfr. Baier, 1991: 53) precisamente en virtud de que la ciencia de la naturaleza humana se dirige sin ambages a la observación de las personas, desde una perspectiva igualmente personal, como aquello que nos afecta de modo más vívido, campo modélico de todo tipo de relaciones establecidas por la imaginación, en tanto son estructurantes de la dinámica de la mente. Entonces, el mundo de la experiencia al que el científico ha de atenerse en todo momento, no es otro que el mundo de la vida que constituye el genuino *a priori* de la experiencia, horizonte, campo común, punto de referencia subjetivo-relativo ineludible en tanto es lo único inmanente e inmediatamente dado en la intuición como fenómeno. Es el único mundo del que podemos hablar con sentido, es el escenario de toda actuación, de toda praxis²⁹. En suma, el único fundamento sólido de la ciencia es la experiencia vivida en común, concreta, en la que las vecindades entre los hombres habilitan la comunicación, la cultura, la sociedad, en fin, la intersubjetividad. Hume resuelve el problema del conocimiento en la creencia, ámbito en el cual pone en escena una “mente pública, un nosotros fenomenológico”³⁰.

²⁸ Cuestión que ha sido mal interpretada, al suponer que Hume en su análisis de la identidad personal dejó de lado el cuerpo, condición de integración en un ser humano. Esa es la lectura de Pears (1990, 131-134). Tal interpretación deriva de la pretensión del autor de mostrar la inconsistencia presente en Hume entre la investigación acerca de los orígenes de la creencia en la mente y la indagación acerca de su legitimidad.

²⁹ “*It is the stage of all our performances, theoretical as well as practical*” (Mall, 1973:65).

³⁰ “*Rejecting the atomistic, mechanical, and asocial first principles of Locke and Hobbes, Hume presents the reader with a public mind, a phenomenological ‘we’ as the solution of*

Es notable que Husserl, en su giro hacia la fenomenología genética o ciencia del mundo de la vida, no reconozca en Hume el origen de este concepto decisivo y, sobre todo, que no se valga de él para resolver de una manera pragmática el problema de la intersubjetividad, talón de Aquiles de su idealismo. El descubrimiento central de la fenomenología es el mundo de la vida como

perspectividad originaria [...] y en este sentido necesaria, porque sin ella no tengo mundo. Esta rehabilitación de la *doxa* señala ya el camino constructivo genético tanto de las ciencias, como en general de los discursos que pretenden explicar y orientar nuestra situación en el mundo [...] Lo que no puede resolver la fenomenología [...] es cómo a partir de mi perspectiva reconozco efectivamente la multiplicidad de perspectivas del mundo de la vida (Hoyos, 2012: 126-127).

El mundo de la vida queda en Husserl prisionero de la perspectiva egocéntrica del sujeto trascendental.

Mi interpretación es que el reconocimiento genético del mundo de la vida compartido como constituyente de toda realidad, como origen de cualquier abstracción científica y como escenario del método experiencial, es lo específicamente fenomenológico de la ciencia de la naturaleza humana de Hume. Dicho reconocimiento tiene dos consecuencias de enorme importancia para articular el carácter de la ‘verdadera filosofía’: de una parte, la saca del escollo dogmatismo/escepticismo, posturas en extremo artificiosas e insostenibles desde la perspectiva del participante y, de otra, piensa el *ethos* filosófico como vínculo comunicativo con el mundo cotidiano, con el sentido-común³¹ entendido precisamente como producto del operar regular y uniforme de los principios que configuran la naturaleza humana. El escenario propicio para la práctica de la filosofía y para la forja del *ethos* filosófico cambia: ya no puede reducirse al claustro ni a la biblioteca o al gabinete, ámbitos de meditación solitaria, próximos a la patología de

the problem of knowledge [...] The concept of inter-subjectivity led Hume [...] towards a grammar of the consciousness and intentionality that functioned in and through the experience of others” (Glassford, 2007: 215-216).

³¹ Concepto adoptado por Hume de Shaftesbury, “*to signify sense of public weal and of the common interest, love of the community or society, natural affection, humanity [...]*” (Shaftesbury, 1999: 48 y n 19), quien, a su vez, señala su origen en Horacio, Juvenal, Séneca y Cicerón.

los doctos. La filosofía ha de ir al encuentro de la naturaleza humana en el mundo de la vida compartida, si quiere lograr una descripción razonable de ella. Este punto de vista expresa de manera prístina el ideal moderno de la publicidad, cristalizado en el surgimiento de la esfera pública de opinión –lamentablemente opacado en los procesos de modernización– y anticipa el giro hermenéutico y comunicacional de la filosofía, cuya pretensión en términos de Jürgen Habermas es que “los filósofos vayan a la plaza de mercado” (Habermas, 1994: 32-34). El énfasis, ya presente en Hume, está en retomar en serio el carácter práctico de la filosofía a través de la restauración de su afinidad con el sentido común, tras el reconocimiento de la actividad filosófica como especializada en lo general, en las regularidades de la naturaleza humana³².

Desde esa apertura al mundo cotidiano como escenario en el que mediante la simpatía y la conversación se corrigen y refinan las distintas perspectivas, Hume reconstruye la génesis de puntos de vista estables y generales en la ciencia, la moral y la estética. Es crucial rescatar el sentido de objetividad en particular del sentimiento moral, sentido determinado por su carácter generalizable: el sentimiento constituye el fenómeno moral. En cambio, la fenomenología de Husserl, por no haberse liberado nunca de la comprensión del sujeto agente como subjetividad trascendental, carece de recursos para pensar la génesis de la comunidad moral, para él el fenómeno solo se da en la percepción. Como advierte lúcidamente Hoyos:

³² Tal relación con la hermenéutica y con la Teoría de la Acción Comunicativa es sugerida por Farr quien, sin embargo, supone la presencia de dos metodologías en Hume: una, claramente newtoniana para la filosofía natural y otra, a partir del descubrimiento del principio de simpatía, para la filosofía moral, para las ciencias sociales; esta última, central en la comprensión y la comunicación entre el investigador y el objeto de su estudio, sólo aparecería en los libros 2 y 3 del *Tratado*. (Cfr. Farr, 1978: 305). En la misma línea de Farr, Capaldi, a pesar de ubicar en el conjunto de la filosofía humeana desde sus orígenes la presencia del paradigma newtoniano así como su teoría comprensiva de la naturaleza humana –su proyecto copernicano–, mantiene que son dos líneas que el autor nunca pretendió ni logró reconciliar. (Cfr. Capaldi, 1995: 21). La interpretación que he adelantado en el presente capítulo es diferente e intenta mostrar cómo ese enfoque está presente en el programa humeano desde la *Introducción al Tratado* y ya atraviesa el libro 1; es más, a mi juicio no será abandonado jamás en el conjunto de su obra. En un texto más reciente, se propone una interpretación habermasiana de la teoría moral de Hume a partir de tres asertos comunes: la conexión moralidad-sociabilidad desde una perspectiva secular; la génesis dialógica del punto de vista moral imparcial e intersubjetivo; y la construcción social, siempre revisable, de las convenciones de la justicia (Cfr. Espinosa, 2005).

la comunicación que Husserl añora como consecuencia del descubrimiento de la filosofía y al mismo tiempo como fundamento de la comunidad iniciada en la actitud filosófica, se hace imposible desde que se privilegie el yo de la reflexión para que en diálogo consigo mismo, critique, clarifique y discierna las diversas perspectivas [...] El mundo de la vida abierto por la fenomenología queda de nuevo cerrado subjetiva-reflexivamente en toda filosofía de la conciencia, orientada por la razón monológica (Hoyos, 1998: 123-124).

3. Conclusión

AL HACER UN BALANCE DEL DIÁLOGO HUSSERL-HUME reconstruido en las páginas anteriores, pienso que Husserl acierta en su comprensión de la ciencia de la naturaleza humana de Hume como filosofía primera, lo mismo que en su valoración del método humeano como atisbo del giro inmanente de la filosofía. Empero, a pesar de que a partir del viraje genético su teoría de la constitución gravita en torno al concepto de mundo de la vida, horizonte desde el cual piensa recuperar la historia, los contextos y la intersubjetividad, su insistencia en la verdadera filosofía como ciencia apodíctica *a priori* fundada en la reflexión monológica del sujeto trascendental le impide valorar la riqueza que aporta el método experiencial introducido por Hume, en el cual se elude el solipsismo desde el comienzo al proponer la experiencia social como escenario en el cual las propensiones de la mente se agencian en lenguaje e interacción. Más aún, al concentrar su evaluación de Hume en el libro 1 del *Tratado*, no se percata de cómo el yo-ficción mirado desde el entendimiento se transforma en el yo-conciencia íntima en el libro 2, afectado de tal modo por el interjuego de pasiones entre personas encarnadas, que se configura como un carácter, cuya autoestima se ve modulada por el aprecio o censura que, como agente recibe en el mundo social. Son los caracteres los que interactúan en la esfera moral, alternando los papeles de agentes y espectadores, hasta ir ganando mediante la conversación un punto de vista general, el punto de vista moral³³. Así, tanto en la dinámica operatoria de

³³ Glassford asemeja la adopción del punto de vista moral en Hume con el logro de la actitud filosófica mediante la *epojé*, semejanza que considero problemática pues Hume en ningún momento propone “poner entre paréntesis” el mundo cotidiano para convertirnos en “observadores” que adoptan la perspectiva de “la tercera persona”; el dispositivo que plantea es la transformación del punto de vista y del interés particular en un “punto de vista general”, ganado precisamente en el ámbito de la conversación mundana, lugar de la pluralidad y la diferencia (Glassford, 2007: 214-215).

creer como en la de inventar³⁴ un mundo social estable, la subjetividad se construye paulatinamente en la intersubjetividad.

Si la interpretación adelantada es plausible, con Hume, la fenomenología contemporánea podría abandonar su nostalgia de absoluto y volver de otra manera, desde las prácticas comunicacionales, a las cosas mismas, tema de toda ‘verdadera filosofía’. La conclusión, más allá de Husserl, es la posibilidad de una fenomenología inspirada en la ciencia de la naturaleza humana, libre del *a priori*, de la preocupación por las esencias y por la fundamentación última, anclada en el escenario del mundo de la vida, lugar de afección y reconocimiento recíproco con la mediación de la conversación.

En este sentido, Hume abriría la senda de una fenomenología detranscendentalizada. La adopción del término de Habermas permite destacar la relevancia actual del descubrimiento de Hume: la génesis del punto de vista general e intersubjetivo tanto en la ciencia como en la moral y en la estética, en la experiencia social animada por la simpatía y la conversación. En efecto, el esfuerzo por detranscendentalizar la razón kantiana y la subjetividad husserliana para salvar el concepto de mundo de la vida desde el paradigma del actuar comunicacional es la tarea que propone Habermas para una filosofía razonable. Se trata de un nuevo desplazamiento de la pregunta acerca del carácter de la ‘verdadera filosofía’ que tanto Husserl como Hume asumieron con radical responsabilidad. En último término, es esa inquietud ineludible para quien se dedica a la filosofía la que otorga vigencia y validez al trabajo emprendido de reconstrucción del diálogo entre estos dos autores.

Referencias

BADÍA CABRERA, M. (2001). *Hume's Reflection on Religion*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

BADÍA CABRERA, M. (1995). Hume's *Natural History of Religion*: Positive Science or Metaphysical Vision of Religion? *David Hume: Critical Assessments*. Stanley Tweyman (Ed.). London: Routledge. Tomo V. (pp. 76-83).

³⁴ “Si es cierto que la creencia es el acto cognoscente del sujeto, en cambio su acto moral [...] es el artificio o la invención [...] En una palabra, creer e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto” (Deleuze, 1996: 91).

- BAIER, A. (1991). *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- BANWART, M. (1994). *Hume's Imagination*. New York: Peter Lang.
- CAPALDI, N. (1995). Hume as Social Scientist. *David Hume: Critical Assessments*. Stanley Tweyman (Ed.). London: Routledge. Vol. VI. (pp. 3-23).
- CAPALDI, N. (1989). *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang.
- CAPALDI, N. (1975). *David Hume. The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne Publishers.
- DELEUZE, G. (2001). *Hume. Pure Immanence. Essays on a Life*. New York: Urzone.
- DELEUZE, G. (1996). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.
- ESPINOSA, F. (2005). Una lectura habermasiana de la teoría moral de Hume. *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*. Gerardo López Sastre (Coord.). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha. (pp. 17-36).
- FARR, J. (1978). Hume. Hermeneutics and History: A 'Sympathetic Account'. *History & Theory. Studies in the Philosophy of History*. No. XVII. (pp. 285-310).
- GARCÍA ROCA, J. (1981). *Positivismo e ilustración: la filosofía de David Hume*. Valencia: Universidad de Valencia.
- GARRET, D. (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- GLASSFORD, J. (2007). Sympathy and Spectatorship in Scottish Writing after Hume. *The Monist*. Vol. 90, No. 2 April. (pp. 213-232).
- HABERMAS, J. (1994). Entrevista "Los filósofos también van a la plaza de mercado". *Humboldt*. No. 113. (pp. 32-34).
- HOYOS VÁSQUEZ, G. (2012). Ética discursiva, derecho y democracia. *Ensayos para una teoría discursiva de la educación*. Bogotá: Magisterio.
- HOYOS VÁSQUEZ, G. (1998). La ética fenomenológica. *A propósito de Edmundo Husserl y su obra /Edmundo Husserl: Filosofía primera*. Bogotá: Norma.
- HUME, D. (1999). *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. (Ed. bilingüe José Luis Tasset). Barcelona: Libros de Er.
- HUME, D. (1989). Sobre el origen y desarrollo de las artes y las ciencias. *La norma del gusto y otros ensayos*. (Trad. Baguiristáin, María Teresa). Barcelona: Península. (pp. 81-112).

HUME, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. (Trad. Félix Duque). Madrid: Tecnos. (1978). *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge (Ed.), Second Edition. Text revised and notes by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. (2000). *A Treatise of Human Nature*. David Fate Norton and Mary J. Norton (Eds.). New York: Oxford University Press.

HUME, D. (1983). *Investigación sobre el conocimiento humano*. (Trad. Jaime de Salas). Madrid: Alianza Editorial. (1999). *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals. An Enquiry Concerning Human Understanding*. Beauchamp, T.L. (Ed.). Oxford: Oxford University Press.

HUSSERL, E. (1998). *Filosofía Primera*. Bogotá: Norma.

HUSSERL, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Reinhold N. Smid (ed.): *Husserliana XXIX*. Dordrecht, Boston, London. Traducción manuscrita de Guillermo Hoyos Vásquez, "La sicología en la crisis de la ciencia europea. Conferencias de Praga" (1935).

HUSSERL, E. (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.

HUSSERL, E. (1962). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM.

LIVINGSTON, D. (1984). *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago Press.

MALHERBE, M. (2001). *La Philosophie empiriste de David Hume*. Paris : Vrin.

MALL, R.A. (1973). *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff.

MURPHY, R.T. (1980). *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*. The Hague: Martinus Nijhoff.

PEARS, D. (1990). *Hume's System: An Examination of the First Book of his Treatise*. Oxford: Oxford University Press.

SHAFTESBURY, A.A. (1999). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

TRIGG, R. (1988). *Ideas of Human Nature. An Historical Introduction*. Oxford, New York: Blackwell.

WAXMAN, W. (1994). *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.