

## DAVID HUME: METÁFORAS GEOGRÁFICAS Y ‘VERDADERA FILOSOFÍA’

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA\*

### RESUMEN

En el trayectoria del ‘giro espacial’ de la filosofía contemporánea y de la geofilosofía, David Hume aparece no solo como pionero en el uso de metáforas geográficas para caracterizar el pensamiento sino que su empirismo inmanente tiene una influencia decisiva en la obra de Gilles Deleuze. El propósito del artículo es avanzar sobre este doble registro y presentar las metáforas geográficas usadas por Hume para explicitar el carácter de su ciencia de la naturaleza humana, la ‘verdadera filosofía’, a saber, el viaje escéptico, la conquista de la capital y la geografía mental.

*Palabras clave:* David Hume, metáforas geográficas, geofilosofía, verdadera filosofía, Deleuze

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

RECIBIDO: 30.03.14

ACEPTADO: 24.04.14

El presente artículo es resultado del proyecto de investigación del Núcleo de Estética, titulado: “El giro espacial en la filosofía.

## **DAVID HUME: GEOGRAPHIC METAPHORS AND ‘TRUE PHILOSOPHY’**

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA

### **ABSTRACT**

In what is called the ‘geographic turn’ in contemporary philosophy, David Hume appears not only as a pioneer in using geographic metaphors to describe thinking but also his immanent empiricism had a decisive influence in Deleuze’s work. The aim of this paper is to advance in this double register and to present the geographic metaphors used by Hume to characterize his science of human nature or true philosophy, viz., the sceptic voyage, the conquest of the capital and mental geography.

*Key words:* David Hume, geographic metaphors, geophilosophy, true philosophy, Deleuze

LA INVESTIGACIÓN ACERCA DE LA NATURALEZA y el carácter de la filosofía es constitutiva del acto filosófico. Tal indagación, caracterizada por ser un intento de marcar, de acotar el territorio desde el cual acontezca y se identifique paulatinamente el pensar, difícilmente puede expresarse en conceptos, limita con lo indefinible, con lo pre-categorial y, en consecuencia, el discurso filosófico es el lugar por excelencia de aparición de las imágenes, de las metáforas. Jocelyn Benoist, al advertir la inquietud contemporánea por volver a la espacialización de los conceptos –el llamado ‘giro espacial’– opacada por el modelo temporal e historicista predominante desde el siglo XIX en el discurso filosófico y de las ciencias sociales, se propone abordar el problema del lugar de la geografía como modelo de racionalidad para la autocomprensión del carácter e identidad de la filosofía. Advierte cómo, a pesar de que los filósofos en general han mostrado poco interés en el estudio de la geografía como disciplina, es notable la recurrencia en los escritos filosóficos de términos y metáforas geográficas. En una rápida genealogía, postula a David Hume como pionero del “giro espacial”, apelando a su uso de este tipo de imágenes. La cuestión se torna más interesante si se conecta con la geofilosofía, concepto introducido por Gilles Deleuze y Félix Guattari, para responder a la pregunta ¿Qué es filosofía? El interés proviene de la importancia otorgada a Hume en la trayectoria de articulación de este desplazamiento.

El propósito del presente artículo es avanzar sobre ese doble registro y presentar el panorama de metáforas espaciales usadas por Hume para explicitar cómo en ellas se puede vislumbrar el carácter de su ciencia de la naturaleza humana, la ‘verdadera filosofía’. En las dos primeras secciones contextualizo el ‘giro espacial’ y hago una breve reflexión en torno al lugar de las metáforas en la escritura filosófica, para mostrar que su escogencia no obedece de modo prioritario a motivos retóricos o pedagógicos, sino corresponde a la exigencia crítica y articuladora del acto filosófico. La tercera sección está dedicada al tratamiento de tres metáforas cruciales: el viaje de Hume, la conquista de la capital y la geografía mental. En la sección final reconstruyo los aspectos más significativos que encuentra Deleuze en el empirismo humeano.

## **1. El ‘giro espacial’**

EN LAS CUATRO ÚLTIMAS DÉCADAS, en el ámbito de discusión de las ciencias sociales y humanas, se ha subrayado la importancia del espacio en la

configuración de la vida social, la cultura, la economía y la política. En consonancia con tal acento, en la teoría social se ha generado una “reespecialización de los conceptos” (Benoist, 2001: 97) denominada “giro espacial”. Tal caracterización del pensamiento contemporáneo ha dado lugar a un fecundo diálogo entre geógrafos, científicos sociales y filósofos a partir del cual, la geografía humana, convertida en centro de interés intelectual para otras disciplinas, ha venido transformando sus preguntas y su comprensión del espacio. Ha pasado de la noción paradigmática en la geografía física de un “espacio absoluto”, empírico, objetivo y cuantificable, “contenedor neutral”, “lienzo en blanco”, depósito externo de la actividad humana, a un concepto de espacio que, a la vez que configura la sociedad, la economía y la política, emerge de las interacciones, tomando así formas plurales de manera contingente (Hubbard, Kitchin, Valentine, 2004: 4)<sup>1</sup>.

El giro espacial se ha nutrido de tradiciones filosóficas diversas –la fenomenología, la hermenéutica, el marxismo, la teoría crítica de la sociedad, el postestructuralismo– las cuales, sin embargo, tienen un punto en común, su sospecha frente a las posibilidades de la razón histórica unificadora y totalizante a partir de la cual se piensa y vivencia el mundo como proyecto, metarelato en el que convergen la voluntad de verdad, de justicia y de belleza. Esa idea-ideal de razón que se despliega indefectiblemente se piensa autoconsciente, autónoma y autodeterminante, a tal grado que se torna autista, cerrada a toda conexión con su otro (negativo): lo concreto, lo empírico, lo contingente, lo diverso. Se trata de la imagen moderna, ilustrada de razón, que en el marco del idealismo alemán ocupó el trono del discurso filosófico con pretensión hegemónica expresada en el doble movimiento de fundamentación epistemológica y normatividad ético-política. El siglo XIX capitaliza esta figura de la racionalidad en lo que Michel Foucault denomina la “obsesión histórica”:

*The great obsession of the nineteenth century was, as we know, history: with its themes of development and of suspension, of crisis, and cycle, themes of the ever-accumulating past, with its preponderance of dead men*

---

<sup>1</sup> “Certainly the cultural unrest of the 1960’s made a number of geographers increasingly uneasy with its quantitative and law-finding focus, and demands grew for a more political account of power, race, sexuality or globalization, in which culture was a form of politics [...] if for many during the 1970’s and 1980’s the old geographies were still satisfactory, there were signs of an emerging critical geography” (Crampton and Elden, 2007: 2).

[...] *the present epoch will perhaps be above all the epoch of space. We are in the epoch of simultaneity: we are in the epoch of juxtaposition, the epoch of the near and the far, of the side-by-side, of the dispersed. We are at a moment, I believe, when our experience of the world is less that of a long life developing through time than that of a network that connects points and intersects with its own skein* (Foucault, citado en Crampton and Elden, 2007: 3)<sup>2</sup>.

El planteamiento anterior, considerado en cierto sentido emblemático por parte de los autores que se inscriben en el giro espacial, en tanto describe simultáneamente una determinada territorialización de la racionalidad y una posible línea crítica de desterritorialización apropiada al presente, es retomado por Foucault diez años más tarde, en la entrevista que concede a los geógrafos de la revista *Hérodote*. En la cita vale la pena resaltar dos aspectos: en primer lugar, explica cómo la devaluación del espacio que ha prevalecido en el pensar –desde Bergson o quizás antes– corresponde al tratamiento del espacio como lo “muerto, lo fijo, lo no dialéctico, lo inmóvil”, en contraposición con el tiempo, considerado en términos de “riqueza, fecundidad, vida, dialéctica”. Tal depreciación del lenguaje espacial es propia de quienes identifican “historia con evolución, continuidad viviente, desarrollo orgánico, el progreso de la conciencia o el proyecto de la existencia”, perspectiva desde la cual el uso de términos espaciales parece significar cierta hostilidad frente al tiempo (Foucault, citado en Crampton and Elden, 2007: 177-178). En segunda instancia, lo cual es más relevante, postula la exigencia crítica de una nueva racionalidad que emerge desde el lugar de lo excluido, de lo que bordea ese mundo sólido que sólo en el plano especulativo aparece reconciliado, cuya resonancia remite a la geografía: en el cierre de la entrevista expresa cómo, a lo largo de la conversación, fue entendiendo que las preguntas planteadas no respondían a la demanda de inclusión de la geografía en su arqueología del saber, sino que “los problemas que le habían propuesto acerca de la geografía eran cruciales” para él (Foucault, citado en Crampton and Elden, 2007: 182).

Esta última afirmación de Foucault, tomada por Jocelyn Benoist como epígrafe en su texto “*En quoi la géographie peut-elle importer à la philosophie?*”, da lugar a su intento de precisar el sentido y la medida en que

---

<sup>2</sup> La referencia es tomada de “Other Spaces”, texto escrito en 1967 y publicado en 1984, tras la muerte de Foucault.

la geografía puede importarle a la filosofía “*en tanto que filosofía*” (Benoist, 2001: 223)<sup>3</sup>. En efecto, a su juicio, no se trata para Foucault de tomar a la geografía como *objeto* de investigación epistemológica, sino de asumirla como “principio, parcial o total de la actividad filosófica [...] como uno de sus registros particulares propios [...] como modelo de la racionalidad” (Benoist, 2001: 223). Lo significativo es que de esta manera la relación con la geografía afecta la propia identidad de la filosofía así como el carácter y naturaleza de su representación del mundo.

En el marco de la inquietud suscitada por ese retorno del registro espacial para el discurso filosófico, la exploración de metáforas geográficas en el repertorio de las producciones teóricas se ha convertido en sugerente objeto de indagación, en tanto ellas parecen ser huellas, inscripciones que abren territorios y desestabilizan hábitos mentales e imágenes de mundo. Benoist piensa que elaborar ese repertorio, a modo de cartografía, es una vía para hacer visible la manera como “la geografía puede servir de metáfora y referencia a la actividad filosófica” (Benoist, 2001: 224). Ahora bien, esta sugerencia investigativa, ha tenido eco en quienes buscan comprender la forma como opera la nueva forma de pensar geográficamente en la filosofía contemporánea. Para citar sólo dos ejemplos notables, los entrevistadores de *Hérodote*, buscando precisar la ambigüedad de Foucault frente a la espacialización, lo interrogan sobre su “uso profuso de metáforas espaciales –posición, desplazamiento, lugar, campo– y algunas veces incluso geográficas –territorio, dominio, tierra, horizonte, archipiélago, geopolítica, región, paisaje” (Foucault, citado en Crampton and Elden, 2007: 176); por su parte, el prefacio de la obra *Deleuze and Geophilosophy* se inicia advirtiendo al lector que si al abrir *Mil mesetas* se encuentra “en cualquier página con términos como ‘meseta’, ‘desterritorialización’, ‘rizoma’, ‘cartografía’ y, si se dice a sí mismo que esa es una ‘geofilosofía’, estará en lo correcto” (Bonta and Protevi, 2004: vii).

No obstante, es importante precisar que el trabajo de lectura de metáforas espaciales en los textos filosóficos, para dilucidar el carácter de la filosofía, no es más que una alternativa posible de emprender en la práctica el giro espacial. Más aún, desde una perspectiva más general, cabe preguntarse “si el trabajo de escribir la historia de las imágenes filosóficas será alguna vez

---

<sup>3</sup> Cursivas en el original.

reconocido como una historia de la filosofía de la misma manera que la historia de los conceptos, los procedimientos y los sistemas” (Le Doeuff, 1980: 10). La cartografía de metáforas como trabajo específicamente filosófico resulta a la vez novedosa y problemática, en virtud del generalizado gesto de identificación del discurso filosófico a partir de su diferenciación con respecto a la literatura, justamente por su “referencia al concepto, al argumento, a la lógica, a lo abstracto” y su distancia del “mito, lo fabuloso, lo poético, lo imaginario” (Le Doeuff, 1980: 9). En consecuencia, antes de abordar el uso de metáforas geográficas por David Hume en su caracterización de la ‘verdadera filosofía’, resulta pertinente mostrar la forma en que la lectura de textos filosóficos desde la perspectiva de sus metáforas permite visibilizar aspectos significativos del decurso del examen que la filosofía hace de su propia naturaleza.

## 2. Las metáforas en el discurso filosófico

EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO, “EL PENSAMIENTO en imágenes es una noción que ha adquirido carta de ciudadanía” (Le Doeuff, 1980: 10). No obstante, en el ámbito filosófico las metáforas todavía se entienden “de manera reductiva, bien como una forma de embellecer el discurso, bien como una manera de ampliar sus efectos persuasivos [...] funciones ‘ornamental’ y ‘evocativa” (González García, 1998: 13). En todo caso, se sitúan en la exterioridad del pensamiento, como recursos retóricos, entretenidos y/o pedagógicos.

Esta interpretación resulta cuando menos paradójica, si se contrasta con la evidencia de la sistemática coexistencia de imágenes y conceptos en los escritos de los filósofos. Así, parece necesaria la introducción de una tercera función de la metáfora, función “constitutiva”, en tanto “lenguaje, pensamiento y acción se basan en la capacidad humana de metaforizar” (González García, 1998: 12). Tanto en la vida cotidiana como en la esfera teórica somos “prisioneros de las metáforas que utilizamos”, puesto que ellas a la vez explican y ocultan coordenadas de lo real (González García, 1998: 16). Este enfoque pragmático de la metáfora se inscribe en la comprensión contingente del lenguaje, que permite ver “la historia intelectual como historia de la metáfora” (Rorty, 1989: 16). Inscribir las metáforas en la pragmática y no en la semántica implica afirmar que “ellas significan lo que las palabras, en su interpretación más literal significan y nada más”, de manera que no son interpretables, carecen de contenido informativo y, por ende, no son traducibles a conceptos, no expresan hechos ni ocultan mensajes, “no tienen un lugar en el juego de lenguaje que se ha jugado antes de su producción. Sin

embargo, pueden desempeñar, y de hecho desempeñan, un papel decisivo en los juegos de lenguaje que se juegan después” (Rorty, 1996: 169).

Si retomamos la idea de autoexamen y autodeterminación propia del discurso filosófico desde el enfoque pragmático de la metáfora, es sugerente proseguir nuestra indagación a partir de la hipótesis de Le Doeuff, quien postula que es justamente esta pretensión auto-justificadora la que hace necesario el recurso a lo imaginario, pues es imposible realizarla en el plano conceptual: “es en la administración de su propia legitimidad, del establecimiento de su propio valor, que la filosofía es conducida a definir y a diseñar sus mitos, a apoyarse en distribuciones espaciales o narrativas” (Le Doeuff, 1980: 15 n.4). Dicho en otros términos, al afrontar la pregunta metafísica relativa a su propio carácter, “la filosofía no puede prescindir de las imágenes [pues] son puntos neurálgicos de un sistema [...], expresan lo que no puede ser dicho de otra manera, lo que no puede presentarse bajo la forma argumentativa de lo decible” (Boyer, 2007: 173).

Mi interés particular es explorar esta hipótesis en el caso de la filosofía de David Hume, completando y profundizando las metáforas geográficas a partir de las cuales Benoist lo sitúa como pionero del ‘giro espacial’. En el ámbito especializado de la literatura humeana, Donald Livingston abre un camino de investigación en esta línea al afirmar que la ciencia de la naturaleza humana es doblemente filosófica, en tanto no sólo constituye un sistema de conceptos sino –y sobre todo–, porque se pregunta permanentemente por el carácter, naturaleza y valor de la filosofía: “La filosofía de Hume está fundada en un acto filosófico de autoexamen [...] La pregunta ¿qué es la filosofía? es simultáneamente una pregunta acerca de la filosofía y una pregunta filosófica. La pregunta misma revela más claramente la naturaleza de la verdadera filosofía: investigarse a sí misma” (Livingston, 1998: 10-11). En un sentido más genérico, cercano a Benoist, asevera que todo pensador, “en una apuesta especulativa a priori”, ha de vincularse como participante en la tradición, para familiarizarse con el juego de lenguaje que hace posible conversar y escribir; en este escenario, “tiene que construir identidades metafóricas que le permitan identificarse con la tradición y, al mismo tiempo, preservar su independencia crítica de ella” (Livingston, 1998: 144). Usando el lenguaje de la geofilosofía de Deleuze y Guattari, se hablaría de marcas territoriales<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> “Territory: The ‘becoming’ or ‘emergence’ of the interaction of functions and expressive markers producing the feeling of being at home [...] Territorial organisms achieve the



### 3. 'La verdadera filosofía' caracterizada en metáforas geográficas

LA PREGUNTA POR LA 'VERDADERA FILOSOFÍA' irrumpe de manera radical en el contexto de la crisis vital que Hume experimenta al confrontar su propia investigación con las dudas escépticas (crisis que se reitera en Kant) en la parte IV del Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, narrada dramáticamente en la Conclusión (I.IV.7). Es este el momento definitivo y la clave en la que se pone en juego su pensamiento, por cuanto allí se establece la inquietud crítica y normativa articulada en la dialéctica entre la verdadera y la falsa filosofía.

El anterior momento crítico, del cual Hume, como cualquier otro pensador, no puede escapar ileso, es articulado, curiosamente, a partir de una metáfora geográfica. Tras proponer una pausa con la intención de examinar de nuevo la anatomía del entendimiento que ha llevado a cabo a lo largo del Libro I, el autor expresa cómo vivencia su situación:

Me siento inclinado a detenerme por un momento en mi situación presente, y a sopesar el viaje emprendido [...] Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar un angosto y difícil paso, tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas, y lleva además tan lejos su ambición que piensa dar la vuelta al mundo bajo estas poco ventajosas circunstancias (TNH, FD370-371, SB263-264,1.4.7.1.)<sup>5</sup>

La dialéctica de la autocomprensión del acto filosófico es capturada, en el pasaje anterior, mediante la metáfora de un "viaje de descubrimiento", travesía que suscita en el ánimo del filósofo "desesperación" y "melancolía" ante la precariedad de sus propias facultades para emprender tan ardua

---

*expression of territory by marking; indeed, the mark brings about the territory*" (Bonta and Proveti, 2004: 158).

<sup>5</sup> HUME, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. (Trad. F. Duque). Madrid: Tecnos. Se citará como TNH dentro del texto, incluyendo después de la página de la versión española (FD), la de la edición canónica, *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A. SELBY-BIGGE & P.H. NIDDITCH, Oxford, Clarendon Press, 1978 (SB) y la de la edición considerada hoy universal, *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate NORTON & Mary J. NORTON, Oxford, Oxford University Press, 2000, cuya nomenclatura corresponde al Libro, Parte, Sección y párrafo.

investigación, así como temor y confusión al percatarse de “la desamparada soledad” en que se encuentra con su filosofía, a tal punto que se figura ser “algún extraño monstruo salvaje que, incapaz de mezclarse con los demás y unirse a la sociedad, ha sido expulsado de todo contacto con los hombres y dejado en absoluto abandono y desconsuelo” (TNH, FD371, SB264, 1.4.7.2). En efecto, siente haberse hecho acreedor al desprecio y desconfianza de todos los filósofos, por la crítica realizada a las pretensiones de la falsa filosofía, llevada a cabo sin haberse preguntado antes por los alcances y límites del entendimiento humano. Más aún, ya no puede retroceder a ninguna roca segura, en virtud de su descubrimiento de las innumerables debilidades comunes a la especie humana.

El triunfo del escepticismo, sin embargo, es ambiguo, pues “aunque no se pueda encontrar error alguno en sus razonamientos (*arguments*)” (TNH, FD273, SB184, 1.4.1.8), no se produce nunca la suspensión del juicio consecuente, pues “la naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir” (TNH, FD271, SB183, 1.4.1.7). Es decir, si bien los argumentos escépticos son irrefutables en teoría, resultan insostenibles en la práctica. Así constata Hume cómo hay creencias básicas –la causalidad, la existencia de los cuerpos externos, el yo– en las que la mente se ve determinada a asentir a aquello que la razón no puede justificar. Dichas creencias, en sentido estricto son ficciones de la imaginación, o “vivacidad de nuestras ideas”, en la que están fundados “la memoria, los sentidos y el entendimiento” (THN, FD373, SB265, 1.4.7.3). Al denominar estas asunciones como ficciones, Hume no está diciendo que sean falsas, sino imposibles de verificar; no obstante, son necesarias para la vida, “son historias plausibles que nos contamos para organizar la experiencia”, ellas “estructuran nuestra versión de nosotros mismos y de nuestro entorno, convirtiendo ambos en algo real y perdurable” (Baier, 1991: 103-104).

Enfrentado al dilema de “elegir entre una razón falsa, o ninguna razón en absoluto” (TNH, FD376 SB268, 1.4.7.7), Hume experimenta el abismo pero, a partir de ese “lugar” –espacio vivido– la narrativa da un giro y relata la trayectoria de retorno, cuyo efecto será la disposición jovial para emprender de nuevo el estudio de la filosofía “libre de preocupaciones (*in this careless manner*)” (TNH, FD382, SB273, 1.4.7.14). Lo notable es que señala como dispositivo decisivo en este giro, una movilización espacial, la salida del

estudio solitario y el retorno al escenario social del juego y la conversación (FD 377, SB299, 1.4.7.9).

La escogencia deliberada de metáforas geográficas en la caracterización de la ciencia de la naturaleza humana se evidencia al conectar la metáfora anterior, que podríamos llamar de “desterritorialización” del lugar seguro –tierra firme, mundo social compartido– de la filosofía dogmática y autosuficiente, con otra metáfora geográfica que sirve de *leitmotiv* de sus pretensiones filosóficas en la Introducción al *Tratado de la naturaleza humana*: “la conquista de la capital”. Ella designa el nuevo horizonte de la filosofía, que Alexander Pope lanza como un reto: “El estudio propio de la humanidad es el hombre”, reto que marcará el derrotero de la filosofía moderna. Hume, preocupado por el descrédito de los sistemas filosóficos del siglo XVII en el ámbito del emergente mundo social del comercio y la conversación ilustrada, y deseoso de que la filosofía recuperase su lugar en esa orquesta prefiguradora de un nuevo *habitat* social, decide adoptar como tópico de investigación la naturaleza humana, “la extensión y fuerzas del entendimiento [...] la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar” (TNH, FD35, SBXV, Introduction, 4). Su convicción acerca de la importancia de este giro temático en la filosofía la expresa en los siguientes términos: “En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea de frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de las ciencias: hacia la naturaleza humana misma” (TNH, FD36, SBXVI, Introduction, 6).

En la imagen anterior, se hace evidente el carácter agonístico de la filosofía: la metáfora está formulada en términos espaciales, geográficos, y referida a una estrategia de conquista, de demarcación. Aquello que se conquista es a la vez un territorio y una estrategia. La conexión de los dos lenguajes no es casual, como se pone de manifiesto en la entrevista concedida por Foucault a *Hérodote*: a partir de la constatación del carácter no original de las imágenes básicas de la geografía, se especifica que ciertas metáforas geográficas son también estratégicas, lo cual es perfectamente “natural, puesto que la geografía creció la sombra de lo militar”, de manera que “puede observarse una circulación de nociones entre los discursos geográfico y estratégico” (Crampton and Elden, 2007: 176-177). Hume supone que, al tomarse la capital, no solamente podrá “reconstruir” todo el sistema de las ciencias (Crampton and Elden, 2007: 176-177) sino, además, producirá una

“revolución” en el discurso y en la práctica de la filosofía, como asevera en una carta escrita inmediatamente después de la publicación del *Tratado*: “Mis principios son tan remotos con relación a los sentimientos del vulgo sobre el tema, que si encontraran un lugar, producirían una alteración casi total en la filosofía” (HL, 1, 26)<sup>6</sup>.

Es sugerente, si nos situamos en el siglo XVIII, ver cómo Hume no piensa los conceptos geográficos en términos de localización en un espacio objetivo absoluto. Está hablando de una geografía construida por el artificio, se trata de delimitar un territorio, de configurarlo a partir de reglas, convenciones, hábitos, afecciones, relaciones, simpatías. Lugar aquí no es un espacio abstracto, neutro, “natural”, es escenario, plano de inmanencia –como lo denomina Deleuze– en el cual y a partir del cual devenimos subjetividad (naturaleza humana) y configuramos un espacio social y, por supuesto, político. La introducción de las comillas en el vocablo natural, quiere llamar la atención sobre la importancia otorgada por Hume a la definición de naturaleza, “pues no existe término más ambiguo y equívoco”, ya que se puede entender como “lo opuesto a milagros”, como “lo opuesto a lo raro y poco habitual” pero también como “lo contrario a lo artificial” (TNH, FD640, SB474, 3.1.2.7-9). La precisión se ubica en el contexto de la discusión sobre la génesis de las virtudes, con el objetivo de mostrar que existen virtudes artificiales, paradigmáticamente la justicia, que se encuentra en el origen y es garantía de la estabilidad de la sociedad. Lo importante de la diferencia entre lo original y lo natural es que permite incluir en esta última categoría el artificio, la invención necesaria en virtud de las circunstancias externas e internas de los hombres, de lo cual se concluye que “la humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención del pensamiento o reflexión” (TNH, FD652, SB484, 3.2.2.19).

Después de postular la ciencia de la naturaleza humana como eje de la nueva filosofía, Hume, en la Introducción al *Tratado*, procede a justificar la importancia atribuida a la conquista y dominio de capital para el conjunto de las ciencias y para la filosofía misma. Aduce dos argumentos: a) “Todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana”

---

<sup>6</sup> La sigla HL corresponde a *The Letters of David Hume*, e incluye volumen y página.

(TNH, FD35, SBXVXV, Introduction, 4), en tanto son actividades que dependen de los alcances y límites del entendimiento. La inquietud por lograr una imagen del conjunto de las ciencias es común en la modernidad, pero vale la pena resaltar el aporte de Hume, a saber, destronar la metafísica y la geometría como fundamentos típicos y, transformar imágenes habituales provenientes de la naturaleza viva dada, como el árbol y el océano, por una metáfora que resulta del artificio, de lo construido por la actividad humana, una ciudad, ficción de un territorio efectivamente conquistado que ha de ser delimitado y recorrido una y otra vez. b) La ciencia de la naturaleza humana abarca “todo lo que de algún modo nos interesa conocer o que pueda tender al progreso y refinamiento (*ornament*) de la mente” (TNH, FD36, SBXV-XVI, Introduction, 5)<sup>7</sup>. La relevancia de este argumento es doble: por una parte, subraya la importancia pública de la filosofía, que liberada del dogmatismo, la superstición y el entusiasmo, podrá recuperar su lugar en la configuración de la sociedad, afectar las mentes de los hombres de mundo, cuya interlocución es portadora de civilización; por otro lado, señala un límite a los objetos adecuados al estudio filosófico.

Ahora bien, la metáfora de la conquista de la capital describe un giro temático en la filosofía, al igual que un nuevo método: “la experiencia y la observación” (TNH, FD 37, SBXVI, Introduction, 7), ya anunciado en el subtítulo de la edición original de la obra: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739)<sup>8</sup>. El giro hacia el método experimental expresa, a primera vista, un rechazo a las pretensiones de fundamentación propias de los sistemas racionalistas, en los que ya Hume ha vislumbrado “principios

---

<sup>7</sup> El esquema que Hume tiene en mente para desarrollar la ciencia de la naturaleza humana es el siguiente: “[la] lógica, cuyo único fin es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica artística (*criticism*), [que] tratan de nuestros gustos y sentimientos y la política [que] considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros” (TNH, FD36, SBXVI, Introduction, 5).

<sup>8</sup> En el siglo XVIII, la filosofía se dividía en dos ramas: la filosofía natural, que incluía lo que actualmente correspondería a las ciencias físicas y naturales; la filosofía moral, centrada en la actividad humana, ocupada tanto en los temas hoy considerados propios de filosofía (teoría del conocimiento, metafísica, ética) como en los tópicos de las ciencias humanas que se desarrollarían en el siglo XIX (psicología, ciencia política, sociología, economía, así como algunos aspectos del estudio de la religión. (Norton and Norton, 2000, Editor’s Introduction, 13).

asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo” (TNH, FD33, SBXIII, Introduction, 1). Su desconfianza frente a la filosofía entendida como puro razonamiento a priori es radical, particularmente en la ciencia del hombre, donde su premisa central es que la mente es parte de la naturaleza y, en consecuencia, los pensamientos, sentimientos y acciones pueden explicarse como efectos de causas naturales.

Hume describe su método experimental a partir de cuatro proposiciones:

1) “Me parece evidente que, 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 [...] por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones [...] Toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse por presuntuosa y quimérica” (TNH, FD 39, SBXVII, Introduction, 8). De manera que la ciencia de la naturaleza humana no es una metafísica de las facultades llevada a cabo mediante la competencia de una razón divinizada, cuyo proceder independiente de la experiencia se presume garante de conclusiones necesarias y verdaderas.

2) “Aunque debemos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible [...] explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas [...] no podemos ir más allá de la experiencia” (TNH, FD 39, SBXVII, Introduction, 8). Con esta proposición, Hume inscribe la ciencia de la naturaleza humana en el ámbito de las cuestiones de hecho, no de las relaciones de ideas<sup>9</sup>, cuya evidencia se funda

---

<sup>9</sup> “Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas y cuestiones de hecho (matters of fact)*; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta [...] las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo [...] No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho [...] ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad” (ICH, JSO, 47-48, SB25, 4.1-2). Se citará dentro del texto como ICH incluyendo,

en relaciones causales, que habilitan a la mente a transitar de lo observado a lo no observado. Así, cuando Hume se refiere a la investigación de principios generales a partir de la observación de juicios, afecciones y acciones observadas en las personas, busca su origen en formas regulares aunque contingentes del operar de la mente. Es preciso subrayar que no se trata de una indagación a priori ni de un método deductivo, pues no existen conclusiones absolutamente necesarias acerca del hombre; sólo puede emprenderse un estudio empírico, que atenderá más al escrutinio cuidadoso de los efectos de dichos principios que a la explicación de sus causas. De la uniformidad en los principios no resulta un determinismo ciego, otra forma de esencialismo; concibe la naturaleza humana como dinámica, flexible, efecto, construcción: “En ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad en todos los detalles. Por el contrario, con la observación de la diversidad de conducta en distintos hombres podemos formar una variedad de principios, que sin embargo, suponen cierto grado de uniformidad y regularidad [...] Este hecho nos enseña la gran fuerza de la costumbre y de la educación que conforman [*mould*] la mente humana” (ICH, JSO109-110, SB85-86, 8.10-11).

3) “Toda hipótesis que pretenda descubrir cualidades últimas originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde un principio como presuntuosa y quimérica” (TNH, FD39, SBXVII, Introduction, 8). Esta limitación de la especulación hace eco a la propuesta por Newton, pero no puede entenderse como antecedente del criterio empirista de significado propuesto por el positivismo del siglo XIX. Más bien rechaza la vana pretensión del filósofo dogmático de ir más allá de la “razón del vulgo” (TNH, FD40, SBXVIII, Introduction, 9) para negar validez a sus creencias. Este aspecto es decisivo en la imagen de la ‘verdadera filosofía’ que reconoce la autoridad del sistema popular de creencias y lo refina mediante la reflexión: el filósofo es participante crítico del mundo de la vida, escenario de la experiencia.

4) En filosofía moral “debemos espigar (*glean up*) nuestros experimentos

---

después de la página de la versión española (JSO), la de la edición canónica, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L.A. SELBY-BIGGE & P.H. NIDDITCH, Oxford, Clarendon Press, 1975 (SB) y la de la edición considerada hoy universal, *An Enquiry concerning Human Understanding*, edited by Tom L. BEAUCHAMP, Oxford University Press, 1999, cuya nomenclatura corresponde a la Sección y al párrafo.

a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres” (TNH; FD40, SBXIX, Introduction, 10). En esta proposición se evidencia cómo el método es más experiencial que experimental y se acerca a una descripción fenomenológica, claramente autorreferencial, por cuanto se indagan las propensiones de la mente, desde ellas mismas, no desde un punto de vista que las trascienda<sup>10</sup>. El mundo de la experiencia al que el científico ha de atenerse en todo momento es el de la experiencia social, de la cotidianidad y de la costumbre, cuyo efecto es la configuración de la naturaleza humana y de toda objetividad.

A partir de las metáforas del “viaje de descubrimiento” y de la “conquista de la capital” hemos articulado el proyecto humeano de la verdadera filosofía, en términos de un desplazamiento de la pretensión tradicional de ser una ciencia universal y sistemática, saber del fundamento, hacia una ciencia empírica de los principios operatorios de la mente, origen de todo juicio y acción. Lo decisivo de la obra de Hume, en esta perspectiva, es justamente que inaugura un novedoso imaginario de la filosofía a partir del resultado de su autoexamen: “en Hume la filosofía ya no es el todo de la ciencia [...] deviene una ciencia entre otras y quizás no es ella misma una ciencia” (Michaud, 1983: 5-6),<sup>11</sup> es decir, “ha perdido el privilegio de extraterritorialidad” (Michaud, 1983: 29).

Para comprender cómo llega Hume a afirmar la precariedad, la fragilidad de la filosofía –sin nostalgia y con humor– es preciso tener en cuenta el trayecto que va desde la concepción de la ciencia de la naturaleza humana en la *Introducción* al *Tratado*, a su evaluación del camino emprendida al

---

<sup>10</sup> Al leer el método experimental humeano como procedimiento fenomenológico, el énfasis está puesto en su carácter descriptivo, no en su anticipo de una egología de la conciencia. Husserl consideró a Hume como el pionero de la fenomenología, al minar la fuerza de todo objetivismo retrotrayendo la objetividad del mundo a la subjetividad de la vivencia, a la intencionalidad. Justamente, lo que la ciencia de la naturaleza humana elude es una noción trascendental de yo, este no es más que ficción de la imaginación, en que por hábito llegamos a creer.

<sup>11</sup> “*La science de la nature humaine vient de la nature humaine; elle est prise dans un cercle d'autoréférence. En toute rigueur, les énoncés philosophiques ne sont rien d'autre que des effets de cette nature dont ils prétendent dire sa vérité*” (Michaud, 1983: 8).



final del Libro I, “Sobre el entendimiento”, mediante la confrontación con los argumentos escépticos. La imagen de la conquista se ve moderada por el tránsito escéptico, que no debe entenderse en términos de duda al modo cartesiano, sino de forma literal, como *skepsis*, actitud de constante investigación. El efecto de esta trayectoria es una ciencia escéptica de la naturaleza humana, que tiene una dimensión crítica –de las metafísicas dogmáticas– y una dimensión constructiva –la aplicación del método experimental al conocimiento del espíritu humano, de sus afecciones e invenciones (Simha, 2007). Si, como muestra Hume, el triunfo argumentativo del escepticismo es ambiguo frente a la propensión ineludible de la mente a creer, con relación a la articulación de la verdadera filosofía, es contundente como lo expresa en la *Conclusión* del Libro I:

Si somos filósofos tendremos que serlo únicamente sobre principios escépticos [...] La conducta del hombre que estudia filosofía de esta manera, libre de preocupaciones (*in this careless manner*) es más verdaderamente escéptica que la del que, sintiéndose inclinado hacia ella, se encuentra sin embargo tan doblegado por dudas y escrúpulos que la rechaza por completo. El verdadero escéptico desconfiará lo mismo de sus dudas filosóficas que de sus convicciones, y no rechazará nunca por razón de ninguna de ellas cualquier satisfacción inocente de se le ofrezca (TNH, FD379, 382-383, SB270, 273, 1.4.7.11, 14).

La importancia de esta sección conclusiva radica en la forma dramática en que el autor representa delante del público lector –quizás con miras a que este lo imite– el nuevo giro de la filosofía, el desplazamiento desde una actividad guiada en forma exclusiva por el entendimiento y sus métodos hacia una forma de práctica que intenta usar todas las capacidades de la mente, la memoria, la pasión, el sentimiento, además de un entendimiento ya aleccionado acerca de sus propensiones y debilidades (Baier, 1991: 1).

Nos hemos detenido en el carácter empírico de la investigación de la naturaleza humana –la verdadera filosofía– propuesta por Hume, por la preponderancia que a él se otorga en la descripción de filosofía desde el “giro espacial” y la geofilosofía inaugurada por Deleuze y Guattari. Benoist resalta cómo la referencia a la geografía aporta a la filosofía, en primera instancia, un efecto de empiricidad, pues ella es una ciencia empírica, en claro contraste con los conocimientos puramente racionales obtenidos *a priori*. Sin embargo, este carácter empírico resulta en cierto sentido problemático, si se tiene en cuenta que el modelo de saber de hechos típico de la ciencia

moderna es la física, la mecánica que se convirtió, con el auge ulterior del positivismo, en normativo para la filosofía. Así, parece necesario preguntarse por el sentido particular en que la geografía es empírica. La puntualización de Benoist es importante: quizás la geografía sea “*doblemente empírica*”, en tanto nos confronta con una empiricidad rica, que no se reduce a la abstracta de las ciencias de la naturaleza, sino que es concreta, en su doble dimensión: como geografía física, remite a la tierra, a su epidermis material, pero, como geografía humana, trata de la tierra habitada por los hombres, horizonte en el que ellos organizan su propia especialidad. Así, “la vocación de la geografía es, precisamente, no quedarse en geografía física, sino desplegarse como geografía humana” (Benoist, 2001: 226)<sup>12</sup>.

La precisión anterior es decisiva para comprender cómo se van ampliando las fronteras del ámbito de experiencia a medida que avanza el proyecto del *Tratado*. En efecto, el mar abierto y tormentoso que se abre al naufrago después de llevar a término su anatomía del entendimiento, es la investigación de las pasiones; las dos problemáticas “constituyen una cadena completa de razonamientos” (TNH, Advertencia a los Libros I y II), la lógica de la ciencia de la naturaleza humana. El paso del Libro I al Libro II del *Tratado* adopta de manera radical la perspectiva de la primera persona del plural, clave para la adopción del punto de vista moral, tema del Libro III. Hume desplaza su objeto y su lente: de la mente al carácter, de las relaciones entre impresiones e ideas a la simpatía, de la mirada introspectiva a la dinámica de transfusión de afecciones entre personas de carne y hueso, tejidas en vínculos emocionales, habitantes de un mundo social concreto, esto es, simultáneamente espectadores y espectáculo en el teatro del mundo.

Para explicar tal desplazamiento, es preciso explorar una de las ficciones ineludibles con las que opera la mente, la ficción del yo. Con la intención de desterritorializar la imagen común entre los filósofos, del yo como “algo de lo que en todo momento somos íntimamente concientes; que sentimos su existencia [...] y que más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta unidad y simplicidad” (TNH, FD 353-354, SB252, 1.4.6.1), Hume, asegura que “es contraria a la experiencia”, que sólo refiere a la vivencia de “un haz o una serie percepciones (*bundle or collection*)”

---

<sup>12</sup> El autor atribuye esta doble dimensión a la geografía de Kant, pero a mi juicio está ya claramente presente en la metáfora humeana de la capital.

distintas, discretas y discontinuas, que “se suceden unas a otras con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento” (TNH, FD356, SB252, 1.4.6.4). La preocupación de Hume es subrayar la movilidad de las percepciones, de nuestros órganos sensoriales y facultades anímicas. Sin embargo, su descripción de este flujo parece bordear lo indecible, y se ve en la necesidad de recurrir a dos nuevas metáforas espaciales, la mente como teatro y como república, que vale la pena transcribir:

La mente es una especie de teatro en el que las distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones [...] La comparación con el teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en el que se representan estas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas (TNH, FD356, SB252, 1.4.6.4).

No puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad (TNH, FD 367-368, SB261, 1.4.6.19).

El efecto inmediato que producen las imágenes anteriores es la destitución de un yo simple y persistente, su transformación en devenir complejo y contingente causado por las afecciones. Una mirada más sutil permite conectarlas con la doble empiria propia de la geografía, según Benoit: por un lado, el yo no es la conciencia típicamente inmaterial, es cuerpo cuya inmanencia es terrena; de otra parte, la referencia es a dos espacios sociales construidos al ser habitados, en los que parece evidente que el fluir de afecciones es el efecto de choque producido por las interacciones. De esta manera el imaginario humeano corresponde más a una geografía humana que física.

Aunque las metáforas anteriores son tomadas del Libro I, en el cual la identidad personal sólo es abordada con relación al pensamiento o la imaginación, tratamiento que Hume advierte debe diferenciarse del apropiado para la identidad personal con respecto a las pasiones (TNH, FD357, SB253,

1.4.6.5), especialmente la metáfora de la república conecta bastante bien con el “yo como conciencia íntima” objeto de las pasiones indirectas de orgullo y/o humildad, impresiones placenteras o desagradables originadas por la aprobación o censura que recibimos de otros en el mundo de la vida. En el vocabulario humeano, orgullo es autoestima, humildad es vergüenza, y sus “causas originales” son la virtud o el vicio, la belleza o la fealdad, la riqueza o la miseria. Sin embargo, estas causas tendrían escasa influencia, si no fuese por la intervención de la más “notable cualidad” de la naturaleza humana, la simpatía, principio de comunicación de opiniones, inclinaciones y sentimientos entre las personas:

No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad [...] Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía, y todo dolor se hace más cruel e insoportable. El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía.; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos [...] está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas (TNH, FD496-497, SB363, 2.2.5.15).

Al rechazar de plano la visión de la identidad personal que depende de una sustancia y desplazarla a ser ficción de la imaginación que une de manera sutil percepciones distintas y separadas, podría pensarse que Hume diluye toda noción del yo como agente, como partícipe responsable en una comunidad moral. Sin embargo, el movimiento es otro, se trata de quebrar el vínculo establecido por la filosofía entre la conciencia y la acción, mostrando, a partir de la experiencia, el rol de las pasiones en la configuración del yo, no como mismidad a través del tiempo sino como efecto regular surgido de la dinámica de las afecciones, animada por el principio de simpatía. En la metáfora de la república se atisba el giro: en el plano de la acción, lo significativo no es la identidad personal sino el carácter.

La noción humeana de carácter no es ficción, es construcción en el juego de espejos de la interacción, capturado en la siguiente metáfora: “Podemos decir que las mentes de los hombres son como espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada” (TNH, FD499, SB365, 2.2.5.21). El orgullo del agente suscita el aprecio del espectador, cuyo efecto es un nuevo reflejo en la mente del primero que se convierte en autoestima. El dispositivo

es la simpatía, descrita mediante términos como “transfusión”, “contagio”, “contaminación”, “transferencia”, para denotar tanto la velocidad propia del movimiento pasional, como la susceptibilidad de la mente a conectarse con otras.

Si el orgullo y la humildad son las pasiones “que constituyen el gran principio de individuación [...] que producen la idea de yo” (Brahmi, 1992: 207), la noción de carácter “tiene una importante dimensión social, la identificación [...] requiere un contexto social” (MacIntyre, 1990: 200). Los rasgos de carácter, al ser típicamente pasiones, son motivos –desde el punto de vista del agente– para la acción y, causas de la aprobación o censura, desde el punto de vista del espectador. Lo interesante es que el carácter, “el aspecto que perdura de la persona, que es causa de las acciones y evoca respuestas en otros –respuestas simpatéticas de aprobación o desaprobación–” (MacIntyre, 1990: 205) al depender de las pasiones, no se crea, mas sí se sedimenta a partir de los otros quienes, por su parte, no pueden acceder de manera intuitiva a él, sino lo infieren, es decir, lo imaginan a partir de signos observables, gestos, lenguaje, acciones. La reflexividad de los espejos es recíproca, de manera que al mismo movimiento simpatético que “pone” al yo, “pone” al otro. Sin embargo, no se trata de mimesis, sino de reiteración del movimiento pasional en la diferencia<sup>13</sup>.

El carácter, noción que se halla en el centro del yo humeano, es el puente que da paso a la explicación de la moral, pues es el objeto de la evaluación desde el punto de vista del espectador: “Cuando investigamos sobre el origen de la moral, en ningún caso tenemos que examinar una acción aislada, sino precisamente la cualidad o carácter de que se derive dicha acción. Sólo esto es lo suficientemente *duradero* para afectar nuestros sentimientos sobre las personas” (TNH, FD764, SB575, 3.3.1.5). A la pregunta por el origen de las distinciones morales en los principios operatorios de la mente, Hume es enfático al sostener que es un “peculiar” placer o dolor, un sentimiento, no la razón: “Tener el sentimiento de virtud no consiste sino en *sentir* una satisfacción determinada al contemplar un carácter” (TNH, FD636, SB471,

---

<sup>13</sup> “*Le moi se pose dans la même acte imaginaire et affectif où il pose le moi de l’autre. On a là une théorie qui construit la dignité, le respect et la reconnaissance de l’altérité sans avoir recours à la transcendance [...] L’individuation se développe à partir de l’appartenance à un champ d’affectivité Infra-individuel*” (Brahmi, 1992: 208).

3.1.2.3). De nuevo, la simpatía será artífice del sentimiento moral; para caracterizar su dinamismo y su fuerza, Hume recurre en este caso a otra metáfora: “Del mismo modo que cuando se pulsán por igual las cuerdas de un instrumento el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones, originando los movimientos correspondientes en toda criatura humana” (TNH, FD765, SB576, 3.3.1.7).

La importancia de la simpatía en el origen del sentimiento moral es su efecto empírico, la posibilidad de fundar una moral secular a partir de un principio de la naturaleza humana. Sin embargo, este mecanismo espontáneo ha de ser refinado, corregido, pues es variable y parcial, supuesto que “nuestra situación con respecto a personas y cosas está sometida a una continua fluctuación” acorde con los estados de ánimo y, nuestra apreciación depende “de nuestra proximidad o lejanía con respecto a la persona censurada o alabada” (TNH, FD772-773, SB581-582, 3.3.1.15-16). La corrección de la simpatía significa, por un lado extender su radio de acción y, por otro, pasar de una débil a una fuerte, que no sólo se contagie de afecciones particulares, sino imagine sus efectos en el conjunto de la vida del otro, suscitando amor y benevolencia. Si la simpatía es variable, el sentimiento moral no lo es, pues depende de la adopción de un punto de vista peculiar: “para que no se produzcan esas continuas *contradicciones* y podamos establecer un juicio más *constante* sobre cualquier asunto, convenimos en mirarlo desde algún punto de vista *estable y general*, de modo que en nuestros razonamientos nos situamos siempre en él, con independencia de nuestra real situación en ese momento” (TNH, FD 772-773, SB581, 3.3.1.15). Se trata de adoptar el punto de vista moral, para poder conversar de modo razonable; Hume, con cierta ironía, advierte que basta con que la corrección se de en el lenguaje, teniendo en cuenta la obstinación de los sentimientos; así, “entrar en sociedad es sustituir la violencia por la conversación posible” (Deleuze, 1996: 36), proceso gradual, experimento continuo acerca de la forma como podemos inventar nuevos artificios.

A partir de lo expuesto, es plausible sostener que el resultado de la consideración del yo desde el punto de vista de las pasiones complementa más que anula la ficción del yo desde el punto de vista del entendimiento. Propone una dinámica de configuración interpasional del carácter, origen de un mundo moral de lenguaje (ficción) compartido, de evaluación simpatética e invención de artificios, de convenciones que garanticen la estabilidad social. Este territorio carece en principio de identidad –por eso Hume

rechaza el modelo del contrato, promesa explícita entre individuos que conocen sus intereses propios y presumen los ajenos como amenazantes—. Es la convención la que va marcando las singularidades al mismo tiempo que expande los límites de la sociabilidad, que se aprueba como útil y/o agradable, por la fuerza de la simpatía.

En un intento de síntesis del resultado de la ciencia de la naturaleza humana descrita mediante la metáfora de la capital y permeada por la experiencia del tránsito escéptico, es plausible afirmar que el gran descubrimiento de Hume es que la capital, la naturaleza humana, *no lo es* en sentido ontológico ni trascendental; deviene en una dinámica siempre abierta, inacabada e inacabable. La ciencia escéptica que tiene la pretensión de conquistarla —la verdadera filosofía—, lejos de ser ciencia primera, fundamento, se configura como vector de ese sucederse de territorios conquistados de modo contingente, cuyas fronteras se dibujan y se desdibujan a ritmos variables.

Como es bien sabido, el *Tratado* no causó la revolución en la filosofía que Hume esperaba, no recibió eco alguno de sus pares, motivo por el cual su autor, convencido de la importancia de su proyecto para la configuración de la verdadera filosofía, decide experimentar con nuevas formas de escritura, con el propósito de alcanzar un lugar en el espacio de la conversación ilustrada. En consecuencia, dedicó los siguientes veinte años de su trayectoria intelectual a lo que denominó un *recasting* de sus planteamientos. El Libro I del *Tratado* (1739), donde aparecen las metáforas que he citado hasta ahora, se reconfigura en la *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748)<sup>14</sup>, en el cual —como muestra de que las metáforas espaciales no son casuales en su discurso— reitera el carácter de la verdadera filosofía como ciencia de la naturaleza humana, representada ahora como una “geografía mental”. En esta obra se acentúa el carácter crítico del proyecto, su declaración de guerra a la falsa filosofía, aliada con la superstición:

---

<sup>14</sup> Hume, D. (1983). *Investigación sobre el entendimiento humano*. (Trad. C. Mellizo). Madrid: Alianza. En las citas de esta obra se incluyen, después de la versión española, la edición canónica, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by L.A. SELBY-BIGGE & P.H. NIDDITCH, Oxford, Clarendon Press, 1992, y la edición considerada hoy universal, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, edited by Tom L. BEAUCHAMP, Oxford, Oxford University Press, 1999.

La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano [...] De esta manera se convierte en un objetivo no desdeñable de la ciencia conocer meramente las diferentes operaciones de la mente, separar las unas de las otras, clasificarlas en los debidos apartados, y corregir aquel desorden aparente en que se encuentran cuando las hacemos objeto de reflexión e investigación [...] Y aún si no vamos más allá de esa geografía mental o delimitación de las distintas partes y poderes de la mente, es por lo menos una satisfacción haber llegado tan lejos (ICH, JSO27-28, SB13, 1.13).

Hume ha moderado su expectativa inicial, edificar el sistema completo de las ciencias a partir de un fundamento enteramente nuevo. Así mismo, ha desplazado el escenario de interlocución para su filosofía: se aleja del mundo de los doctos, para dirigirse al hombre de mundo quien estima tan poco la especulación que “no contribuye nada ni a la utilidad ni al placer de la sociedad” como la ignorancia, valorando, en cambio “un carácter dotado de la misma habilidad y gusto por los libros, vida social y negocios, que muestra en el trato el discernimiento y finura debidos a las Bellas Letras, y en los negocios la integridad y precisión, resultado natural de una filosofía sensata (*just*)”<sup>15</sup> (ICH, JSO22, SB8, 1.5). De este público espera interés y acogida, en virtud de que el estudio riguroso de las capacidades del entendimiento pondrá en evidencia su límite frente a los temas remotos de la metafísica tradicional y, en consecuencia, perderá el temor a sus misterios y dejará de sentirse coaccionado por sus normas para la vida y la acción.

La “geografía mental” como metáfora de la verdadera filosofía indica cartografía, mapeo, localización, organización. Parecen haberse diluido el espacio vivido y el espacio concebido, acentuados por la geografía humana, social y política. Sin embargo, pienso que se trata sólo de una apariencia, pues se reitera el escenario de la metáfora, la conquista de un territorio usurpado por la falsa filosofía en la mente del hombre común, temeroso y angustiado frente al poder hegemónico del discurso dominante que parece hablar desde un topos invulnerable, los cielos remotos e inmutables en los que la especulación filosófica adquiere la mirada y la voz de Dios. Además, Hume se pregunta inmediatamente si no será posible, para una filosofía

---

<sup>15</sup> Jaime de Salas de Ortueta traduce *just* por correcta, pero preferimos hablar de sensata, término más libre de connotaciones dogmáticas.



cultivada con cuidado, “llevar sus investigaciones más lejos y descubrir, por lo menos en parte, las fuentes secretas y los principios por los que se mueve la mente humana en sus operaciones” (ICH, JSO29, SB14, 1.15). Esta esperanza proviene de equiparar el futuro de la ciencia de la naturaleza humana con el recorrido exitoso de la filosofía natural de Newton. Lo notable de esta pretensión constructiva para la filosofía resulta justamente de su carácter escéptico, que no sólo ha tornado todo pretendido conocimiento –incluso el filosófico– en creencia sino que ha mostrado la imposibilidad de separar nítidamente esta de la ficción.

#### 4. Hume y la “geofilosofía”

EL OBJETIVO DEL NUMERAL ANTERIOR FUE la exploración de las metáforas espaciales y geográficas usadas por Hume para pensar el carácter de la verdadera filosofía. A continuación, la tarea es reconstruir el significado que otorga Deleuze al empirismo novedoso de Hume en la articulación de la geofilosofía. No se trata de establecer una vecindad conceptual, lo cual resultaría por lo menos anacrónico, sino de acentuar que ambos autores se proponen investigar la identidad de la filosofía y presumen haber logrado un giro significativo en este aspecto.

Deleuze dedica dos de sus primeros trabajos filosóficos a la obra Hume, su disertación doctoral, *Empirismo y subjetividad*, y el ensayo *Hume*. Su interés es indagar cuál es el problema real del empirismo, clave para pensar su filosofía: “siempre he sentido que soy un empirista” (Deleuze, 2001: contraportada). Su punto de partida es que el empirismo no es simplemente la inversión del racionalismo, el rechazo “al innatismo o al *a priori*” y su sustitución por la obediencia a lo dado en la experiencia; a su juicio, “el empirismo siempre ha albergado otros secretos, siendo Hume quien los lleva más lejos y mejor los ilumina” (Deleuze, 2001: 35).

En el siguiente movimiento, Deleuze caracteriza el “peculiar” empirismo humeano como una suerte de “ciencia-ficción”, a partir de la comprensión original que el filósofo escocés plantea de las relaciones como “*externas a sus términos*”. La cuestión es que mientras los habitantes de la mente son percepciones –impresiones e ideas– separadas y distinguibles, la dinámica de la mente se caracteriza por establecer relaciones entre ellas, por pasar de lo observado a lo no observado, configurando así la experiencia a partir de la inferencia. Es la imaginación, con sus principios asociativos –

causalidad, contigüidad, semejanza— la heroína en estas transiciones fáciles entre impresiones e ideas de tal manera que ellas “constituyen la naturaleza humana”: lo constante, lo regular en la mente son sólo “las formas de pasar de una idea a otra” (Deleuze, 2001: 39). Su efecto es la creencia, “idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente” (TNH, FD161, SB96, 1.3.7.5), nada que esté contenido en la idea, sino un modo de afección, un sentimiento (*feeling*), caracterizado por su “fuerza y vivacidad” que determina a la mente a otorgar asentimiento. La propensión de la mente a creer depende de reiteradas experiencias y de la suposición de que el futuro será semejante al pasado, expectativa que carece de fundamento racional y se origina en la costumbre que traza habitualidades en la mente, siendo el principio decisivo de su operar en las cuestiones de hecho, “la gran guía de la vida humana” (ICH, JSO68, SB44, 5.6).

Como ya hemos afirmado, los esfuerzos humanos por distinguir de manera nítida creencia de ficción no resultan completamente exitosos, pues ambos efectos dependen de las formas de operar de la imaginación, causa de que la mente siempre sobrepase lo estrictamente dado, configurando así un mundo externo ligado por relaciones causales y un yo. Si bien Hume propone unas reglas para la inferencia causal (TNH, 1.3.15) y establece como norma que “un hombre sabio adecua su creencia a la evidencia” (ICH, JSO135, SB110, 10.4), reconoce, en un gesto irónico frente a los escolásticos y lógicos, que “todas estas reglas son muy fáciles de inventar, pero extremadamente difíciles de aplicar” (TNH, FD260, SB175, 1.3.15.11).

La conclusión de Deleuze es que Hume, en su investigación del entendimiento, realiza dos “desplazamientos cruciales” en filosofía: primero, al establecer relaciones causales, la mente infiere y cree, de modo que “la creencia se encuentra en la base y en el origen del conocimiento”. Segundo, al descubrir que cuando vamos más allá de la experiencia no lo hacemos como cree la ciencia, en pos de la verdad, sino “extendemos de modo ilegítimo” los principios asociativos de la imaginación, “sustituye el concepto tradicional de error por el de delirio o ilusión” (Deleuze, 2001: 40-42). Sin embargo, como ya hemos explicado, los principios que constituyen la naturaleza humana no son sólo los del entendimiento, está también la dinámica de las pasiones, que configura el carácter de manera interaccional mediante el mecanismo de la simpatía. En este ámbito, condición de posibilidad de la sociedad, el problema es otro, la parcialidad; también se requiere de otro remedio, el artificio, típicamente la invención de las reglas de justicia.

El secreto que Deleuze devela en el empirismo humeano, en la ciencia escéptica de la naturaleza humana que hemos reconstruido a partir de las metáforas geográficas es “el problema de la subjetividad”. En efecto, Deleuze encuentra cómo en Hume se vislumbra un sujeto que no es fundamento ni polaridad frente a un objeto, no es constituyente, conciencia, sino “lo que se desarrolla [...] llega a ser otro [...] En una palabra, crear e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto” (Deleuze, 1996: 91). “Al crear e inventar hacemos de lo dado mismo una naturaleza” (Deleuze, 1996,: 148).

Un último aspecto al que quiero hacer referencia es a la preocupación de Hume por localizar la actividad filosófica institucional, derivada quizás de su conversión de la teoría en investigación o, lo que es lo mismo, en una práctica (Deleuze, 2001: 36). Utiliza otra metáfora espacial con la doble pretensión de desterritorializarla del espacio discursivo dominante en la falsa filosofía y de marcar un nuevo territorio para la verdadera. En su ensayo “Sobre el género ensayístico”, preocupado por promover una filosofía pública acorde con un espacio de metrópoli cosmopolita, Hume señala el perjuicio que ha sufrido el saber al quedar “recluido en universidades y celdas, apartado del mundo y de la buena compañía”. A su juicio, ese espacio encerrado y solitario tiene como efectos la barbarie, las conclusiones quiméricas y una forma escritural ininteligible y de mal gusto; por el contrario, una filosofía que se origina en la observación atenta de “la vida común y la conversación” –único lugar en el que puede configurarse la experiencia–, sólo puede cultivarse en el trato mutuo, en el encuentro con la diferencia. Con ese ánimo, Hume se propone a sí mismo como embajador, anfitrión en un territorio desterritorializado –la embajada como presencia de lo extranjero en una nación– escenario desde el cual considera viable promover el comercio entre las mentes de los doctos y los conversadores (particularmente las mujeres), garante de la convivencia social y la civilización (Hume, 1986: 25-30, 26-27.).

La metáfora de la embajada muestra cómo, para Hume, un cambio en la identidad de la filosofía, mediado por la pérdida de su “privilegio de extraterritorialidad” y su localización, como la de cualquier saber y práctica, en el ámbito de lo público, conlleva una preocupación por la escritura, por lograr la correspondencia y resonancia autor-lector. Tal inquietud se expresa en la reiteración del mismo tema, la ciencia de la naturaleza humana o verdadera filosofía, en diversos géneros: del tratado al ensayo y la investigación, del ensayo al diálogo, trayectoria atravesada por un continuo ejercicio epistolar (Cfr. Michaud, 1983: 29-31). Siempre pensó el acto

filosófico como *performance* e imaginó su vida dominada por “la pasión literaria”, quizás porque comprendió que desarrollar la filosofía de manera sensata era imposible sin interlocutores.

## Referencias

- BAIER, A. (1991). *A Progress of Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BENOIST, J. (2001). Rompre avec l’idealism historique: re-spatialiser nos concepts; En quoi la géographie peut-elle importer à la philosophie? J. BENOIST et F. MERLIN (Eds.): *Historicité et spatialité. Le problème de l’espace dans la pensée contemporaine*. Paris: J. Vrin. (pp. 97-113; 221-247).
- BONTA, M. & PROTEVI, J. (Eds.) (2004). *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BOYER, A. (2007). Hacia una crítica de la razón geográfica. *Universitas Philosophica*. Año, 24. No. 49. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. (pp. 159-174).
- BRAHAMI, F. (1992). Sympathie et individualité dans la philosophie politique de David Hume. *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*. Vol. 177, No. 2. (pp. 201-227).
- CRAMPTON, J. & ELDEN, S. (Eds.). (2007). *Space, Knowledge and Power. Foucault and Geography*. England, USA: Ashgate.
- DELEUZE, G. (1996 [1953]). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.
- DELEUZE, G. (2001). *Pure Immanence. Essays on A Life*. II. *Hume*. New York: Zone Books.
- GREIG, J.Y.T. (Ed.). (1932). *The Letters of David Hume*, 2 vol. Oxford: Clarendon Press.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M. (1998). *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza.
- HUBBARD, P., KITCHIN, R., & VALENTINE, G. (Eds.). (2004). *Key Thinkers on Space and Place*. London: Sage.
- HUME, D. (1986). Sobre el género ensayístico. *Sobre el suicidio y otros ensayos*.

(Trad. C. Mellizo). Madrid: Alianza. (pp. 25-30). (1986) Of Essay Writing. *Essays Moral, Political and Literary*. Miller, E. (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund (pp. 533-537).

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.

LE DOEUFF, M. (1980). *L'Imaginaire philosophique*. Paris: Payot.

LIVINGSTON, D. (1998). *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

MCINTYRE, J. (1990). Character: A Humean Account. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 7, No. 2 (pp.193-206).

MICHAUD, Y. (1983). *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF.

RORTY, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.

RORTY, R. (1989). *Contingency Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.

SIMHA, S. (2007). *Comprendre Hume*. Paris: Armand Colin.