



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

Escuela de Postgrado

**Empirismo y crítica
Husserl y Deleuze a través de Hume**

Informe para optar al Grado de Magíster en Filosofía

Alumno:

Ernesto Feuerhake Garbarini

Profesora patrocinante:

Claudia Gutiérrez

Santiago de Chile, julio del 2014

Agradecimientos:

Nombro ahora, en orden alfabético, a las personas que, por los más diversos motivos, hicieron efectivamente posible este trabajo: L Felipe Alarcón, Myriam Alarcón, Pia Aravena, Juan Ignacio Feuerhake, Claudia Gutiérrez, Nissim Pichara, Iván Trujillo, Eloísa Vicuña, Juan Pablo Yáñez.

Resumen

El objetivo general de esta tesis es elucidar una vía de entrada hacia las relaciones entre la filosofía de Gilles Deleuze (1925-1995) y la escuela fenomenológica. Se trata de una relación crítica. Nos acercamos a ella a través de la lectura y la evaluación de los análisis que tanto Husserl como Deleuze hicieron del pensamiento del filósofo empirista escocés David Hume. Husserl era un lector asiduo de Hume, cuyo peculiar empirismo representaba una amenaza interior para la fenomenología. De otra parte, Deleuze elaborará un pensamiento que se ha dado en llamar "empirismo trascendental". Por tanto, nos ha parecido que la conflictividad existente entre ambos pensadores debía de pasar por el examen del empirismo. El empirismo, sin embargo, tal como nos ha parecido leerlo en Deleuze, no es exactamente una "doctrina". Es más: la evaluación del empirismo, de esto que no es una doctrina, nos echará luces ahora, a la inversa, sobre cuál puede ser el sentido de un conflicto filosófico. De modo que los exámenes que llevamos a cabo cumplen un doble propósito: mapear el diferendo entre Deleuze y la fenomenología en clave de crítica, y esclarecer un motivo posible para el peculiar trascendentalismo deleuziano.

Índice

Introducción: Deleuze y la fenomenología	p. 1
1. La intencionalidad	p. 3
2. El "empirismo trascendental": Hume, Bergson, Nietzsche	p. 10
Capítulo I. Hume y el asalto a la fenomenología trascendental	p. 22
1. Antecedentes del caso	p. 22
2. Hume, precursor ciego de la fenomenología	p. 28
3. Husserl: lector de Hume	p. 31
Capítulo II. Una "ciencia de la naturaleza humana"	p. 42
1. El método experimental	p. 42
2. Una "fenomenología escéptica"	p. 48
2.1. El atomismo, o la teoría de los términos	p. 48
2.2. El asociacionismo, o la teoría de las relaciones	p. 53
2.3. La causalidad	p. 56
2.4. La creencia	p. 58
Capítulo III. Empirismo y subjetividad en Hume	p. 63
1. ¿Cuál es el objeto del empirismo?	p. 63
2. Del espíritu y de la idea en el espíritu (la imaginación)	p. 72
3. Los principios de la naturaleza humana	p. 79
4. El sentido de la crítica	p. 83
5. El sentido del atomismo	p. 87
Conclusiones (Aceleraciones): Del empirismo al empirismo trascendental	p. 96
Bibliografía	p. 105

Introducción

Deleuze y la fenomenología

No es que se haya abierto al principio que esas ideas propagaban, era bastante que este corazón lo buscara.

Menos todavía: era ya suficiente con que se formase una intuición apropiada de lo que ha de ser un principio

(J. Bousquet)

De acuerdo con no pocos comentaristas de la obra del filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995), parece ser ya evidente que su trabajo puede comprenderse fructíferamente a partir de alguna especie de relación con la heteróclita escuela que fue y es la fenomenología. Relación de rivalidad, de semejanza, o de oposición, es algo que quedará por determinar, y que no está decidido. Los estudios al respecto se acumulan, y le imprimen al estudio de Deleuze una "cientificidad" y una concreción siempre bienvenidas, sobre todo en función de la amplísima diversidad interna de lo que se deja entender por "fenomenología", y que no se agota, como se sabe, en los desarrollos incansables tentados por Edmund Husserl. Los énfasis puestos en estas relaciones entre Deleuze y la fenomenología varían: para algunos el contraste permite ver cosas interesantes, hacer algunos puntos, para otros es absolutamente necesario si se quiere ganar alguna inteligibilidad del pensamiento del autor. En la medida en que se puede constatar que, en general, Deleuze es elusivo respecto de esta relación¹, y en la medida en que es esa elusión misma la que cabría evaluar, en

¹ En muy contadas ocasiones se refiere Deleuze directamente a la fenomenología. En adelante veremos algunas. Particularmente llamativa es la siguiente, depositada en la primera página de su *Nietzsche y la filosofía*, de 1962: "Es evidente que la filosofía moderna, en gran parte, ha vivido y sigue viviendo (*vitencore*) de Nietzsche. Pero quizá no de la manera en que él lo hubiese querido (*souhaité*) (...). Incluso la fenomenología (*Même la phénoménologie*) ha contribuido, debido a su aparato su aparato (*par son appareil*), a poner una inspiración nietzscheana, a menudo presente en ella, al servicio del conformismo moderno" (Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, sexta reimpresión de 2010, p. 1). Su "aparato" puede ser su aparatosidad, su modo aparatoso; puede ser su máquina o su mecanismo, pero también la manera en que la

términos quizá de una cierta denegación, y porque además estas evaluaciones implican ya una mirada de conjunto del trabajo y del sentido del trabajo de Deleuze, nos apoyamos ahora en una serie de estudiosos de su obra, que han intentado esclarecerla en este sentido. En tal medida, presentamos inmediatamente el horizonte desde el cual dicha relación puede resultar fecunda, sin entrar todavía en el trabajo mismo de Deleuze. Nos servimos de los comentaristas, pues, confiando en ellos, queriendo ganar una visión *externa*, por ahora, de la cuestión, que sea introducción suficiente a un problema cuya determinación, en cualquier caso, está en curso.

Por otra parte, es igualmente *sabido* que la filosofía de Deleuze puede caracterizarse como un "empirismo trascendental"², fórmula a primera vista oximorónica. Qué signifique, con justeza, tal sintagma, es también algo que dejamos nosotros abierto, esperando establecer una aproximación, un camino que se pueda recorrer. Por lo mismo, no retrazaremos su historia en la obra de Deleuze. Dejamos abierto su *significado*, porque más bien querríamos *seguir su movimiento*, en el entendido de que, como hemos de mostrar a lo largo de este trabajo, la partícula "empirismo", en "empirismo trascendental", no designa simplemente una doctrina "filosófica" en sentido usual. No, si es que por "filosófico" se quiere entender "epistemológico", en el sentido más amplio posible: una problemática y una temática relativa, en primer lugar, al *conocimiento*.

fenomenología se aparata: se prepara y se dispone, se apresta, se viste y adorna, se vuelve *presentable* (como en el francés *s'habiller*). Parece ser, pues, una cuestión de *método*. A la vez, el *même*, que se dejaría también traducir por "incluso", indica que hay algo de sorprendente en que a la fenomenología se la clasifique así. Es lo que en este trabajo queremos avizorar.

² Véanse, entre otros: Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. L'empirismetrascendental*, PUF, París, 2009; Bryant, Levi, *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, Evanston, 2008; Baugh, Bruce, "Transcendental Empiricism: Deleuze's Response to Hegel", en *Man and World*, n° 25, Kluwer Academic Publishers, Amsterdam, 1992; Montenegro, Gonzalo, *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2013.

1. La intencionalidad

Leonard Lawlor escribe, por ejemplo: "A Deleuze se lo caracteriza frecuentemente como un crítico de la fenomenología³. Sin embargo, el pensamiento de Deleuze no se puede entender a no ser que reconozcamos sus semejanzas (*similarities*) con la fenomenología"⁴. Procede a reconocer tres:

a) mediante la *epojé*, la fenomenología "invierte el platonismo", en el sentido de que "reduce cualquier mundo trascendente y cualquier cosa trascendente en sí misma a fenómeno", de manera tal que "todo lo trascendente se localiza ahora *dentro* (*within*) de la experiencia"⁵;

b) la inversión del platonismo pensada de esta manera "equivale a una reducción a la inmanencia"⁶;

³ Como muestra de esto, véanse por ejemplo estas palabras dichas por el mismo Deleuze en el curso de unas conversaciones con Claire Parnet (viene de hacer una caracterización de Jean Hyppolite y de Ferdinand Alquié, con quienes "la cosa acabó mal" ("tout a mal tourné"): "En la época de la Liberación continuábamos extrañamente atrapados en la historia de la filosofía. Simplemente entrábamos en Hegel, Husserl y Heidegger; nos precipitábamos, como cachorros, en una escolástica aún peor que la de la Edad Media" (Deleuze, Gilles, *Diálogos*, Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 20). Adelantamos que lo que nosotros vamos a investigar, de Deleuze, es *Empirismo y subjetividad*, su primer libro, preparado y publicado precisamente en la época que aquí Deleuze nombra como "la época de la Liberación". En cualquier caso, esta clase de dichos, tan cerrados, o tan abiertos, y por demás dichos en una conversación, arriesgan resultar equívocos, y, de tomárselos en serio, arriesgan fundar otros comentarios adicionales francamente, ya, descaminados. Por ejemplo, aquí sobre la "escolástica": Deleuze le dedica no pocas páginas, y cruciales, a DunsScoto, filósofo escolástico, en *Diferencia y repetición*, alcance que basta para cuestionar la posible univocidad simple del comentario.

⁴Lawlor, Leonard, "Phenomenology and metaphysics, and chaos: on the fragility of the event in Deleuze", en *The Cambridge Companion to Deleuze*, Daniel Smith y Henry Somers-Hall (eds.), Cambridge University Press, Nueva York, 2012, p. 103.

⁵*Ibid.* Sobre la "inversión del platonismo" en Deleuze, ver el excelente artículo de Miguel de Beistegui, "TheDeleuzianreversal of Platonism", en *The Cambridge Companion to Deleuze*, *op. cit.*, pp. 55-81. Siguiendo el hilo de nuestra primera nota: es evidente que el tema de una inversión del platonismo es nietzscheano. Por tanto, en esto que vemos en Lawlor, será ese "*appareil*" de la fenomenología lo que estará en liza: lo que, en la fenomenología, traiciona su propia "inspiración nietzscheana".

⁶ Añade Lawlor: "En Deleuze no aparece ninguna deuda más grande con la fenomenología que su uso de la palabra 'inmanencia'. Tanto en Deleuze como en la fenomenología la inmanencia se refiere a un fundamento (*ground*) trascendental (y no trascendente)" (*Ibid.*). Es importante que Lawlor considere que esta es la mayor deuda: en otros comentaristas, la noción deleuziana de

c) la relación de fundamentación (*grounding*) tanto en la fenomenología como en el pensamiento de Deleuze es paradójica: "toda filosofía trascendental" resulta en una "relación paradójica", en la medida en que "lo que se funda no ha de estar presupuesto en el fundamento"⁷.

Ahora bien, prosigue Lawlor apuntando que "en relación con esta tercera semejanza" es que podemos asistir a la "crítica específica" de Deleuze. Es que "la fenomenología define la inmanencia por una relación dativa; remite (*relates... back*) el plano de inmanencia *a* – en esta 'a' tenemos la relación dativa – un sujeto o consciencia que constituye lo dado". Mientras que en el caso de Deleuze, "para que haya un plano de inmanencia *puro*, un plano sin trascendencia, no ha de haber relación dativa. En otras palabras, el plano de inmanencia no ha de ser la imagen de otra cosa. Específicamente, no ha de ser una imagen de lo que pretende fundar"⁸. En este sentido, "la reducción fenomenológica meramente mueve al fenomenólogo desde la actitud natural (*doxa*) hacia lo que Husserl llama *Urdoxa*"⁹.

"inmanencia" es vista como derivada de Spinoza, o bien del post-kantismo (por ejemplo en Kerslake, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press Ltd., Edimburgo, 2009, pp. 2-3). La caracterización de la filosofía de Deleuze como una filosofía de la "inmanencia" se vio singularmente reforzada por el último texto que publicó antes de suicidarse el 4 de noviembre de 1995: "L'immanence: une vie...", donde, todo lo indica, Deleuze se había dado a la tarea de recopilar, de retomar su pensamiento (el pequeño escrito está recogido en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, David Lapoujade (ed.), pp. 359-363). Es de notar que aquí Deleuze vuelve también sobre Husserl.

⁷ *Ibid.* p. 106. Esto es: lo trascendente no puede estar presupuesto en lo inmanente. Es el campo que fenomenológicamente se abre una vez que se ha desconectado la tesis de la realidad natural, y que se profundiza y enriquece con la reducción trascendental.

⁸ En el estatuto de esta "imagen" se vuelve a jugar la inversión del platonismo: la fenomenología no cumple la inversión del platonismo porque en ella todavía la imagen guarda un *modelo*. Lo trascendental *se parece, se asemeja*, a lo trascendente, con lo cual se comienza a comprender por qué la fenomenología, con su aparato, ponía su inspiración nietzscheana "al servicio del conformismo moderno" (*cf.* notas 2 y 5).

⁹ En nuestro último capítulo veremos a Deleuze refiriéndose directamente a la *Urdoxa* o *proto-doxa*, creencia originaria, es decir posición originaria de trascendencia. Por lo pronto, baste recordar estas palabras de Husserl en *Ideas 1*: "... la certeza de creencia juega manifiestamente el rol de la *forma-madre* (Urform), no modificada, o, como aquí habría que decir, "*no-modalizada*", de los modos de creencia. Del mismo modo, paralelamente, en el correlato, el *carácter puro y simple de ser* (lo noemático que es "cierto" o "real") juega el rol de *forma-madre respecto de todas las modalidades de ser*. En efecto, todos los caracteres de ser que emanan de aquí, o, para darles su nombre *específico*, todas las modalidades de ser, contienen, en su sentido propio, una referencia a

Lawlor se mueve principalmente en las inmediaciones de *Lógica del sentido*, libro de Deleuze de 1969 en que hallamos su única confrontación directa y explícitamente elaborada con Husserl¹⁰. Pero *Lógica del sentido* no está dentro de los alcances de nuestra investigación. O más precisamente: mientras no emprendamos nuestra investigación, no tendremos los medios para ganar realmente acceso a dicho trabajo (ensayamos una entrada en nuestro último capítulo). No haremos más que prepararla, estableciendo algunas cuestiones que son de principio, y en particular el sentido de lo que puede comprenderse por "empirismo", que es cosa a la que Lawlor no asigna demasiada importancia, a pesar de que, como ha dicho el mismo Deleuze, la lógica del sentido está "touteinspiréed'empirisme"¹¹. Nos basta por ahora, sin embargo, con mostrar lo siguiente: ha dicho Lawlor que el pensamiento de Deleuze "no se puede entender" sin recurso a la fenomenología. Ha pensado acercarse a ese recurso por vía de una suerte de *comparación*: primero reconocimiento de las semejanzas, luego determinación de una diferencia. Se diría incluso: de una *diferencia específica*. La diferencia específica de Deleuze respecto de la fenomenología residiría en un solo movimiento de dos caras: una consideración sobre lo que "ha de ser" una relación de fundación o fundamentación (*groundings* sin semejanza), y una recusación de la reducción del campo de inmanencia, es decir del campo fundante, a la forma de la consciencia o de la subjetividad y, más en general, a una "relación *dativa*". Es decir que hay constitución, que hay síntesis, que hay *Sinngebung* (cf. *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 66, donde se habla de "la verdadera donación de sentido"), pero que no es la consciencia ni el sujeto *quien* las opera, ni tampoco lo hace esa otra instancia que, en una relación *dativa*, se le daría a este quien. ¿Será entonces una tercera instancia, y de qué índole? Se trata, en suma, de lo que en otro texto el

la forma-madre. Lo "posible" equivale *en sí mismo* a: "siendo (*étant*) posible"; lo "verosímil", lo "dudoso", lo "problemático" equivalen a: "siendo verosímil", "siendo dudoso y problemático" (Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, París, 1950, trad. Paul Ricoeur, p. 357). Esta creencia originaria, archi-posición, que es la posición misma del ser de la cosa *dentro* de la reducción, se concibe a *imagen y semejanza* de la doxa natural.

¹⁰ Deleuze, Gilles. *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, París, 1969, principalmente pp. 117-

121

¹¹ *Ibid.*, p. 32.

mismo Lawlor ha determinado como "el desafío de la inmanencia" (*the challenge of immanence*), habiendo dicho que "la filosofía de Gilles Deleuze confronta a la fenomenología – de cualquier ralea, de Hegel a Maldiney – con su más poderoso desafío"¹². En esta idea de "desafío", es relevante que la inmanencia aparezca aquí como una *exigencia*, lo cual deja entrever que la fenomenología habría fallado ante este desafío teórico. Dado lo cual podemos, por ahora, quedarnos con lo siguiente: en cierto sentido, más no sea que por semejanza, Deleuze pertenece a la fenomenología. Pero su diferencia específica con ella, es decir una concepción no dativa de lo inmanente, constituye por ello mismo un "desafío" para toda la fenomenología. En efecto, en un texto sobre este punto, "The end of phenomenology", Lawlor se dedicará a inquirir si es que acaso Merleau-Ponty asume y es capaz de superar el desafío planteado. Por tanto, es, por decir así, *desde el interior* de la fenomenología que, siguiendo a Lawlor, Deleuze puede *diferenciarse*, constituyendo en esta mismísima diferenciación un *desafío*. En este sentido, veremos, cuando iniciemos nuestro análisis de *Empirismo y subjetividad*, cómo es que hay que entender en Deleuze la noción de "crítica", en relación con la de "desafío". Lawlor partía diciendo: Deleuze no es solo un crítico de la fenomenología, sino que también se le parece, y su crítica, vuelta ahora desafío (y constituyente de su especificidad misma), solo puede perfilarse sobre el fondo de su semejanza. Es una determinación ya compleja de la relación. Pero dejemos esto hasta aquí por el momento.

Agustín Kripper y Luciano Lutereau escriben, en su prefacio a una edición de artículos de Alain Beaulieu, que: "En términos generales, se podría estar de acuerdo en que la filosofía de G. Deleuze se propone una rigurosa transgresión de ciertos postulados fundamentales de la tradición fenomenológica". Rigurosa transgresión: es una formulación hermosa. No es inocente tampoco que se hable aquí de "postulados", con todo el sabor kantiano, moral, de ese término. Sin

¹²Lawlor, Leonard, "The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty", en *Thinking through French Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, pp. 80-81. Más recientemente, Lawlor ha retomado su noción de *desafío*, titulado a su libro sobre Bergson *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, ontology, ethics*, Continuum, Nueva York, 2003.

embargo, enseguida agregan, mencionando "la ontología heideggeriana", "el planteo sartreano", "la filosofía Merleau-pontyana" y "el pensamiento de E. Levinas": "Pero, ¿qué fenomenólogo no ha hecho lo mismo, si es que tenemos presente la propuesta de P. Ricoeur de considerar la historia de la fenomenología como una sucesión de herejías?". En este sentido, indican los introductores, en el trabajo de Beaulieu "podremos proponer a Deleuze *en* la fenomenología, a través de sus influencias e interlocuciones con miembros de dicha tradición, intentando localizar el motivo específico de su propia *herejía*"¹³. Por tanto, una vez más: Deleuze fenomenólogo, pero con una cierta *especificidad* por determinar que, se adivina, constituirá un desafío especialmente problemático y crítico (determinable como herejía).

Un poco más adelante, se refieren a la "obra fundamental" de Beaulieu, en la que éste "analiza las relaciones entre Deleuze y la fenomenología, como un modo prístino de aproximación a los núcleos seminales del pensamiento deleuziano". Dicha "obra fundamental" de Beaulieu es su *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, a la que le echaremos una mirada enseguida. Kripper y Lutereau siguen a Beaulieu en el reconocimiento de "cuatro campos de tensión en la relación de Deleuze con la fenomenología", que "podrían ser introducidos en el marco de una descripción general de la categoría de mundo"¹⁴. Se trata de la intencionalidad, la relación entre pasividad y actividad, la naturaleza, y la cuestión del otro. Nos interesa aquí, siguiendo la pista de Lawlor, la primera:

La intencionalidad: en tanto que "pertenencia recíproca de la conciencia y el objeto que aparece", formulación que "ya Heidegger" había "entrevisto que" permanecía "anclada en los conceptos de la metafísica tradicional", de modo tal que "la concepción husserliana, confinada a la esfera óptica, es trascendida por la apertura del *Dasein*, y el mundo ya no es "la suma de los entes", sino la

¹³Kripper, Agustín y Lutereau, Luciano, "Presentación. La estética de Gilles Deleuze", en Alain Beaulieu, *Cuerpo y acontecimiento. La estética de Gilles Deleuze*, Ediciones Letra Viva, Buenos Aires, 2012, pp. 7-8.

¹⁴*Ibid.* p. 9. Como es claro, esta "categoría de mundo" remite nuevamente al problema de la *Urdoxahusserliana*.

significatividad (*Bedeutsamkeit*) para el *Dasein*". Por otro lado, la intencionalidad se ve superada a su vez en "la versión merleau-pontyana" que propone "un pliegue que, como juntura carnal, enlaza al cuerpo con el mundo"¹⁵. Pero en Deleuze, "en cambio, la intencionalidad no es radicalizada, ni anclada en el mundo" sino que "el mundo se convierte en su propia imagen, sin horizontes", de modo que "el mundo fenomenológico, pensado como un trasfondo, es reducido a la conjunción perpetua de una variación de imágenes"¹⁶. Estos últimos comentarios sobre Deleuze se hacen aquí a partir del par de tomos que publicara sobre el cine, *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*, a mediados de los años 80, donde se halla una de las pocas menciones explícitas de la intencionalidad por Deleuze, que inmediatamente la compara con lo que sería algo así como la alternativa a la intencionalidad en Bergson (se trataría, de acuerdo con Deleuze, de dos "gritos de guerra" diferentes, que le hacen frente a la "crisis de la psicología" del siglo XIX: "toda consciencia es consciencia de algo" v/s "toda consciencia es algo"¹⁷). Nos basta considerar aquí que esta "pertenencia recíproca de la conciencia y el objeto que aparece" en Deleuze no estaría ni radicalizada ni anclada con más fuerza, sino rechazada.

Por lo pronto, consideremos nuevamente el decurso hasta aquí: parece que la herejía específica de Deleuze pasa por el *principio mismo* que hace de la fenomenología la fenomenología: la intencionalidad aquí; en Lawlor, más sutilmente, *dentro* de la intencionalidad, en la determinación de esta "pertenencia recíproca" como relación dativa.

En la "obra fundamental" ya mencionada de Alain Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, escribe éste que: "el proyecto filosófico de Deleuze se

¹⁵ *Ibid.* p. 10

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Buenos Aires, sexta reimpresión de 2013, p. 88.

determina esencialmente en una relación fecunda y conflictiva con la fenomenología"¹⁸. Beaulieu comienza diciendo:

Las posiciones de Deleuze frente a los filósofos, y frente a ciertas corrientes de pensamiento en general son bien conocidas. El idealismo y el psicoanálisis, los auténticos enemigos de Deleuze, son objeto de virulentos ataques, mientras que a los autores a los que dedica sus monografías los transforma en verdaderos héroes de la filosofía (a excepción de Kant). De una parte, Hegel y Freud, con los que Deleuze quiere acabar de una vez por todas; y, de la otra, Hume, Nietzsche, Bergson, Foucault y Leibniz, a propósito de los cuales Deleuze podría haber afirmado la misma cosa que decía de Spinoza, a saber que la filosofía todavía no está a la altura de su pensamiento. Sin embargo, el estatuto acordado a la fenomenología al interior de esta dramaturgia deleuziana sigue en gran parte indeterminado. Cosa única en el itinerario de Deleuze, la fenomenología es allí omnipresente, sin que sea objeto de un estudio específico [...] [el] proyecto filosófico de Deleuze se determina esencialmente en una relación a la vez fecunda y conflictual con la fenomenología¹⁹.

Explica Beaulieu que el estudio del "encuentro" entre Deleuze y la fenomenología "deberá permitir romper con ciertos malentendidos" y deshacerse de "los dos errores más corrientes en la interpretación del pensamiento deleuziano", a saber: que la "originalidad del pensamiento deleuziano ofrece una prueba de que la fenomenología no es la única que, en su tiempo, asumió el rol mismo de la filosofía" (donde, en cierto sentido, se juega todo, pues: ¿a qué se puede llamar tan sencillamente "el rol mismo de la filosofía", una vez que ya se ha abierto el flanco de la fenomenología?), y que, en buena medida, el pensamiento deleuziano está "determinado por un contexto histórico al interior del cual la fenomenología juega un rol central"²⁰. Dividirá su libro en cuatro capítulos, en que se analizan los "principales campos de batalla en que Deleuze confronta a la fenomenología"²¹. Se trata de: a) el concepto de mundo, b) la crítica de Hegel, c) la experiencia del cuerpo y d) el encuentro con Spinoza. En general, sin embargo,

¹⁸ Citado por Kripper y Lutereau en *op. cit.*, p. 8.

¹⁹ Beaulieu, Alain, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Les Editions de Sils-Maria/Vrin, París, 2004, p. 9.

²⁰ *Ibid.* p. 15.

²¹ *Ibid.*

del libro de Beaulieu, si bien está lleno de erudición y de referencias preciosas, hay que decir que en muchas ocasiones se limita a un juego comparativo un tanto superficial. Que Deleuze quisiera "acabar de una vez por todas" con Hegel y con Freud no puede ser otra cosa que un arrebato retórico, aun si se tiene en cuenta su, a veces, manifiesta hostilidad para con ellos²². Sin embargo, nos importa hasta aquí saber que la fenomenología puede ser un buen campo en el que establecer la especificidad del pensamiento deleuziano, y que esta especificidad se juega precisamente en su rechazo del principio fenomenológico mismo que es la intencionalidad.

2. El "empirismo trascendental": Hume, Bergson, Nietzsche

Aun cuando, por ejemplo, en su *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, de 1995, Éric Alliez muestre a un Deleuze que en cierto sentido "supera" a la fenomenología, en otro lugar el mismo Alliez dirá que:

Husserl es, después de Kant, el último griego. Y no es poca cosa que filosofías tan diferentes como las de Derrida, Foucault y Deleuze tengan la "deconstrucción" de la fenomenología como punto de partida común. Necesariamente tienes que liberarte de la fenomenología y producir una crítica de ella para poder pensar la verdad como producción en vez de pensarla como adecuación bajo la regla de reconocimiento y universalización de la *doxa*. ¿Y cómo no se iban a transformar las nociones de "sujeto" y de "historia"? Un retorno a Nietzsche, pues, pero ante todo un redescubrimiento de las posiciones (*stakes*) ontológicas del bergsonismo, puesto que Bergson fue el primero que demolió el movimiento que había llevado a la filosofía de Kant a Husserl...²³.

Con todo, este comentario de Alliez es aislado, y no se lo profundiza. Nos indica, eso sí, una vez más, el lugar del filósofo Henri Bergson en esta historia. Y

²² En general, ha indicado acertadamente Anne Sauvagnargues que: "(...) en Deleuze, la virtud polémica de un concepto es más fácil de establecer que su virtud tética" (Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 32). Nos encaminamos hacia un esclarecimiento de esta cuestión.

²³ Alliez, Éric, "Questionnaire on Deleuze" en *Theory, Culture & Society* vol. 14, nº 2, mayo de 1997, p. 84.

podemos percibir también de fondo, en este "movimiento que había llevado a la filosofía de Kant a Husserl", a un mismo enemigo, a una misma bestia negra: el empirismo. Hacia allá vamos, puesto que: ¿qué tiene que ver el empirismo con la recusación de la intencionalidad como inmanencia determinada según un dativo? Pero, ¿acaso no es esto lo mismo que preguntar: cuáles son las relaciones entre *empirismo y subjetividad*?

Se muestra entonces como dato ineludible que la filosofía de Deleuze está referida a la fenomenología en su corazón mismo. Más no sea ello que por su "contexto de aparición". El hecho de que Lawlor piense que la noción misma de inmanencia, que caracteriza en muchas ocasiones, y al parecer suficientemente a la filosofía de Deleuze, proviene de la fenomenología, es muy decidor. Ello quizá podría esclarecer la significación de lo "trascendental". Pero, si bien tenemos así una manera posible, una vía que se puede seguir, para entender lo de "trascendental", no tenemos todavía una manera de entender lo de "empirismo".

Parece acertado juzgar que lo que Deleuze hizo jugar frente a la fenomenología, frente a estos problemas que hemos visto, fue el pensamiento de Bergson. Aparentemente, lo que, en Deleuze, constituye una verdadera alternativa a la fenomenología es el bergsonismo²⁴. La cuestión sigue hoy abriéndose paso, principalmente, según podemos ver, en los trabajos más recientes de Leonard Lawlor²⁵ y de Paola Marrati²⁶ sobre Bergson (y también sobre Deleuze)²⁷, ambos

²⁴ En un artículo temprano (1956), Deleuze escribe que la filosofía de Bergson pretende "presentarnos, darnos la cosa misma", o que la cosa se dé "en persona". Nótese también los desarrollos sobre la noción de "intuición", bergsoniana pero también, como se sabe, husserliana, sobre todo si se considera que Deleuze ha querido mostrar de qué modo la "intuición" era el "método" del bergsonismo. Esto, sumado a los dos "gritos de guerra" respectivos de Bergson y de Husserl frente a la crisis decimonónica de la psicología en Francia y en Alemania, parece dejar bastante en claro que la rivalidad directa es entre estos dos (cf. Deleuze, Gilles, "La conception de la différence chez Bergson", recogido en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, pp. 43-72). En otro texto sobre Bergson, contemporáneo, se perciben además ecos heideggerianos: "la intuición se presenta como un retorno (...), es preciso que en las cosas mismas esté fundado el movimiento que las desnaturaliza, es preciso que las cosas comiencen por perderse para que nosotros acabemos por perderlas, es preciso que un olvido esté fundado en el ser", en "Bergson, 1859-1941", en *L'île déserte, op. cit.*, pp. 28-42. A decir verdad, también en el anterior, por ejemplo: "El bergsonismo debe aportar la mayor contribución a una filosofía de la diferencia..." (*Ibid.*, p. 43).

²⁵ Lawlor, *The Challenge of Bergsonism, op. cit.*

provenientes de la fenomenología, y que han pasado por el trabajo de Jacques Derrida como por su radical complicación²⁸.

Por lo tanto, primer punto, ya no tan sorprendente como hace algunos años: Deleuze tiene una relación con la fenomenología²⁹. Segundo punto, enormemente, históricamente relevante: a grandes rasgos, parece que, *via* Deleuze, se opera un desplazamiento de las importancias que va de la fenomenología en general hacia el bergsonismo: desplazamiento que habría que reconocer y seguir. En nuestro medio, muestra de eso es el libro de Miguel Ruiz³⁰. Estos dos primeros puntos son antecedentes para nuestro trabajo. Entre la fenomenología trascendental, y el bergsonismo entendido como "empirismo superior"³¹, puede anudarse quizá el extraño sintagma que parece poder nombrar al proyecto entero del pensamiento de Deleuze: el "empirismo trascendental", como sus dos inspiraciones mayores desde el punto de vista de la filosofía tradicional: la fenomenología y Bergson³².

²⁶ Marrati, Paola, "Time, Life, Concepts. The Newness of Bergson", en *MLN*, vol. 120, n° 5, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, diciembre de 2005, y "Le nouveau en train de se faire", en *Revue internationale de philosophie*, vol. 241, n° 3, París, 2007.

²⁷ De Lawlor, el ya citado "The end of phenomenology", así como "Phenomenology and metaphysics...", ya citado a su vez, entre varios otros. De Marrati, "The novelty of life", *Constellations*, vol. 18, n° 1, 2011, además de *Deleuze. Cinéma et philosophie*, en François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues y Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Quadrige/PUF, París, 2004.

²⁸ Cf., para una evaluación muy concienzuda del modo en que Jacques Derrida lleva a la fenomenología a un límite de radicalización, y que considera los trabajos sobre el asunto de Lawlor y de Marrati, entre otros, Trujillo, Iván, *Ficción histórica. Aproximación al problema histórico de la ficción en la filosofía de Jacques Derrida*, tesis doctoral, Universidad de Chile/Université Paris X Ouest Nanterre La Défense, Facultad de Artes de la Universidad de Chile, Santiago, 2014.

²⁹ Constatación que señala a la vez dos cosas, diferentes y la misma: que el estudio del trabajo de Deleuze se profundiza, se concretiza, y que se profesionaliza. Puede que la "fenomenología" sea la forma de la profesionalización en y de la filosofía en las últimas décadas. Para una evaluación alarmante de la situación, véase, de Michel Déguay, "De la phénoménologie à la poétique", en *L'archi-politique de Gérard Granel*, TER, Mauvezin, 2013: la crítica del fenomenólogo de la Sorbona Claude Romano.

³⁰ Ruiz, Miguel, *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*, Fondo de Cultura Económica Chile, Santiago, 2013.

³¹ *Ibid.*

³² Entre medio de la fenomenología y de Bergson habría que situar a Jean-Paul Sartre. Para esto, y precisamente para la posibilidad de este "entre medio", véase el excelente trabajo de Gioli, Giovanna, *Deleuze lettore di Sartre. Dissoluzione dell'Ego ed emergenza del campo trascendentale*, tesis doctoral, Università degli Studi di Parma, Parma, 2008, que organiza una especie de arbitraje deleuziano de las diferencias que Sartre quiso siempre mostrar respecto de Bergson, a veces precipitándose.

Ahora bien: ¿qué pasa con David Hume, objeto de *Empirismo y subjetividad*, si el empirismo es referencia principalmente a Bergson? ¿Qué lugar se le puede dar a *Empirismo y subjetividad* en este cuento? Específicamente, dados los elementos que hemos conseguido hasta ahora, ¿tiene Hume algo que decir sobre el problema de la intencionalidad? ¿Puede Hume preparar la lectura de Bergson, si se sigue el itinerario bibliográfico de Deleuze?

Debemos esclarecer ahora una circunstancia. Nos extendemos un tanto, pero es solo para marcar unos énfasis. Desde un punto de vista sistemático, nuestro proyecto más general consiste en *preparar* una relación determinada entre el primer libro publicado por Deleuze, sobre el empirismo de Hume, y una serie de problemas que se le impondrán en adelante como formando partes de indagaciones de tipo "trascendental". *Empirismo y subjetividad* fue publicado en 1953. Se trata de su *Diploma de estudios superiores*, que había sido redactado ya en 1947, a los 22 años, bajo la dirección de Jean Hyppolite y de Georges Canguilhem. Su segundo libro publicado, *Nietzsche y la filosofía*, tiene por objeto, como por el título queda suficientemente claro, el pensamiento de Friedrich Nietzsche, y fue publicado en 1962. Al menos ocho años separan a ambas publicaciones. De estos al menos ocho años, en una entrevista Deleuze dice que son un hoyo en su vida. Sigamos, para comenzar, el relato de quien escribiera la que, hasta ahora, es la única biografía disponible de Deleuze: François Dosse³³ (la sección lleva por título "Una etapa de latencia"):

Después del libro sobre Hume, en 1953, y hasta la publicación sobre Nietzsche en 1962, Deleuze escribe algunos estudios e informes, pero no un verdadero libro. En una entrevista de 1988, con Raymond Bellour y François Ewald, se expresa sobre esta interrupción, sobre esta etapa de latencia: "Si usted quiere aplicarme los criterios bibliografía-biografía, veo que escribí mi primer libro bastante temprano, y luego nada más durante ocho años. No obstante, sé qué hacía, dónde y cómo vivía durante aquellos años, pero lo sé abstractamente, un poco como si alguien me contara recuerdos en los que creo, pero que no tengo de verdad. Es como un agujero en mi vida, un agujero de ocho años. Esto

³³ Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, FCE, México, 2009, p. 152.

es lo que a mí me parece interesante en la vida, los agujeros que contiene, las lagunas, a veces dramáticas, pero otras veces, ni siquiera". Ahora bien, en estos períodos de ausencia se producen las mutaciones esenciales, y las fuerzas que operan en el movimiento del pensamiento ejercen su presión, cuyos efectos, la mayoría de las veces, aparecen más tarde. Son momentos de decantación necesaria para percibir mejor la propia vía. ¿Qué ocurría con Deleuze en este período? Trabaja como profesor de liceo en Orléans... etc.

Vamos a referirnos, en adelante, tangencialmente, a este hoyo, que señala una distancia que quienes comentan la obra de Deleuze suelen recordar. Es una distancia entre un Deleuze joven, que trabaja unos conceptos que en su mayoría no volverá a retomar, y un Deleuze "maduro", que publica un libro acerca de un autor sobre el que no dejará de volver (Nietzsche). Una distancia que hace que, como indica Jon Roffe en su entrada "David Hume" en el contexto de una publicación colectiva sobre el "*linaje filosófico*" de Deleuze, este primer libro suyo se descuide, se sea negligente con él, a la hora de sondear o mapear (*survey*) su trabajo³⁴. Lo cual resulta a primera vista evidente, puesto que, en general, no mentimos cuando decimos que Deleuze no volverá, en adelante, explícitamente, sobre su primera publicación, salvo cuando se trate de redactar prólogos para traducciones extranjeras recientes. O, como lo dice el mismo Roffe en la misma página: "Salvo un examen (*discussion*) de la manera humeana de dar cuenta del hábito en *Diferencia y repetición*, y un articulito de síntesis, la presencia obvia (*obviouspresence*) de Hume en el corpus deleuziano se limita por entero a esta obra inaugural". No sabemos si esto significa que la posibilidad de decir que está obviamente presente se limita así en el sentido de que en ninguna otra parte es obvio que se lo halle, o bien si, sabiendo nosotros que su presencia en el corpus es obvia, se limita ésta no obstante a este primer volumen. En cualquier caso, no está de más recordar que conviene mantener algún grado de desconfianza allí donde se nos hable de una presencia obvia.

³⁴Roffe, Jon, "David Hume", en *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edimburgh University Press, Edimburgo, Jon Roffe y Graham Jones (eds.), 2009, p. 67.

Sigue escribiendo, en esta línea, que: “*Empirismo y subjetividad* (...) está formulado (*couché*) en términos que ya no tendrán lugar en el trabajo maduro de Deleuze: la asociación, las leyes de la naturaleza, la finalidad (*purposiveness*), la pasión y la simpatía, todos extraídos de la filosofía de Hume, nunca vuelven a aparecer (*neverfeature*) en ninguna publicación ulterior”³⁵. Dicho así, esto no es totalmente cierto. El problema de la finalidad (o teleología), por ejemplo, tal como lo muestra Christian Kerslake³⁶, constituye cuestión fundamental y *explícita* de la explicación de Deleuze con el giro copernicano de Kant. Pero más allá: ¿qué de los problemas a que estas nociones de Hume responden de acuerdo con *la lectura* a la que Deleuze lo somete? Adelantemos: la asociación es el nombre de la teoría que, en Hume, da cuenta de las relaciones en cuanto que no dependen de los términos (o ideas, o sensaciones), es decir de lo que Deleuze llamará “pluralismo”, y que en *Nietzsche y la filosofía* se determina incluso como “la madurez del concepto”; las leyes de la naturaleza son el principio activo de una subjetividad fundamentalmente “activada” por éste, *actividad* que se estudiará en toda su amplitud en *Nietzsche y la filosofía* en cuanto que “actividad inconsciente” y en términos de azar/necesidad; el problema de la finalidad es, en general, el problema del “acuerdo”, como se lo verá no solo en Hume sino también en Kant (como acuerdo de las facultades)³⁷, en Spinoza o en Leibniz (como “paralelismo”)³⁸, así como también en la “doble causalidad” de *Lógica del sentido*³⁹, y que estará de fondo en el pensamiento de una “síntesis de

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Kerslake, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, *op. cit.*

³⁷ Cf. “En Kant el problema de las relaciones del sujeto y el objeto tiende (...) a interiorizarse: se vuelve el problema de una relación entre facultades subjetivas que difieren por naturaleza (sensibilidad receptiva y entendimiento activo)”, en Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, PUF, París, 1963, tercera reimpresión de 2004, pp. 23-24. Este libro está dedicado a Ferdinand Alquié.

³⁸ Cf. por ejemplo: “(...) se pueden llamar “paralelas” dos cosas o dos series de cosas que se hallan en una relación constante, de manera que nada haya en la una que no tenga en la otra un correspondiente, hallándose excluida toda causalidad entre ambas. Pero se desconfiará de la palabra “paralelismo”, que no es de Spinoza. Es Leibniz quien la ha creado, al parecer...”, en Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 88.

³⁹ Cf. la serie 14, “De la doble causalidad” (*Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 115-121), que contiene, además, un momento llamado “Teoría de Husserl”, que veremos en nuestro último capítulo. Esta “doble causalidad” estaba ya anunciada, muy de cerca, en el libro sobre Spinoza, referenciado en

disyunción”⁴⁰; “pasión y simpatía” señalan la problemática de lo que en *Empirismo y subjetividad* intentaremos reconocer como la *preferencia*, como distinta de la *inferencia* (causal), y marca una incursión en la cuestión de la *diferencia* entendida entonces, y en ese nivel, de manera directamente política e histórica, como determinando una “psicología diferencial”, una casuística como “ciencia de lo particular”; asimismo, la simpatía hace necesaria una teoría de la institución que se volverá a ver, de manera expresa, tanto en *Presentación de Sacher-Masoch*⁴¹ como, de otro modo, ya cerca del análisis institucional a cuya formación había contribuido Félix Guattari, en *Anti-Edipo*⁴². Pero es cierto que los conceptos, o más bien las palabras que en *Empirismo y subjetividad* aparecen como centrales, en la medida en que son las palabras de Hume, no volverán a aparecer. No es dable afirmar lo mismo de los problemas que han organizado el sistema de esas palabras.

Tentemos esto, entrando ya en materia y con riesgo: *la mayoría* de los análisis llevados a cabo en *Empirismo y subjetividad* serán retomados en *Nietzsche y la filosofía*. La *gran diferencia* (así nos parece) entre estos dos libros, es decir lo que *zanja* la *distancia* entre uno y otro, estriba en un trabajo que, si bien venía ya preparado, anunciado hasta cierto punto en *Empirismo y subjetividad*, no hallaba todavía el estatuto que más tarde se le asignaría: una elaboración

nuestra cita anterior: "(...) debemos repensar al individuo definido como el compuesto de un alma y de un cuerpo. Es que la hipótesis de la causalidad real es quizás el medio más simple de interpretar los fenómenos de este compuesto, las acciones y las pasiones, pero no por ello es el medio más convincente ni el más inteligible. Se descuida en efecto un mundo rico y profundo: el de las *correspondencias no causales...*" (*Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.*, p. 285).

⁴⁰ Cf. *Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 60-62, para la "definición real" de la "síntesis disyuntiva", partir de las palabras-valija de Lewis Carroll.

⁴¹ En *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Les Éditions de Minuit, París, 1967, sobre todo cuando se habla del "pensamiento político de Sade", en relación con Saint-Just, en pp. 68-71. Sobre el problema de la institución, en el que no podemos ahondar, los trabajos hoy siguen apareciendo. Ver, por ejemplo, de Bojanić, Petar, "La violence et l'institution chez Deleuze", en *Deleuze et la violence*, edición electrónica, EditionsEuroPhilosophie/Instituto de Filosofía y de Teoría Social, col. Champs&contreChamps, 2012, pp. 45-56; Hughes, Joe, *Philosophy after Deleuze. Deleuze and the Genesis of Representation II*, Bloomsbury, Londres, 2012, todosucapítulo "Politics", pp. 113-146; Landolfi, Claudia, *Deleuze e il moderno. Indagine empirica su soggetti, tendenze, istituzioni*, ARACINE, Roma, 2012, entre otros textos suyos.

⁴² Ver sobre esto también Hughes, *op. cit.*

temática de la noción de *diferencia*. En medio de este *hoyo*, en efecto, nos encontramos, como indicábamos ya, con que entre lo que Dosse señala como “estudios e informes, pero no un verdadero libro”, están en los ensayos sobre Bergson que ya hemos mencionado, donde la noción de diferencia queda entendida como “diferencia interna”⁴³, que es lo que abrirá la posibilidad de una “diferencia genética”⁴⁴ tal como se la presenta en *Nietzsche y la filosofía*. Asimismo, un año antes de la primera edición de dicho libro, es decir en 1961, Deleuze publica un ensayo sobre Lucrecio (“Lucrecio y el naturalismo”, retomado en 1969 como apéndice de *Lógica del sentido*), donde asistimos a una reevaluación del atomismo, esta vez el de tipo epicúreo. Decimos “reevaluación” en la medida en que *Empirismo y subjetividad* presentaba, como una de las dos vertientes teóricas de Hume, justamente al atomismo. Por lo que podríamos pensar, nos parece, legítimamente, que el atomismo era *todavía* para Deleuze, en 1961, un objeto de investigación. Ahora bien, el problema del atomismo se determina de manera suficiente solo en correlación con el problema de las relaciones entre átomos, vale decir de las relaciones entre unos elementos absolutos definidos por su diferencia mutua irreductible (en el caso del ensayo sobre Lucrecio es esto lo que está de fondo en el estudio del *clinamen*). En efecto, la segunda vertiente teórica del Hume que Deleuze presenta – todo esto lo veremos una vez ya adentro de nuestro trabajo – era el asociacionismo, donde “atomismo” y “asociacionismo” respondían a lo que en *Empirismo y subjetividad* Deleuze entendía como la “esencia” del empirismo: la decisión teórica que consiste en *partir de* que “las relaciones son exteriores a sus términos”, marca de un “pluralismo” o “naturalismo” que Deleuze reconocerá también en Lucrecio y en Nietzsche, y que permitirá que a este último se le atribuya empirismo también⁴⁵.

⁴³ Cf. "Le concept de la différence chez Bergson", en *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 44. El problema de una "diferencia interna" parece haber sido suscitado por *Lógica y existencia* de Jean Hyppolite (hay una reseña escrita por Deleuze en *Ibid*, p. 19 y ss.). En nuestras conclusiones adelantaremos algunas ideas sobre esto.

⁴⁴ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, el concepto de "genealogía".

⁴⁵ Cf., por ejemplo, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 10: "Nietzsche sustituye el elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, por el elemento práctico de la

Atomismo y asociacionismo eran, pues, en Hume, las dos tendencias teóricas que, conjugadas, eran capaces de darle consistencia a una filosofía empirista. Es *sabido* que, de una manera o de otra, la exterioridad de las relaciones constituirá un "principio"⁴⁶ del que Deleuze no se desembarazará jamás. Esto último es cierto, pero solo *en general*, y está como esperando una mayor determinación, una mayor *concreción*, más profunda que su mero *reconocimiento*.

Ya podríamos interrogarnos, más no sea que de paso: ¿en qué consiste la reticencia a internarse en el hoyo que hay entre *Empirismo y subjetividad* y *Nietzsche y la filosofía*? Vale decir: ¿a internarse, pero *teóricamente*? O más bien: ¿qué es lo que parece determinar a saltárselo, es decir a pensar el hoyo *como a un hoyo*, y como si hubiese una suerte de "corte epistemológico" totalmente indeterminado? Por otra parte, ¿querríamos nosotros, en el fondo o sobre el fondo, "tender un puente"? No estamos en condiciones de contestar a estas preguntas, pero ya su sola enunciación indica suficientemente algo que parece ser una dirección. En cualquier caso, el hecho de que a Deleuze se lo considere todavía demasiado joven (lo era, pero distinto es mencionarlo) en el momento en que escribía su primer libro, su "obra inaugural", el hecho de que se vean allí, a lo más, algunas anticipaciones o incluso "fundamentos implícitos"⁴⁷ pero de su obra "madura" o ya seria, definitiva, el hecho de que a propósito de *Empirismo y subjetividad* se haga sobre todo hincapié en su "precocidad" o incluso en su humor, en el "consumado arte del contrapunto", según la expresión de Dosse⁴⁸, que llevó a Deleuze a agregarles a las tres "H" que dominaban el "clima intelectual" por entonces en la academia filosófica francesa (Hegel, Husserl,

diferencia: objeto de afirmación y de goce. *Es en este sentido que hay un empirismo nietzscheano* (énfasis nuestro, salvo en "diferencia"). La diferencia como algo que se "goza" está también en los textos aludidos sobre Bergson.

⁴⁶ No realmente un principio: "Esta exterioridad de las relaciones no es un principio, es una protesta vital contra los principios. En efecto, si se ve en eso algo que atraviesa la vida pero que repugna al pensamiento, entonces hay que forzar al pensamiento a pensarlo, convertirlo en el punto de alucinación del pensamiento, una experimentación que lo violenta" (en Deleuze, Gilles, *Diálogos*, *op. cit.*, p. 69). Esto se dice en la sección encabezada por el título "Sobre el empirismo".

⁴⁷ Roffe, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁸ Dosse, *op. cit.*, p. 144.

Heidegger) una cuarta (Hume) completamente desentonada, en un libro por demás dedicado a una quinta (Hyppolite)⁴⁹, en fin, decimos, el hecho de que al Deleuze de *Empirismo y subjetividad* se le atribuya cualquier cosa menos *madurez teórica*, y ello acompañado de una especie de deseo de *simpatizar* con ese Deleuze joven, “dandy” (cf. lo que dice Schérer en Dosse⁵⁰) y “provocativo”, hasta cierto punto anti-académico, todo ello, nos parece, arriesga hacernos creer, arriesga *llevarnos a creer*, a *creer realmente*, hasta *naturalmente*, en nuestro caso, pues, y a pesar de todo, *académicamente*, que en *Empirismo y subjetividad* no es posible encontrarse con nada más que con una especie de bosquejo, además en cierta medida desechable, orientado de manera manifiestamente teleológica, aunque errática *todavía* y como lamentable o al menos incomprensiblemente, hacia lo que se ha dado en llamar “empirismo trascendental” en cuanto que sería éste el *nombre* de una *teoría*, de un *saber*, e incluso de una *ontología* específica: *la filosofía de Deleuze*.

En este sentido, una *comparación determinada* entre *Empirismo y subjetividad* y *Nietzsche y la filosofía*, una *determinación* de su *distancia*, nos parece harto posible. Pero una comparación entre estos dos libros significa poder establecer, en primer lugar, una continuidad en el trabajo de Deleuze, de *Empirismo y subjetividad* en adelante, pero no una continuidad en el sentido de algo así como un *mismo programa*, sino de un *mismo proyecto*, que no por *mismo* tendría que implicar que no cambie radicalmente el paisaje. Por tanto, nuestro

⁴⁹ Cf. sobre esto Dosse (*Ibid*), pero sobre todo la entrada de David Smith en *The Cambridge Companion to Deleuze* (“Deleuze and the history of philosophy”, en *op. cit.*, pp. 16-17), que escribe, vacilante, que “se podría sostener (*it could be argued*) que *Empirismo y subjetividad* ocupa una posición más o menos marginal (*somewhat marginal*) dentro del corpus de Deleuze” (casi exactamente la misma formulación que veíamos en Roffe), y menciona también el hoyo del que hablábamos recién, justo después de entender la dedicatoria de *Empirismo y subjetividad* a Jean Hyppolite, ahora sin ninguna vacilación, como una “provocación” (*provocation*) que “difícilmente podía ser más clara” (*could hardly have been clearer*), en la medida en que el estudiante le presentaba a su “Hegelianteacher” una tesis sobre la “grandeza del empirismo”. Smith parece no considerar el hecho de que, como señala Dosse (*op. cit.*, p. 145), Hyppolite había dedicado el año lectivo de 1946-1947 a la enseñanza de Hume, años éstos que son también el periodo de la primera redacción de lo que más tarde sería *Empirismo y subjetividad*. Agrega enseguida Smith que Deleuze transformará (*turn*) el empirismo de Hume en lo que luego llegaría a llamar un “empirismo trascendental”, y que este cambio (*change*) tuvo lugar en los años del hoyo.

⁵⁰ Dosse, *op. cit.*, p. 144.

trabajo se limita a esto: a hacer todo lo posible por liberar el *sentido* de lo que, desde y en *Empirismo y subjetividad*, se llama "empirismo".

Queremos, por nuestra parte, no solo establecer esta continuidad, sino a su vez compararla con otro decurso teórico que le es contemporáneo: la fenomenología. Podemos mostrar que hay una continuidad temática *al interior* de Deleuze, pero creemos que estos problemas ganan enormemente en concreción si se los presenta en la rivalidad que, por hipótesis, guardan con la fenomenología. Por tanto, de nuevo preguntamos: ¿qué puede tener que ver este Hume con el tema, ya planteado, de la intencionalidad?

En su *Gilles Deleuze face à la phénoménologie (I)*, Ricardo Tejada plantea, sobre el asunto, una hipótesis que vamos a seguir, porque es heurísticamente poderosa. La hipótesis se divide en dos partes. Según él, ocurriría en Deleuze, *por una parte*, una situación única históricamente hablando: habría habido en la época en que Deleuze comenzaba su carrera filosófica, en Francia, dos maneras, básicamente, de relacionarse con la filosofía de Husserl: una, teniendo de fondo a Heidegger (Tejada pone aquí a Derrida, principalmente, y también a Tran Duc-Thao – lo cual es bastante sorprendente) y, la otra, teniendo de fondo a Bergson (aquí hallamos a Merleau-Ponty, a Sartre y a Lévinas). Así, "los dos filósofos, Bergson y Heidegger, van a contrabalancear los elementos del pensamiento husserliano que se estiman insuficientes o demasiado tímidos"⁵¹. Pero habría "un movimiento inverso no tan reconocible (*repérable*)", y es la lectura "de Bergson con Husserl en el rol de trasfondo": sería este movimiento inverso el que caracterizaría a Deleuze. *Por otra parte*, y citamos: "quisiera insistir en un aspecto mal conocido (*méconnu*) del pensamiento deleuziano: el encuentro (*rencontre*) inaugural entre dos filosofías, productivo, a su vez, de un pensamiento nuevo [esto es, el de Deleuze], no se produce entre Nietzsche, Bergson y Spinoza (...), sino entre Hume y Bergson, es decir, entre un pluralismo ontológico y un intuicionismo

⁵¹Tejada, Ricardo, *Deleuze face à la phénoménologie (I)*, Les Papiers du Collège International de Philosophie, n° 41, París, 1998, p. 16.

metodológico cuyo eje es (*axé sur*) la búsqueda de la diferencia, de las diferencias". Unas líneas más adelante añade que: "las dos lecturas inaugurales de Deleuze, la de Hume y la de Bergson, están elaboradas en la estela de una comprensión previa de la dinámica del pensamiento husserliano, más que de su obra en tanto que tal"⁵². Así, el "empirismo" de "empirismo trascendental" no puede reducirse a Bergson, sino que habrá de resultar del encuentro entre un "pluralismo ontológico" extraído de Hume, y el "intuicionismo" bergsoniano. Al final de nuestro trabajo asistiremos a este encuentro; el "pluralismo ontológico", sea lo que signifique eso, lo veremos también pronto. Por ahora, veamos: ¿cuál puede ser el problema determinable entre Hume y la fenomenología, entre un Hume leído con un Husserl que juega de trasfondo también, como para que pueda comenzar por allí lo que Tejada llama "la construcción de un plano de inmanencia múltiple no sometido al principio de intencionalidad"⁵³?

Por lo tanto, el panorama de nuestra investigación se ve de la siguiente manera. Con el fin de precisar las complicaciones existentes entre Hume y la fenomenología, en un primer capítulo abordaremos, de manera más o menos general, la lectura que hace Husserl de Hume. Pondremos a la vista, así, qué extremo peligro representa su empirismo para la fenomenología, y ello precisamente en función de su extrema proximidad. Por tanto, veremos a Husserl tomando una decisión, que en última instancia es de método, para conjurarlo.

En un segundo capítulo emprenderemos una lectura directa de Hume, llevada a cabo según un sesgo fenomenológico, para sacar a la luz, *desde adentro suyo*, qué es lo que le impide ser un fenomenólogo, o, lo que es lo mismo, qué es lo que lo obliga a ser un escéptico, en lo que al conocimiento y a su posibilidad concierne.

En un tercer capítulo, con la lectura de *Empirismo y subjetividad* de Deleuze, que es a su vez una lectura de Hume, estableceremos una hipótesis

⁵² *Ibid.*

⁵³ Tejada, *op. cit.*, p. 18.

acerca del *sentido* del escepticismo de Hume, que nos iluminará sobre lo que implica, desde entonces, el *empirismo* en filosofía. Lo que hasta aquí hemos llamado "rivalidad" del empirismo (trascendental) con la fenomenología acusará, esperamos, su perfil.

Capítulo 1

Hume y el asalto la fenomenología trascendental

*Para zanjar el debate, hay que encontrar
un terreno común en que se entable la lucha*
(H. Bergson)

1. Antecedentes del caso

Si, por hipótesis, Deleuze quiso tempranamente oponerse a la fenomenología, oponerse por cierto a su manera, es decir *negociar* con ella, o más bien algo así como *asaltarla*, considerando que adquirirá para sí algunos de sus conceptos (el de "inmanencia", siguiendo a Lawlor, y sobre todo también el de "síntesis pasiva"⁵⁴), y si con ese asalto, con esa posición de Husserl en el "trasfondo", comienza a elaborarse un pensamiento de la inmanencia "no sometido al principio de intencionalidad", es preciso reconocer que comenzar por Hume no es insignificante. En efecto, es un hecho que Husserl no cesó de ocuparse de Hume. Es más: no cesó de lamentar a Hume, y de confrontarlo, y precisamente sobre este punto. No es nuestro propósito reconocer con precisión las relaciones entre Husserl y Hume, pero salta a la vista cierto *doublebind* del primero respecto del segundo, una extraña amistad, una extrema proximidad y una diferencia insalvable. Y si bien es cierto que en la época en que Deleuze

⁵⁴Totalmente operativo en *Différence et répétition*, PUF, París, 1968. Es de notar que, por demás, Deleuze diga esto, y sin mencionar a Husserl: "Es imposible mantener la repartición kantiana, que consiste en un esfuerzo supremo por salvar el mundo de la representación: la síntesis está concebida como activa, y apela a una nueva forma de identidad en el Yo (*Je*); la pasividad está concebida como simple receptividad sin síntesis. Es en otra evaluación del yo (*moi*) pasivo que se puede retomar la iniciativa kantiana..." (*op. cit.*, p. 118). En la medida en que se trate precisamente, en el Hume de *Empirismo y subjetividad*, de las aventuras de un "yo pasivo" que no es kantiano, este Hume forma parte ya de esta "retoma".

preparaba, escribía y publicaba lo que llegaría a ser *Empirismo y subjetividad* no estaban disponibles todavía en Francia los textos en que Husserl se explaya sobre Hume (sobre todo *Philosophie première*, curso de Husserl de 1923-1924, publicado en francés en 1970 por primera vez), sí es cierto que eran ya accesibles los trabajos de quienes, dedicados a la fenomenología, habían tenido acceso a los Archivos Husserl, o al conocimiento y trato personal con el maestro, ya fuera en París, en Estrasburgo o en Alemania, y que habían tenido noticia de esta rivalidad profunda. El problema, como veremos, es bastante serio: está en juego la intencionalidad misma, y cierta incompreensión.

Digamos de entrada: existía ya por entonces, por ejemplo, el artículo sobre "Husserl et Hume" de Gaston Berger⁵⁵. Existía la lectura "empirista" que Jean Wahl había hecho de Husserl en sus "Notas sobre algunos aspectos empiristas de *Experiencia y juicio*"⁵⁶. Existía el mismo Wahl, con su introducción tan viva de las filosofías inglesas y norteamericanas, en unos movimientos de una rapidez sorprendente en que hacía aparecer en la misma página a Heidegger y a William James, a Russell, a Husserl y a Hegel y a Parménides⁵⁷. En un manuscrito hasta hace no mucho tiempo inédito, no fechado, Jean Hyppolite recurría a Hume con el fin de pensar la intersubjetividad en Husserl⁵⁸. Considerando todo esto, y además la constante disputa que sostiene Husserl en sus textos con el empirismo en general, se puede decir que existía en Francia, claramente, una cierta manera de "contrastar" a la fenomenología, la novedad fenomenológica, con el empirismo humeano. El mismo Berger piensa que para comprender el proyecto

⁵⁵ Berger, Gaston, "Husserl et Hume" en *Revue Internationale de Philosophie* vol. 1, 1939, pp. 342-353.

⁵⁶ Wahl, Jean, "Notes sur la première partie de *Erfahrung und Urteil* de Husserl", *Revue de métaphysique et morale*, n° 56, París, 1951. Cf. el extracto de la carta de Walter Biemel.

⁵⁷ Movimientos de los que sin embargo no se podría decir con justicia que fuesen meros eclecticismos, sino más bien, como dirá Deleuze, el verdadero despliegue de una filosofía de las relaciones, de una filosofía que reemplaza al *ser* por la *y* ("está esto, y también esto otro, y se relacionan así y asá, y también algo más...": multiplicidad). Jean Wahl era alguien que podría publicar un libro sobre las filosofías norteamericanas e inglesas y al año siguiente publicar un libro sobre Hegel.

⁵⁸ Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968*, Quadrige/PUF, París, 1991, "VII. Husserl. L'intersubjectivité chez Husserl".

fenomenológico vale la pena "pasar" por la ascesis de Hume. Veremos que precisamente el punto, en Hume, en que, en las *Investigaciones lógicas*, Husserl se le separa, es el punto en que Deleuze emprenderá su lectura, la originalidad de su lectura.

No solo es Hume "uno de los escasos filósofos clásicos que Husserl conocía bien"⁵⁹ sino que, dice Derrida:

Para Husserl, Hume no deja de ser el más revolucionario filósofo europeo, [pues] entrevió el sentido de la fenomenología trascendental. Al escapar a la ingenuidad objetivista y cientificista de Galileo y de Descartes, puso en cuestión todo el valor de las idealidades constituidas. En este sentido, inició un retorno a la subjetividad constituyente e hizo tambalear el objetivismo dogmático. Pero, en la medida en que desembocó en un escepticismo irracionalista, se perdió [s'estégaré] en un "contrasentido". Una filosofía no puede ser irracionalista sin arruinar su propio fundamento. "Por asombroso que sea el genio de Hume, es de lamentar [*regrettable*] que no le haya correspondido un sentido más elevado de su responsabilidad filosófica" (cita de Husserl)⁶⁰.

Hume, pues, partió bien, muy bien, como el mejor, y terminó mal, muy mal, como el peor. Husserl le asigna esta deriva a una irresponsabilidad filosófica, a la falta de "un sentido más elevado de su responsabilidad filosófica". No podemos entrar ahora en consideraciones acerca de qué es lo que Husserl comprende, en particular en *la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que es de donde se extrae esta cita, como "responsabilidad filosófica"⁶¹. Veremos a Husserl en cierto sentido frustrado, decepcionado, pero también, de algún modo, un tanto irónico, hasta desdeñoso, respecto de las irresponsabilidades de Hume. Se lo ve también en el artículo mencionado de Berger, quien comienza contando que Husserl le confió que los dos filósofos clásicos que habían sido para él más influyentes eran Descartes y Hume (el primero no sorprende; pero el segundo...):

⁵⁹ Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, París, 1990, p. 46, nota 3.

⁶⁰ *Ibid.* p. 279

⁶¹ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, pp. 130-131.

Berger se dedica a presentar una entrada posible a esta "influencia". Luego de decir que Husserl tenía en "muchísima" ⁶² a Hume (y hay que ver todo lo que hay aquí, en una "estima", en un diálogo filosófico, en una *Auseinandersetzung* de la que algo podemos ver con Husserl pensando que Hume "se pierde", todas las ambigüedades de esta relación), dice: "vemos (*nous apercevons*) que la filosofía de Hume es una especie de momento preparatorio y necesario de la fenomenología, una experiencia purificadora (*épreuve purificatrice*) a través de la cual debe pasar el pensamiento antes de tomar conciencia clara de las exigencias y del carácter de la filosofía trascendental" ⁶³. Antes de tomar conciencia clara de "las exigencias y del carácter" de la filosofía trascendental, hay que pasar por una *épreuve purificatrice* que lleva el nombre de Hume. Es la preparación de la ascesis. Es también el inventario de todo aquello de lo que hay que desprenderse. Pero para "tomar conciencia clara" de las "exigencias" y del "carácter" de la filosofía trascendental. La palabra "carácter" es terriblemente equívoca, no sabemos qué hacer con ella. Pero la palabra "exigencia" nos indica algo: nos parece ver, a través de ella, algo: que, *después de Hume*, después de haber pasado por la prueba o la experiencia, por el fuego, por la *epojé* de Hume, sabremos algo de lo que la filosofía como ciencia *nos exige*, sabremos algo del ideal de la ciencia absoluta. Precisamente, con Hume aprendemos sobre *aquello de lo cual somos responsables*. La irresponsabilidad filosófica de Hume no es cualquier cosa, pues sin esta irresponsabilidad no podríamos saber que, ni de qué, éramos responsables. Comienza a anudarse así la *perplejidad* de Husserl frente a Hume. Y la manera en que se abre el campo de las exigencias, de los desafíos y de las responsabilidades, estatuto filosófico de los cuales está por determinar, pero cuya presencia indica ya que estas diferencias no son sencillamente *doctrinales*, cuestiones de *opinión*, puesto que habíamos visto ya en nuestra Introducción, de la mano de Leonard Lawlor, que la "inmanencia" en Deleuze se presentaba también como un desafío y como una exigencia.

⁶² Berger, *op cit.*, 343.

⁶³ *Ibid.*

Más directamente: en 1954 se publicaba, por la misma editorial por la que el año anterior Deleuze había publicado *Empirismo y subjetividad*, el libro *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité* de Quentin Lauer, en cuya "Conclusión – Crítica", bajo la rúbrica "El problema de la objetividad", escribe que: "No solo Husserl *conocía* la filosofía de Hume, sino que fue *influenciado* por ella más fuertemente, quizá, que por la de ningún otro filósofo. Y sin embargo, no hay filosofía cuya refutación le fuese a Husserl más indispensable. En un sentido real, la filosofía de Husserl, como la de Kant antes que la suya, está concebida como una refutación detallada de Hume"⁶⁴, habiendo dicho recién que el de Hume es "quizá el único ejemplo" en que Husserl "manifiesta una penetración original al interior del pensamiento de un filósofo anterior a él". Un poco más adelante escribe Lauer que "en opinión (*aux yeux*) de Husserl, el principio de la intencionalidad trascendental, en tanto que ésta es una operación constitutiva de la consciencia trascendental, es lo que debe refutar a Hume. Incluso va más lejos y dice que si Hume hubiese sido coherente se habría refutado a sí mismo. La conclusión lógica de la refutación genial que hace Hume del dualismo cartesiano, y sobre todo del dualismo post-cartesiano, es, dice Husserl, el descubrimiento de la subjetividad trascendental, fuente de objetividad y garantía de verdad". Por tanto la situación de Hume desde la perspectiva de Husserl es inmediatamente problemática: se pierde aquello mismo que descubre. Prosigue Lauer, ahora con mayor intensidad: "Que esta manera de tratar la problemática introducida por Hume sea ingeniosa, eso no se puede discutir. No obstante, tiene el inconveniente de que empuja a Husserl a apostar todas sus

⁶⁴ Lauer, Quentin, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, PUF, col. "Epiméthée", París, 1954, p. 421. En la última página de su prefacio, Lauer escribe: "Al terminar, debo expresar mi viva gratitud al señor Jean Hyppolite, que, luego de haber aceptado dirigir este trabajo, y de haberlo apoyado con sus consejos y aliento, le hace ahora el honor de recibirlo en esta colección. Al agradecerle a él, extendiendo mi gratitud a toda la Universidad de París" (p. xvi). En efecto, la colección Epiméthée de PUF había sido fundada el año anterior, 1953, el mismo año de publicación de *Empirismo y Subjetividad* de Deleuze por la misma colección, por Hyppolite, quien la dirigió hasta su muerte (actualmente la dirige Jean-Luc Marion). El hecho de que Hyppolite fuese el director del trabajo de Lauer, y de que fuese también co-director (junto a Georges Canguilhem) de lo que llegaría a ser *Empirismo y Subjetividad*, nos autoriza a sospechar que, al menos, Deleuze habrá tenido noticia de estas cuestiones, más no sea que de oídas.

fichas en el mismo juego (*mettre toutes mises sur le même tableau*); si la teoría de la intencionalidad trascendental deja que desear en la refutación de Hume, entonces la única solución que queda sigue siendo la de Hume: todas las otras salidas están cortadas. Y no estamos obligados a refutar la solución intencional: si solo es parcialmente satisfactoria, es totalmente insatisfactoria. El mismo Husserl ha dado pie a este reproche"⁶⁵.

De modo que la cuestión es grave, disyunción exclusiva: o se acepta la intencionalidad entendida como único garante de objetividad y de verdad, y en tanto que instancia constituyente, o no queda más que el escepticismo de Hume. Un poco más adelante, todavía, escribirá Lauer: "Si se comienza por tomar a Hume en serio, no se puede terminar afirmando pura y simplemente que sus objeciones contra la posibilidad de la verdad objetiva no tienen ningún sentido. Pero, si no se toma a Hume en serio, entonces ya se ha roto con Husserl"⁶⁶. Con lo cual parece dejarse ver una suerte de relación esquizo (Husserl debiendo romper consigo mismo para no romper consigo mismo, como si a Hume hubiese que sacrificarlo). Esto es: o decidimos con Husserl que hay la intencionalidad de una consciencia constituyente capaz en todos los casos de racionalizar su experiencia y de fundar una ciencia absoluta que se funda a sí misma *como* elucidación de esta intencionalidad misma, o no queda más que el escepticismo como irracionalismo y absurdo.

Adicionalmente, según Lauer, hasta cierto punto la refutación de Hume es para Husserl una "necesidad de temperamento"⁶⁷. Berger dirá algo similar: comparando a Husserl con Descartes, dirá que "uno y otro son dogmáticos de temperamento; uno y otro quieren fundar una ciencia absoluta, y buscan una certeza inquebrantable (*inébranlable*)"⁶⁸. Hablar así, aquí, de una diferencia de temperamento es una manera quizá un poco anticuada, quizá un poco

⁶⁵ Lauer, *Op. cit.*, p. 422.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 425.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 422.

⁶⁸ Berger, *op. cit.*, p. 342.

antropologizante o psicologizante de relacionarse con cuestiones que son, en este nivel, del orden de una decisión radical de sentido (sin que dejen de ser, por ello, también cuestiones de "temperamento" – en general, el lugar *filosófico* de algo así como un temperamento no está para nada decidido, a nuestro parecer). Pero aun así, la pregunta vista desde acá se vuelve harto interesante, pues: ¿cómo fundaría una ciencia uno que no fuera dogmático de temperamento? ¿Cómo sería una ciencia no dogmática? Pero... ¿no es el caso que, por definición, la ciencia no es dogmática? ¿Qué significa "dogmático"? ¿Y qué hay de la oposición kantiana, tan decidida, de "dogmático" y "popular"?⁶⁹.

2. Hume, precursor ciego de la fenomenología

Paradójicamente, y hasta cierto punto, una revisión de Hume-Deleuze puede acercarnos bastante más a una confrontación *determinada* entre Deleuze y la fenomenología. Ello porque tenemos un campo de batalla preciso: Hume, o más precisamente: *el sentido del proyecto* de Hume. Podemos ver un *deslinde* particular en Hume, que pensamos nosotros que tiene que ver con el estatuto de la *crítica*. En este sentido también podremos acercarnos a una explicación de qué es lo que quiere decir "empirismo" en Deleuze, es decir, concretamente, *qué es eso con lo cual*, siguiendo a Sauvagnargues, Deleuze "tuerce" al trascendentalismo, como proyecto de un "empirismo trascendental"⁷⁰.

En cierto modo, Husserl le reconoce, pues, a Hume, el descubrimiento de una inmanencia que, a diferencia de la cartesiana, se muestra *explorable*, porque mucho menos ingenuamente objetivista, en su relación cada vez particular con unos datos por constituir. Pero, por otra parte, Husserl lamenta en Hume su haberse mantenido *escéptico* respecto de las *posibilidades* de la inmanencia

⁶⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2006, BXXXVI, donde "dogmático" adquiere el sentido de "conforme a la escuela (no popular)". Es probable que, como veíamos en nuestra nota 3, sobre aquella "escolástica peor que la medieval", tenga que ver con lo que aquí se llama "dogmatismo".

⁷⁰ Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 13.

subjetiva. Parece que, habiéndose tomado a Hume en serio, la intencionalidad, su principio mismo, se vuelve cuestión de decisión. Es más: parece que la única manera de refutar a Hume fuera *decidir refutarlo*, es decir *darlo por refutado*, decir "esto no tiene sentido...". Si leemos a Husserl refiriéndose a Hume – es lo que procederemos a hacer de inmediato –, no es difícil notar que es como si Husserl perdiera los estribos⁷¹. O más bien es como si dijera: "No lo entiendo", o "Realmente no sé por qué hace lo que hace". Sintomáticamente, y en cuestión en que podría estar en juego toda la relación entre la intencionalidad, la subjetividad, la visión y la percepción presente como modelo de la evidencia, a lo largo de los años (al menos desde las *Investigaciones lógicas* hasta la *Crisis*) y en su confrontación con Hume, Husserl no dejará de considerarlo "ciego"⁷², no dejará de decir que Hume "se pierde"⁷³, que pasa por el lado de la fenomenología. Planteado lo mismo de otra manera: a Husserl Hume no dejará de perdersele: ciego precursor.

Ahora bien, y ya en materia, ¿de qué se trata todo esto? ¿Qué es lo que, en el fondo y concretamente, le permite y le impide a Hume, a la vez y por lo mismo, ser un fenomenólogo? O bien, ¿por qué se puede hablar, en Hume, como lo hace Laurent Joumier, de una "fenomenología escéptica"⁷⁴?

⁷¹ Husserl era un "científico", y es tal su impronta. Pero hay una cierta imagen de Husserl que, quizá tomándose *demasiado* en serio su seriedad, impide ver cuánta pasión ponía él en su trabajo. Quizá se deba a lo que Deleuze, en nuestra nota 1, llamaba su "appareil" (cf. por ejemplo el pequeño extracto recuperado por Gérard Granel como exergo de su *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl* (Gallimard, París, 1968), pasaje de las *Lecciones* de Husserl sobre el tiempo inmanente, omitido por Heidegger en su edición: "(...) parece que todas las aporías se resolvieran (...) y entonces solo falta dar un último paso (...) [pero] descubrimos de golpe un punto oscuro [que...] se desarrolla con espantosa enormidad (...). Reviven los cadáveres, y se incorporan sarcásticos. El trabajo y el combate vuelven a su punto de partida"). Hay también momentos en Husserl de un humor verdaderamente cáustico, así como otros momentos en que en verdad es posible verlo exasperarse (esto es apreciable en las primeras páginas de *Ideas I*, a propósito de las críticas que ha recibido).

⁷² Husserl, Edmund. *Lógica formal y lógica transcendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., p. 267.

⁷³ Husserl, Edmund. *Ideas I*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., p. 389.

⁷⁴ Joumier, Laurent, "La passivité comme motif de scepticisme. Hume précurseur et adversaire de la phénoménologie", en *Bulletin d'analyse phénoménologique* vol. VII, nº 1, 2012, p. 22.

Dicho en una frase, la cosa puede presentarse así: Hume es particularmente escandaloso para Husserl, porque, a diferencia de Descartes o de Kant, que presintieron la posibilidad de la filosofía como elucidación racional de la relación de la consciencia y el mundo, pero se quedaron en el presentimiento y no intentaron llevarla a cabo, o más bien la malograron inmediatamente por causa de un formalismo u objetivismo, Hume es el único que no solo lo presintió – así piensa Husserl –, sino que intentó hacerlo y, habiendo sido el único en intentar realmente hacerlo, acabó en el más radical escepticismo. Por tanto: si Hume tiene razón, entonces una fenomenología trascendental es imposible. O dicho de otro modo: si, a diferencia del escepticismo antiguo, que se fundaba sobre la idea de que conocer es imposible, el escepticismo moderno alcanza con Hume su definición mejor: la *imposibilidad de comprender que conocemos*, entonces hay que ver en Hume, quizá, al máximo enemigo interno, y explícito, del *telos* mismo de la filosofía moderna en tanto que "secreto anhelo"⁷⁵ de una fenomenología trascendental. Y sin embargo, *Hume no puede tener razón*, porque el escepticismo *no puede ser serio*, en la medida en que, en cuanto que teoría, se refuta a sí mismo⁷⁶. En este sentido, se puede decir que Husserl repite los argumentos de Aristóteles, y de toda la tradición, contra el escepticismo⁷⁷. Pero esto quiere decir que la situación es verdaderamente desesperada. ¿Cómo puede ser que un espíritu tan penetrante como Hume haya creído posible *concluir* en el escepticismo, cómo es posible que haya pensado que el escepticismo era una posición teórica que era posible sostener? ¿Acaso por comodidad? Habrá que acusar a Hume de "mala fe intelectual"⁷⁸. Debe verse en esto, pues, una de las razones por las cuales la fenomenología de Husserl, hasta el final, se batió con el escepticismo, y forjó para él un concepto, que implicaba posiciones a primera vista

⁷⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁷⁷ Un escrito verdaderamente impresionante sobre esto, y sus implicancias, es "Memento mori (À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl)" del pensador ucraniano León Chestov (en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tomo LI, París, 1926, pp. 5-62).

⁷⁸ Husserl, *Philosophie première I. Histoire critique des idées*, PUF, col. "Epiméthée", París, 1990, p. 254.

tan disímiles: historicismo, psicologismo, naturalismo, y a las que Husserl supo darles la consistencia teórica de *un* enemigo, multiforme es cierto, no solo de la fenomenología sino (lo que es lo mismo) de la razón misma. La proximidad de Hume es, por tanto, inquietante.

Pero para llevar a cabo estos análisis, en primer lugar tenemos que determinar a Hume como escéptico, y determinar de qué clase de escepticismo estamos hablando, *en el mismo instante en que Hume es un precursor de la fenomenología*. Precisamente, cuando Husserl lea a Hume, por ejemplo en sus cursos sobre *Filosofía primera*, va a tratarse en particular de establecer eso: a qué llamamos escepticismo en Hume, y cuáles son las implicancias de dicho escepticismo, que arruina de entrada un proyecto teórico que no obstante anuncia más profundamente que ninguno a la fenomenología. Es que hay que reconocer que Hume se quería un escéptico "moderado", y nadie podría afirmar, si quisiera ser justo, que Hume se pensaba como un enemigo de la razón, y es más: Hume es quizá el punto más alto de la Ilustración escocesa e inglesa. Hume fue también un historiador, y un moralista: ¿cómo podría ser un escéptico radical? Por tanto, el primer desafío para Husserl va a ser establecer, digamos así, *la verdad sobre el escepticismo de Hume*, o sea: tendrá que mostrar en qué sentido Hume es más escéptico de lo que dice y cree ser, y mostrar así de qué manera las posiciones de Hume son simplemente *insostenibles*, absurdas y carentes de sentido. Así, la operación de Husserl es, con mucho, más sutil, y por cierto más generosa, pero a la vez tanto más hostil, más cerrada, que la de Kant⁷⁹.

⁷⁹ Según Husserl, Kant no entendió nada del problema de Hume. En general, este triángulo histórico Hume-Kant-Husserl está lleno de intrigas. Cf. este extracto de una carta de Husserl de 1919: "He aprendido, por lejos, mucho más de Hume que de Kant, contra el que tuve la más profunda antipatía y que, en verdad (si juzgo bien), en general no me ha determinado" (citada por Dieter Lohmar en su *Erfahrung und Kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl* *übevorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Springer, "Phaenomenologica"/Archivos Husserl, Lovaina, 1998, p. 15, nota 9). En este sentido, escribe a su vez Lauer (*op. cit.*, p. 421n), luego de decir que Hume había sido el filósofo que más había influenciado a Husserl: "A excepción quizá de Kant, pero aquí la influencia muy a menudo es inconsciente. Husserl se mantiene bajo la égida de Kant, aun cuando piensa oponérsele", lo cual paradójicamente refrenda y profundiza el comentario de la carta ("si juzgo bien")...

3. Husserl: lector de Hume

Se puede decir, tal como lo ha mostrado Richard T. Murphy⁸⁰, que a medida que el proyecto de Husserl se profundizaba en dirección a una fenomenología genética, la relación de Husserl con Hume se estrechaba, a la vez que Husserl se alejaba del kantismo y del neo-kantismo. En efecto, la manera de lidiar con Hume que Husserl exhibe en las *Investigaciones lógicas* (1900) difiere bastante de lo que hará, por ejemplo, en sus cursos sobre *Filosofía primera* (de 1923-1924, que es donde la lectura de Hume es más rica y amplia dentro de todo el corpus husserliano, que sepamos), en *Lógica formal y trascendental* (1929), donde es elocuente, y finalmente en la *Crisis* (1936), además del póstumo *Experiencia y juicio*. Echemos, en este sentido, un vistazo.

En las *Investigaciones lógicas*, la segunda investigación ("La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción") consta de un capítulo quinto íntegramente dedicado a Hume ("Estudio fenomenológico sobre la teoría de la abstracción de Hume"), además de un apéndice ("La teoría de Hume en sus partidarios modernos"). Como es evidente a partir de los títulos, la cuestión aquí es la llamada "teoría de la abstracción", en sus dos sentidos: uno relativo al problema de las "ideas abstractas" (lo que Husserl encara como problema de la universalidad), y el problema de una abstracción de las "partes" respecto del "todo", o cuestión de la *distinctiorationis*. Ya aquí el juicio de Husserl sobre Hume es ambiguo:

por una parte, calificamos de error extremo la manera como Hume trata la abstracción y, por otra parte, concedemos a este gran pensador la gloria de haber abierto el camino a la teoría psicológica de la abstracción. Extremo error es la teoría de Hume en sentido lógico y epistemológico; porque en este sentido lo que importa es investigar de modo puramente fenomenológico los resultados cognoscitivos, considerar los actos mentales en lo que son por sí y contienen por sí, para poner en claro los conceptos

⁸⁰ Murphy, Richard T. *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, MartinusNijhoff, La Haya, 1980.

fundamentales del conocimiento. Pero por lo que concierne al análisis genético de Hume, éste no puede formular la pretensión de ser completo y definitivo en el sentido teórico, puesto que le falta la base de un análisis descriptivo suficiente. Lo cual no impide que contenga valiosos pensamientos que no podían permanecer desatendidos (...).

Y añade en el párrafo siguiente: "Esta falta completa de un análisis estrictamente descriptivo del pensamiento o esta sustitución de la indagación empírico-psicológica a la epistemológica es causa también de que Hume crea tener en la concepción del pensar, como función económica de conocimiento, un punto de vista para su aclaración epistemológica. En esto se revela Hume discípulo auténtico de la filosofía de Locke"⁸¹.

De acuerdo con Husserl, Hume, en vez de investigar la "modalidad de la intención" que es la que "hace toda la diferencia" entre particularidad y universalidad, "se pierde en conexiones genéticas"⁸², "lo vierte todo en la exterioridad": por ejemplo, no menciona, ni ve, "el hecho de que la universalidad se manifiesta en la vivencia subjetiva". De acuerdo con Husserl, lo que ocurre es que Hume no ha superado, en el fondo, las ideas de Berkeley. Enseguida dice que "los actos en el sentido de vivencias *intencionales*" le "resultan incómodos" a la "psicología" y a esta "teoría del conocimiento ideológica" que lo reduce todo a "impresiones" y "copias de impresiones". Y agrega lo siguiente: "Recordad cómo Hume se esfuerza vanamente por interpretar el *belief* y acaba por atribuir éste – que es un carácter del acto – una y otra vez a las ideas, en forma de intensidad o de algo análogo a la intensidad". Es decir de nuevo que Hume "lo vierte todo en la exterioridad".

Agrega luego que "el análisis genético-psicológico es el encargado de llevar a cabo esta reducción [del "sustituto-representante" berkeleyano como pensamiento de la "universalidad" a "algo palpable"], mostrando de qué modo la

⁸¹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 358-359.

⁸² Este "se pierde" puede que sea, en el fondo, el mismo "se pierde" (*s'égare*) del extracto de Derrida que veíamos hace un momento.

simple imagen singular de nuestra vivencia es por nosotros utilizada en nuestros juicios 'por encima de su propia naturaleza' y '*como si* fuera universal'"⁸³. Pronto dirá Husserl que lo que le hace falta a Hume es advertir que para pensar lo que quiere pensar "serían necesarios actos propios, modalidades propias del mentar o del significar". La acusación a la filosofía de Hume "filosofía del *como-si*" se repetirá en *Lógica formal y trascendental*. Aquí: al nivel de las "ideas generales" o "ideas abstractas", que no son las ideas sustituto-representante de Berkeley ni tampoco, en principio, las ideas obtenidas por abstracción de particulares de Locke. En efecto, Hume había criticado a Locke (es una misma crítica que puede verse dirigida tanto a Locke como al racionalismo) sobre el punto. Husserl, de hecho, había alabado esta crítica, solo un poco más arriba. Reproducimos el pasaje husserliano porque es de enorme relevancia para el punto que queremos hacer: "Los argumentos (...) son (...) completamente inatacables. Queda, sin duda alguna, probada la imposibilidad de las ideas abstractas en el sentido de la filosofía de Locke".

Prosigue sin embargo:

Pero Hume mismo recoge sus resultados en la siguiente frase: "Las ideas abstractas son, pues, en sí individuales, por universales que sean con respecto a aquello de que son representantes. La imagen en nuestro espíritu no es más que la imagen de un objeto único, aun cuando su aplicación en nuestros juicios pueda ser *como si* la imagen fuese universal". Y estas afirmaciones no son, naturalmente, las que su crítica ha demostrado. La crítica de Hume ha demostrado que las imágenes abstractas son imposibles. A esto pudo agregar la conclusión de que si, a pesar de todo, seguimos hablando de representaciones universales (...), algo tiene que haberse añadido a las imágenes concretas, para crear esta universalidad de la significación. Y este algo adicional no puede consistir – así hubiera debido proseguir la reflexión si ésta fuera exacta – en otras ideas concretas ni, por tanto, en las ideas-nombres (...), [de modo que] no queda más conclusión que la siguiente: que la modalidad de la consciencia, la modalidad de la intención debe ser la que constituye la diferencia⁸⁴.

⁸³ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, op. cit. p. 357.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 356-357.

Vamos a ver más adelante que son estas mismas páginas, esta misma *instancia* en Hume (la crítica, la negación de la idea abstracta, y *el sentido de su negación*), lo que Deleuze va a evaluar de otra manera, reconociendo en ello el criterio mismo del empirismo humeano. Pero ya desde aquí se ve que lo que Hume no ha visto es nada parecido a una "modalidad de una intención": no ha podido concebir, ni menos *describir*, que si es que la idea general o abstracta no era *un tipo de idea en la representación*, debía entonces ser dada, y de tal o cual manera en cada caso descriptible, en un *acto intencional*. Hume, aparentemente, se ha contentado con "conexiones genéticas", asociaciones de ideas particulares que, en la representación, operan *como si* fuesen generales, "yendo más allá" de su propia naturaleza. Siguiendo la cita de Husserl que depositábamos más arriba, vemos que esto Husserl lo comprendió en el sentido de que Hume no podía sino estar aquí volviendo a la doctrina lockeana, o más en general como "sustitución de la indagación empírico-psicológica a la epistemológica" que es también la carencia de un "análisis estrictamente descriptivo del pensamiento".

Son estos los motivos que Husserl va a profundizar en adelante, cuando profundice en esto que aquí llama "análisis genético-psicológico", que desdeña aquí como psicologismo, y que más tarde investigará trascendentalmente⁸⁵. Veamos ahora los cursos de 1923-1924 sobre *Filosofía primera*, donde también Husserl le ha dedicado a Hume toda una sección del curso, y en que todo parece indicar que ha habido una profundización en la lectura de Hume ("El positivismo de Hume – a la vez cumplimiento del escepticismo y paso preliminar decisivo conducente a una ciencia trascendental fundamental"). En cierto sentido la crítica de Hume es la misma (su incapacidad de reconocer que las generalidades pueden darse evidentemente en la intuición⁸⁶), pero ahora, más en general, y de modo

⁸⁵ Que lo que aquí se desdeña como "psicologismo" sea en cierto sentido *lo mismo* que, más adelante, Husserl se dará los medios para investigar trascendental-genéticamente, es, qué duda cabe, una hipótesis de lectura. Remitimos en este sentido al libro del que la hemos obtenido: Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, *op. cit.*

⁸⁶ "El *prótonpseudos* reside en el prejuicio del empirismo: en tanto que es un mal intuicionismo, no conoce otra donación de la cosa misma que la experiencia de los datos singulares individuales o temporales, y desconoce el hecho de que lo general, las generalidades conceptuales y las

mucho más importante, se trata de su no reconocimiento de una intencionalidad constituyente, y ello debido a la carencia de toda "meditación fundamental", de toda meditación metódica de tipo cartesiano, que le hubiese permitido asegurarse de un punto de partida ineludible que le haría falta para no desembocar en su escepticismo, que Husserl caracterizará de "absurdo" y de "contrasentido".

Escribe Husserl:

... conviene examinar ahora un poco más de cerca la supuesta (*prétendue*) ausencia [en Hume] de presupuestos y la objetividad radical y, de manera general, toda la forma metódica de la psicología y la teoría del conocimiento de Hume. Observemos ante todo que toda meditación fundamental, tal como *Descartes* la considera indispensable para la fundación sistemática de una filosofía, está completamente ausente en Hume. Para Descartes representaba una tarea tan inmensa que la abordaba de maneras siempre nuevas, como lo prueban su *Discurso*, sus *Meditaciones* y sus *Principia*, por una parte, y sus escritos póstumos por otra⁸⁷. Como la filosofía está llamada a devenir una ciencia universal que se justifica absolutamente, la reflexión sobre sus fundamentos entiende ser la meditación fundamental que examina el método de una justificación universal y absoluta del conocimiento, concebida como una justificación que abraza sistemáticamente todo conocimiento científico, tanto como todo conocimiento auténtico en general, una meditación que elabora y justifica el método necesario en tanto que tal. Tal meditación radical sobre el método de fundación última está ausente, lo hemos dicho, en Hume, y su radicalismo no es, pues, ese radicalismo auténtico que significa última justificación de sí mediante una última toma de consciencia y clarificación de sí⁸⁸.

Por tanto: diferencia profunda a nivel del método. Carente de una meditación fundamental (donde, por supuesto, "fundamental" no se dice en el sentido vago de "importante", sino que se trata de una meditación, de una reflexión, no tanto *sobre* como *de* los fundamentos), tarea inmensa que por ejemplo Descartes ensayó de múltiples maneras, Hume yerra *por principio*. Algo

generalidades de estados de cosa pueden ser objeto de una intuición evidente inmediata: y que además así es como son, por decir así, constantemente aprehendidas" (*Philosophie première I, op. cit.*, p. 246).

⁸⁷ Otro tanto se podría decir del mismo Husserl: sus múltiples intentos por comenzar de una vez por todas, o sea de asegurarse de ya haber comenzado.

⁸⁸ Husserl, *Philosophie première I, op. cit.*, pp. 229-230.

así como un error absoluto, al nivel del absoluto. Es importante en este sentido que esto se diga en unas lecciones que son sobre la historia de la filosofía, y en que Husserl pretende develar el "secreto anhelo" de la filosofía moderna desde su fundación cartesiana, sobre la base de un platonismo "bien entendido"⁸⁹. Hume, por supuesto, dispone también de un método. Y dispone también de un objeto que es el suyo, y ha querido también fundar una ciencia, específicamente una "ciencia de la naturaleza humana", sobre la base de la cual pretende igualmente que se funden el resto de las ciencias y todo conocimiento posible⁹⁰. Solo que Husserl piensa que Hume no tiene manera de *asegurar* esta ciencia, y ello debido precisamente al modo en que cree estarla asegurando. ¿Qué es lo que la vicia? Por no haber llevado a cabo esta meditación fundamental que le habría enseñado *cuál era el sentido del retorno a la subjetividad*, el retorno a la subjetividad operado por Hume solo puede trabajar como a tientas: no cuenta con ninguna certeza, solo puede fiarse de algo así como un olfato.

Por otra parte, Husserl le criticará a Hume lo que el primero llama un "naturalismo sensualista", que le impide al segundo aceptar la donación evidente de otra cosa que percepciones particulares. Es también esto lo que impide por principio un desarrollo cabal de la ciencia de la naturaleza humana. Pero, en el fondo, la razón es la misma que la anterior. Sin fundamento seguro, específicamente sin la evidencia apodíctica del *cogito*, Hume podrá arrasar con toda aceptación ingenua de cualquier objetividad, pero por lo mismo se hará incapaz de intuirlo cuando se presente. O, más precisamente, no tendrá los medios para *reconocerlo como lo que es*. Así, por ejemplo, ya mucho más tarde, en *Experiencia y juicio* (1939, póstumo) – trabajo que habría que evaluar desde muy cerca teniendo en mente a Hume, porque es incluso posible que recoja el mismo Husserl algunos análisis de éste –, en el Anexo al párrafo 76 (título del anexo: "La evidencia de la afirmación de probabilidad. Crítica de la concepción de

⁸⁹Cf. "La dialéctica platónica y la idea de la ciencia filosófica", en *Philosophiepremière I, op. cit.*, pp. 14-22.

⁹⁰Cf. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, reimpresión de 2011, "Introducción", pp. 33-41.

Hume"), a propósito de las "relaciones entre la presunción y la conjetura (o sea, entre la posibilidad real y la probabilidad)"⁹¹, donde ha dicho que es "obvio que [Hume] tiene que fracasar", porque "no ha puesto en claro la esencia del análisis puramente fenomenológico a diferencia del psicológico y, en conexión con esto, porque tampoco estableció con claridad la esencia de la justificación racional"⁹², Husserl dirá lo siguiente:

Cuatro caras del dado están provistas de una cierta figura, las otras dos están vacías. Si echamos el dado, consideramos como más probable que aparezca la figura y no una superficie vacía, y por cierto lo consideramos como doblemente probable de acuerdo con la relación 4 : 2. Son seis probabilidades iguales y cada una tiene la probabilidad de 1/6. Existen cuatro oportunidades favorables para la aparición de la figura, por lo que la probabilidad asciende a 4/6. ¿No se puede justificar esta evaluación mediante evidencia? Si no tenemos razón para suponer que el dado que cae no es enteramente homogéneo, sabemos por experiencia que en general caerá por lo pronto sobre una de sus caras. Hemos experimentado una y otra vez que una cara llega a encontrarse arriba y lo suponemos también en el presente caso. ¿Con qué derecho juzgamos así? Es evidente, diremos sin duda, que el juicio: si se echa un dado, cae en la forma señalada, se distingue de una proposición expresada al azar, porque tiene *razones basadas en la experiencia*; y es evidente que todo caso anterior de la experiencia, del que nos acordamos, confiere *peso* a nuestra proposición y el peso aumenta con el número de las experiencias anteriores. De ahí debió haber partido Hume, de esta evidencia: el hecho de que bajo las condiciones *U* se haya presentado un *W*, le confiere *ya en sí y por sí* a la afirmación: "en general, bajo las condiciones *U*, se presenta *W*", algo así como peso y este peso crece con el número de los casos experimentados⁹³.

Se trata de un párrafo impresionante, en que es como si Husserl fuera, por decir así, más empirista que Hume. Es evidente: para Husserl, el empirismo es precisamente aquello que no tiene los medios para dar cuenta racionalmente de la experiencia misma, se diría que por definición. Como si la fenomenología fuese el verdadero empirismo. En este caso, por ejemplo: Hume no habría visto que *bastaba* con invocar la *experiencia pasada* para que el juicio de probabilidad

⁹¹ Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio. Investigaciones sobre la genealogía de la lógica*, Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 370.

⁹² *Ibid.*, p. 372.

⁹³ *Ibid.*, p. 373.

tuviese su *evidencia* y se *justificase*, introduciendo esta noción de "peso", que no está tan lejos de lo que Hume concibe como "vivacidad"⁹⁴. Pero es preciso tener en mente el tipo de sutileza que comporta el trascendentalismo. Es en esta extrema cercanía, dable a confusión, que puede discernirse en qué consiste esta diferencia abismal. Husserl lo dice con suma claridad unas páginas más arriba: Hume "no encuentra posibilidad alguna de justificar ni siquiera la más insignificante pregunta sobre la causalidad y mucho menos alguna ley natural y el principio de la unidad legal de la naturaleza o, según dice él comúnmente, de la uniformidad del curso de la naturaleza"⁹⁵. Un poco más arriba ha dicho: "Puesto que necesidad es equivalente a legalidad, nos vemos conducidos (...) a la pregunta por la *justificación de los juicios universales de experiencia*. ¿Con qué derecho, absolutamente, suponemos que *en general* se produce alguna relación de experiencia (...)? Hume fue el primero en convertir este problema en objeto de una amplia investigación y desemboca en el escepticismo"⁹⁶. O sea: por no haber puesto a punto la índole y la esencia de la justificación racional, Hume se ha cortado toda posibilidad de investigar la pregunta misma que se hace, que fue el primero en hacerse, y que no es otra que la pregunta de la fenomenología genética: *¿con qué derecho, derecho concreto, suponemos generalidades, relaciones generales, leyes?* Asimismo, en *Lógica formal y lógica trascendental* hallamos la que quizá sea la formulación más elocuente de la cuestión:

La grandeza de Hume (grandeza que aún no ha sido reconocida en este importante aspecto) radica en haber sido, a pesar de todo, 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 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. Para hablar con mayor precisión: el mundo real y sus formas categoriales-reales fundamentales se convirtieron para él en problema, de una manera

⁹⁴Ver nuestro capítulo siguiente.

⁹⁵*Ibid.*, p. 370-371.

⁹⁶*Ibid.*, p. 370.

nueva. Hume fue el primero en *tomar en serio la actitud de Descartes dirigida a la interioridad pura*, al liberar al alma con radicalismo de todo lo que le da una significación real mundana y al presuponerla puramente como campo de "percepciones", de "impresiones" e "ideas", como dato de una correspondiente experiencia interna captada con pureza. Sobre esta base "fenomenológica" fue el primero en concebir lo que nosotros llamamos problemas "constitutivos", al reconocer la necesidad de explicar cómo sucede que el alma, considerada puramente en esta subjetividad reducida fenomenológicamente y en su génesis inmanente, pueda encontrar en una llamada "experiencia" objetividades trascendentales, realidades con formas ontológicas (espacio, tiempo, continuo, cosa, persona) que de antemano nos parecen obvias.

A la vez que:

Así podemos describir a buen seguro, desde la fenomenología actual, su intención general. Sólo que debemos añadir: Hume nunca practicó conscientemente el método de la reducción fenomenológica que prepara el terreno de la fenomenología, ni tampoco meditó por principio en ella; además Hume, el primer descubridor de la problemática constitutiva, *no repara*, en modo alguno, *en la propiedad fundamental esencial de la vida anímica* como vida de conciencia a la que se refiere esa problemática; por lo tanto, 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. Por su sensualismo naturalista, que sólo ve un amontonamiento de datos suspendido en un vacío carente de esencias y es ciego para las funciones objetivantes de la síntesis intencional, fue a parar en el contrasentido de una "filosofía del como si"⁹⁷.

De modo que se podría decir que Hume tenía una *intención* fenomenológica, pero irrealizable, imposible, *skepsis* sin salida, por haber desconocido la *intencionalidad* de la conciencia, y por tanto no disponer del *método* adecuado para lidiar con los problemas que él mismo plantea. Al no disponer de un método que haría controlable, metódico justamente, al

⁹⁷ *Lógica formal y lógica trascendental*, op. cit., pp. 266-267. Ya nos habíamos encontrado con esta "filosofía del como si". En *Lógica formal y lógica trascendental*, sirve ahora para nombrar también al empiro-criticismo de Ernst Mach y sus discípulos (atacados a su vez frontalmente, y por la misma época, vale la pena recordarlo, por Lenin, en su *Materialismo y empiro-criticismo* – lo que hace decir a Louis Althusser, en su "Lenin y la filosofía", que Husserl es un "aliado objetivo" de Lenin). En las *Investigaciones lógicas*, donde habíamos visto antes a este "como si", Husserl se ocupaba asimismo de lo que podríamos entender como la descendencia de Hume (de la que excluía a William James, acercándosele). Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas I*, op. cit., p. 371, nota 16.

escepticismo, es decir que precisamente *comprendería el sentido del escepticismo* en tanto que *reducción*, pero a la reducción misma, a su vez, en tanto que apertura de una fenomenalidad de la que por definición es posible *comprender en qué sentido se está cierto de ella*, Hume habrá desembocado, a la vez, en un escepticismo, en un positivismo, y en un "ficcionalismo". Volviendo sobre lo que mencionábamos que decía Husserl sobre la meditación fundamental de tipo cartesiano de la que Hume carecía, vemos quizá a la fuente de toda esta controversia allí, y en la decisión humeana de hacer del "yo" una *ficción*, toda vez que se ha desechado la posibilidad de considerarlo en tanto que cosa real en un mundo real, o sea en tanto que alma afectada *realmente* por una exterioridad *real*, pero no se han agenciado los medios para reconocerlo en su sentido de ser. Todo ocurre como si Husserl le reprochara a Hume, en suma, dos cosas: su no reconocimiento de la intencionalidad y, correlativo a ello, su incapacidad para reconocer el tipo de *irrealidad*, que *no es ficticia*, que caracteriza a la idealidad. Habiendo hecho del yo una *ficción*, Hume no podía ya evitar que lo fuese también el Mundo mismo⁹⁸. Reconociéndole una, la más importante: su presentimiento de la necesidad científica de una investigación genética de las idealidades⁹⁹. Por último, quizá esta frase pueda resumir la cuestión, o retomar el tono de la cuestión: "...todo escepticismo, ya sea un escepticismo franco o latente (...), en

⁹⁸ Cf. "Toda la edificación de [el escepticismo de Hume], en una teoría que busca demostrar que toda realidad y toda ciencia de la realidad es una ficción, no es posible más que por una especie de mala fe intelectual, de la que resulta difícil decir hasta qué punto Hume se la confesó a sí mismo, y si es que alguna vez tomó consciencia de ella" (*Philosophiepremière I, op. cit.*, p.254). También, mucho más dramáticamente: "No escandalizaba que en *Descartes* la sensibilidad inmanente produjera imágenes del mundo; pero que en *Berkeley el mundo corporal mismo* produjera esa sensibilidad y en *Hume* produjera toda el alma, con sus "impresiones" e "ideas", sus fuerzas pertinentes pensadas como análogas a las físicas, las leyes de asociación (¡como paralelas a la ley de gravedad!), todo el mundo, el *mundo mismo* y no sólo una imagen, pero sin duda, esta producción era una mera ficción, una representación íntimamente legitimada pero propiamente completamente vaga", Husserl, *Crisis, op. cit.*, p. 132.

⁹⁹ "Lo que para nosotros es precisamente el elemento importante del escepticismo de Hume, este subjetivismo sensualista consecuente consigo mismo, es que, aun si no hallamos en él ninguna proposición científicamente sostenible, no deja de ser una filosofía intuicionista y puramente inmanente, y con ello una forma preliminar de la única filosofía intuicionista auténtica, la fenomenología" (*Philosophiepremière I, op. cit.*, p. 260).

efecto, solo halla sus armas en sus incursiones, por decir así, ilícitas, en la esfera trascendental"¹⁰⁰.

¹⁰⁰ *Philosophie première I, op. Cit.*, p. 243. La frase evoca otra, muy conocida, de Kant: "(...) los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión social" (*Crítica de la razón pura, op. cit.*, AIX). Los escépticos de Kant son anarquistas y destructores; los de Husserl son bandidos.

Capítulo 3

Una "ciencia de la naturaleza humana"

*Como pensador escéptico, es demasiado
lo que Hume se parece a un pintor que,
con el fin de obtener un efecto estético, pintase
deliberadamente con falsas perspectivas*
(E. Husserl)

1. El método experimental

Procedemos ahora a revisar la filosofía de David Hume por dentro. Pretendemos con ello sacar a la luz a *qué se debe* su escepticismo. Es decir, en los términos que venimos manejando: cuál es su *método*. Veremos que este método, su "método experimental", se erige sobre la base de lo que tradicionalmente se reconoce como el "atomismo" de Hume. La crítica del atomismo, y del asociacionismo que parece serle correlativo, fue un tópico en la recepción francesa de la fenomenología husserliana y heideggeriana. Servía entonces para oponerse a una tradición psicológica o psicologista francesa que, por ejemplo, Jean-Paul Sartre hacía remontar hasta Hume. Lo mismo se puede decir de Maurice Merleau-Ponty¹⁰¹. El lector notará, pues, que nuestra exégesis de Hume tiene lo que podría caracterizarse como un sesgo fenomenológico. Es a sabiendas que lo hacemos así.

El *Tratado de la naturaleza humana* fue publicado por Hume a fines de 1739, a los 26 años. Había tenido una visión a los 18 ("pareció abrírseme una nueva perspectiva para mis pensamientos (*a new Scene of Thought*) que me transportó más allá de toda medida"¹⁰²), como la tuvo Descartes y como la tuvo

¹⁰¹ Ver, de Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, París, 1940. De Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.

¹⁰² Cf. la nota de Félix Duque en David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, reimpresión de 2011, p. 7, nota 10 (en adelante *TNH*).

asimismo Kant (la "gran luz" de 1769). Todo parece indicar que fue: ¿es acaso posible aplicar el método experimental propio de la física ("filosofía natural", como se decía entonces en Inglaterra) a la naturaleza humana? El subtítulo del *Tratado* (no recogido en la versión castellana más autorizada, la preparada, anotada y traducida por Félix Duque¹⁰³): *Ensayo de introducción del método experimental en los asuntos morales*. Según se rumorea, Hume se quiso "el Newton de la moral"¹⁰⁴. Siendo, por propia confesión del autor, la "fama literaria" su "pasión dominante"¹⁰⁵, la decepción fue grande cuando resultó que su publicación no tenía los efectos que el filósofo esperaba: nada menos que darle un nuevo fundamento a las ciencias, en la deriva moderna diagnosticada por Husserl, fundamento que es a su vez otra ciencia: una "ciencia de la naturaleza humana". No poco de lo que se dice en el *Tratado* será desechado cuando, años más tarde, Hume escriba su más célebre aún *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), que es, como se sabe, la fuente en la que se basó Kant en su lectura, y que retoma las problemáticas instaladas en el libro I del *TNH*, "Del entendimiento". Hume hace esto, en parte, por considerar que *TNH* contenía pasajes demasiado complicados, alambicados, para el público amplio al que aspiraba¹⁰⁶. En función de esta aspiración, Gilles Deleuze habla del pensamiento y de la intención de Hume como de una "filosofía pop" (*pop'philosophie*), es decir, de una "filosofía popular y

¹⁰³ Ver nota anterior.

¹⁰⁴ Cf. *TNH*, p. 57, nota de Duque.

¹⁰⁵ "Ni siquiera el ansia de fama literaria, mi pasión dominante, ha agriado en ningún momento mi carácter, a pesar de mis frecuentes desengaños", *TNH*, p. 27 ("Autobiografía").

¹⁰⁶ "Siempre tuve la idea de que mi fracaso al publicar el *Tratado de la Naturaleza Humana* se había debido más a la exposición que al contenido, y de que había cometido la indiscreción, bien usual, de haberlo llevado a la imprenta demasiado pronto. Por tanto, refundí la primera parte de esa obra. El resultado fue la *Investigación sobre el entendimiento humano...*" (*TNH*, p. 12). Cf. asimismo la hipótesis de Deleuze sobre esto en su artículo "Hume", de 1972: "Un nuevo tono en filosofía, una extraordinaria simplicidad y firmeza (*fermeté*) se desprende de una gran complejidad de argumentos, que hacen intervenir a la vez el ejercicio de ficciones, la ciencia de la naturaleza humana, la práctica de los artificios (...). Y, por ideal, una claridad decisiva, que no es la de las ideas, sino la de las relaciones y de las operaciones. Es esta claridad que lo que intentará imponer cada vez más en sus libros siguientes, aun cuando deba sacrificar algo de la complejidad, y renunciar a lo que hallaba demasiado difícil en el *Tratado*", en *L'îledéserte. Textes et entretiens 1953-1974*, op. cit., p. 236.

científica"¹⁰⁷, que anuncia ya, incluso en su humor mismo, el estilo de la filosofía que vendría (presumiblemente a partir de Nietzsche)¹⁰⁸.

La "Introducción" de *TNH* es suficientemente explícita sobre la ambición de Hume:

Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos. Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y las fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar (*reasoning*).

A lo que se añade un poco más adelante: "El único fin de la lógica 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*) tratan de nuestros gustos y sentimientos y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros. Y en estas cuatro ciencias: lógica, moral, crítica de artes y letras, y política, está comprendido casi todo lo que

¹⁰⁷ Se recordará la entrevista en que Deleuze habla por él y por Félix Guattari al decir que *Anti-Edipo*, escrito por ambos y publicado en 1972, era todavía demasiado universitario, "demasiado intimidante", "todavía demasiado difícil, demasiado cultivado": libro cuyos lectores ideales (aunque, dado lo anterior, solo ideales) habrían de tener entre 7 y 15 años de edad ("Deleuze et Guattari s'expliquent...", en *L'île déserte*, *op. cit.*, pp. 301-319). Sigue tratándose aquí, a lo que parece, de la oposición kantiana entre dogmático y popular. Pero hay que tener en consideración que, aquí, al menos de Hume en adelante, "popular" se opone a "dogmático", esto es a "escolar" o a "universitario", pero no a "científico". Quizá sea esto lo que está en juego cuando Deleuze y Guattari le reconocen a Husserl el descubrimiento de las "esencias vagas" y de una anexactitud que no es inexactitud, que no está exenta de rigor, es decir de una ciencia nómada, pero inmediatamente le reprochan haberse plegado a un ideal de ciencia de Estado, es decir, *en este nivel*, y solo *en este nivel*, dogmática (en *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 373). Puede que sea esto también lo que se juega en la "inspiración nietzscheana" que la fenomenología puso "al servicio del conformismo moderno" (cf. nuestra nota 1). Incluso es posible – dejamos esto aquí depositado nada más – que *popular* quiera decir *empirista*. A pesar de que sea una dimensión de la cuestión, por tanto, no se habrá de pensar que esto se reduce a una oposición simple entre "universitario" y "no-universitario".

¹⁰⁸ Cf. la referencia a Nietzsche en el "Prefacio" (*Avant-propos*) de *Diferencia y repetición* sobre los "nuevos medios de expresión": "¡ah, el viejo estilo!" (la frase es de Samuel Beckett), en *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 18.

de algún modo nos interesa conocer, o que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana”¹⁰⁹.

Se trata, en esta ciencia de la naturaleza humana o ciencia del hombre, del "único expediente" en que podemos confiar "para tener éxito en nuestras investigaciones filosóficas". Hablando como empirista, es decir como nómada o como bandido, como bárbaro, arenga:

En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de esta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes. Desde este puesto nos será posible extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que más de cerca conciernen a la vida del hombre (...). No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad¹¹⁰.

Ahora bien, hemos visto que Husserl le reprochaba a Hume su carencia de una meditación fundamental sobre el método, al estilo de Descartes. Hume se propone hacer una ciencia del hombre, pero ¿cómo? ¿Con qué método, con qué herramientas? Husserl tiene claro, y tiene razón, al insistir en que en Hume no se trata en ningún caso de un filósofo que dé por sentadas ingenuamente las estructuras objetivas (error en que incurre el mismo Descartes). Pero es más: con Hume se pone en cuestión por primera vez, es decir, por primera vez se plantea la exigencia científica de una génesis del sentido del mundo de la vida y de los valores de la cultura mismos. Pero de nuevo: ¿cómo? ¿Cómo se va a llevar a cabo esta empresa? Hume escribe:

... como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la

¹⁰⁹ Hume, *op. cit.*, 35-46.

¹¹⁰ Hume, *op. cit.*, p. 37.

observación. No es una reflexión que cause asombro el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales deba venir después de su aplicación a los problemas de la naturaleza, y a más de un siglo de distancia, pues encontramos que de hecho ha habido el mismo intervalo entre los orígenes de estas ciencias, y que de TALES a SÓCRATES el espacio de tiempo es casi igual al que media entre LORD BACON y algunos recientes filósofos de Inglaterra, que han comenzado a poner la ciencia del hombre sobre una nueva base y han atraído la atención del público y excitado su curiosidad. Tan cierto es esto que, aunque otros países puedan rivalizar con nosotros en poesía y superarnos en artes agradables, los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad¹¹¹.

Se trata de una especie de teoría de la historia, del progreso histórico en la ciencia: cien años median en cada caso. Y la consciencia de modernidad es apabullante, son dos momentos que están "en los orígenes de estas ciencias": Tales y Bacon, los dos iniciadores de un estudio científico calificable de filosofía natural. No podemos detenernos ahora acá. Lo que nos importa en particular es que "es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa ciencia deberá estar en la experiencia y la observación". Es este el método: el *método experimental*, inspirado en el método científico *de la física* o estudio de la naturaleza. Ahora bien, ¿cómo se define el *método experimental* en este sentido? Hume dice: "experiencia y observación". A partir de la experiencia y la observación, se construirán *hipótesis*, en cada caso regulables, *cuyo sentido es funcional*. Pero, ¿"experiencia y observación" de qué? ¿A qué llamamos *naturaleza*, por ejemplo en el estudio científico de la naturaleza?

La naturaleza se define por sus condiciones de constancia legal y por su regularidad: es lo que la hace cognoscible, es decir anticipable. Sumemos ahora esto (siempre en la "Introducción", que es como el discurso del método de Hume): "Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para

¹¹¹ Hume, *op. cit.*, 37-38. Esta última afirmación es un tanto chovinista. Pero no se olvidará que Hume es escocés, así como Berkeley es irlandés. Véase la carta de Hume citada por Félix Duque en *TNH*, p. 18n: "No creo que haya un inglés entre cincuenta que, si oyera decir que mañana me voy a romper la crisma, no se alegrara por ello. Unos me odian porque no soy un *tory*; otros, porque no soy un *whig*; algunos, porque no soy cristiano; y todos, porque soy escocés. ¿Puedes seguir diciendo en serio que yo soy inglés? ¿Es que tú, o yo, somos ingleses?". Sobre Berkeley, se sabe que solía identificarse con el *populacho irlandés*.

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 resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. [...] no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica"¹¹².

En *ES*, Deleuze resume esto así: "la filosofía como ciencia del hombre no ha de buscar la causa; debe escrutar efectos"¹¹³. Por tanto, se ve que lo que Husserl le reprocha a Hume: esto es, no haberse detenido precisamente en la *esencia* de la consciencia, es cosa que Hume no ha descuidado, sino excluido de entrada. Y entonces, ¿qué quiere decir el estudio científico de la "naturaleza humana"? ¿No es la "naturaleza humana" la misma cosa que *la esencia humana*? Pero debemos tomarnos en serio lo del "método experimental". Sin conocer la *esencia humana*, tal como la física no conoce la *esencia de la naturaleza* ni pretende hacerlo, la ciencia de la naturaleza humana se limitará a describir y establecer todo aquello que es constante y regular en el hombre: "naturaleza" no quiere decir otra cosa.

En este sentido, cuando Richard T. Murphy, en su *Hume and Husserl. Towards radical Subjectivism*, señala que: "El solipsismo radical caracteriza al punto de partida de las reflexiones de Hume. No solo debe el filósofo restringirse a sus propias experiencias, sino además [debe restringirse] a sus propios contenidos mentales o actos conscientes"¹¹⁴, es como si desconociera estas páginas. Sobre todo cuando Hume, en las últimas palabras de la "Introducción", aclara:

¹¹² *Ibid.*, p. 39.

¹¹³ Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, "Epiméthée", París, segunda edición de 1972, p. 6.

¹¹⁴ Murphy, *Hume and Husserl. Towards radical Subjectivism*, *op. cit.*, p. 11.

Cuando no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de ese fenómeno. En esta ciencia, por consiguiente, *debemos espigar nuestros experimentos 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.* Cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre (énfasis nuestros)¹¹⁵.

El filósofo, es decir el científico de la naturaleza humana, no se limita a "sus propias experiencias". De otro modo, no podría comprenderse el hecho de que Hume haya sido un historiador, y uno de los fundadores de la economía política. Abundaremos en las implicancias de esto para la determinación misma del proyecto teórico de Hume cuando emprendamos la lectura de Deleuze, en el próximo capítulo.

2. Una "fenomenología escéptica"

Viendo que el pensamiento de Hume constituía una "amenaza interior"¹¹⁶ para el proyecto fenomenológico, Laurent Joumier ha querido, en un artículo mencionado ya, sacar a la luz qué tipo de amenaza es esta, descifrando qué tipo de "fenomenología" es la que puede hallarse en Hume. La llama una "fenomenología escéptica". ¿De qué se trata?

2.1 El atomismo, o la teoría de los términos

De acuerdo con Joumier, lo que más profundamente impide al pensamiento de Hume transformarse en una fenomenología trascendental, no es tanto lo que

¹¹⁵ Hume, *op. cit.*, p. 41.

¹¹⁶ Joumier, *op. cit.*, p. 19.

Husserl llama "naturalismo sensualista", aquello en el nombre de lo cual Hume niega la posibilidad de las ideas abstractas y que solo le permite aceptar intuiciones de particulares, sino algo que en Hume es un verdadero principio metódico y analítico, conectado con ello en cualquier caso; aquello que Hume no nombra así, pero que así se conoce tradicionalmente: su *atomismo*. Desde el comienzo de *TNH*, Hume sienta sus bases: todo lo que hay en la "mente" son "percepciones", y las percepciones de la mente se dividen en "impresiones" e "ideas". El atomismo define a las ideas y a las impresiones, como es evidente, como especies de átomos, es decir como unidades indivisibles y separables siempre unas de otras. Una vez que se ha determinado así el comienzo, "será imposible dar razón mediante vínculos genéticos y eidéticos de su capacidad para coordinarse en un sistema – lo cual es, en el fondo, todo el objeto de la filosofía trascendental"¹¹⁷. Decimos también por nuestra parte: es todo el argumento del escepticismo de Hume respecto de la razón, del que el último capítulo del libro I de *TNH* ("Conclusión de este libro") es un ejemplo arrollador¹¹⁸.

Este *atomismo*, sin embargo, no es en Hume un prejuicio o ingenuidad que pudiese haberse disipado llevando a cabo una meditación fundamental. Es, por el contrario, un principio metódico, conscientemente establecido y, con todo, uno que "se puede recibir fenomenológicamente"¹¹⁹ (esto está dicho en el contexto de una discusión sobre "la inmaterialidad del alma"):

Si en lugar de responder a estas preguntas¹²⁰ alguien quisiera escaparse de la dificultad diciendo que la definición de sustancia es: *algo que puede existir por sí mismo*, y que esto debe bastarnos; si se dijera esto, yo haría notar que esta definición vale para cualquier cosa que concebirse pueda, y que nunca servirá para distinguir la sustancia

¹¹⁷ Joumier, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁸ Un botón de muestra: "... me siento asustado y confundido por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía; me figuro 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. De buena gana correría hacia la multitud en busca de refugio y calor, pero no puedo atreverme a mezclarme entre los hombres teniendo tanta deformidad" (*TNH*, p. 371).

¹¹⁹ Joumier, *op. cit.*, p. 23.

¹²⁰ Se refiere, en general, a la pregunta de *qué tipo de impresión o idea es el alma*.

del accidente o el alma de sus percepciones. En efecto, mi argumento es el siguiente: todo lo que es concebido con claridad puede existir, y todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir de ese modo determinado (...). He aquí, además, otro principio: *que todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación*. De ambos principios infiero que todas nuestras percepciones, al ser diferentes entre sí y diferir también de cualquier otra cosa que pudiera haber en el universo, son también distintas y separables; pueden ser concebidas como existiendo por separado, y pueden existir de hecho por separado sin necesidad de que cualquier otra cosa las sostenga en la existencia. Son por consiguiente sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es sustancia (énfasis nuestros)¹²¹.

Si se ha de emplear la noción de *sustancia*, habrá que utilizarla para calificar a *toda y cada percepción en tanto que diferente y distinguible de todas las demás*. Estas sustancias son los "átomos" de Hume. Y ello en función de que "todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación". En *ES*, a este principio Deleuze lo llama el "principio de diferencia", del que dice que "de esta experiencia hay que partir, porque es *la* experiencia. No supone nada más, nada la precede" (énfasis de Deleuze)¹²². Es decir: a cada momento se nos presentan percepciones ligadas, vinculadas. Pero, a cada momento también, la imaginación es capaz de separarlas: las percepciones son concebibles en su distinción, pero lo que no es concebible es el vínculo en el que sin embargo *creemos*. Este, el poder divisor de la imaginación, demuestra que las percepciones, en tanto que sustancias, son distintas de las relaciones en las que se encuentran, y son perfectamente concebibles o bien en otras relaciones, o bien incluso sin relación. O dicho de otro modo: las relaciones entre percepciones *no les son esenciales. Las relaciones son radicalmente exteriores a sus términos*. Así, lo que en Hume se presenta como una suerte de método de variación imaginaria *no presenta ninguna invariante*, ninguna ley eidética, ningún a priori, ni siquiera un a priori material¹²³. Esto supone, como es visible, que no hay diferencia de naturaleza entre las "ideas", en tanto que representaciones, y las impresiones

¹²¹ Hume, *op. cit.*, p. 332.

¹²² Deleuze, *ES*, p. 93. Veremos en el próximo capítulo cómo entiende esto Deleuze.

¹²³ Cf. Jourmier, *op. cit.*, p. 24.

sensibles: ambas son reducibles a *términos* exteriores a sus relaciones, y por la misma razón. Ello por dos motivos: *en primer lugar*, lo que se conoce, en Hume, como el "principio de la copia": la determinación de las ideas como "copias" de las impresiones sensibles¹²⁴. Se desprende de aquí, pues, uno de los principios metódicos de Hume: siendo las ideas nada más que imágenes-copias de las impresiones, si no se halla, entonces, vínculo necesario entre impresiones, no se lo hallará tampoco entre las ideas, y viceversa.

En segundo lugar, porque impresiones sensibles e ideas se distinguen *solo en grado*, y en función de lo que Hume llama "fuerza" o "vivacidad"¹²⁵. Esto quiere decir: entre las ideas no puede haber relaciones esenciales, porque las ideas no tienen ninguna diferencia esencial con las impresiones: ambas se agrupan en el término general de *percepciones*.

Así, las relaciones son inesenciales a las ideas. Lo cual también quiere decir que, en este sentido, no hay ideas de las relaciones. Las relaciones, por ejemplo la causalidad, operan, *son constatables*, pero no hay certeza apodíctica posible de éstas *en tanto que relaciones*. De este modo, el "principio de la copia" explica también otra circunstancia: forma parte del método de Hume la concepción de que, dada una idea, ha de buscarse la impresión, o la idea simple, de la que

¹²⁴ Se tendrá en mente siempre esto, que recuerda Berger en el artículo mencionado en el capítulo anterior: la tradición empirista ostenta, entre sus características esenciales, la identificación de "idea" e "imagen" (Berger, *op. cit.*, p. 346). Berger remite a las *Quintas objeciones*, de Hobbes, a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, que, en verdad, están cargadas de enseñanzas sobre estos temas. Allí, Hobbes habla con soltura de "idea sive imaginem". Esta cuestión es parte fundamental de este diferendo: Descartes había extendido la noción de "idea" hasta permitirle nombrar cualquier *cogitatum*. Locke heredó la determinación cartesiana de la idea. Hume se presenta como restableciendo su sentido: "Quizás haya más bien restaurado la palabra idea en su sentido original, del cual la había apartado el señor Locke al hacerla valer para todas nuestras percepciones" (Hume, *op. cit.*, 44n), más cerca de Hobbes que de Locke. Más claramente: aquello que Descartes llamaba "idea" – o también, para el caso, Locke –, Hume lo llama "percepción".

¹²⁵ "A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción de las que surgen de la vista y del tacto, y con la del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar" (Hume, *op. cit.*, p. 43).

proviene, es decir de la que es copia¹²⁶. Por ejemplo, la idea de causalidad, o la idea de yo, o la idea de vicio o de virtud. Este principio, derivado del "naturalismo sensualista", le impide a Hume, dice Husserl, la intuición de la generalidad, puesto que, por definición, la generalidad no se da a los sentidos. Es más: lo obliga a poner todo aquello con cuyo sentido contamos, pero que no se da sensiblemente, del lado de la *ficción*. Pero *todo estriba en el sentido de la ficción*. O, más precisamente, *en qué es lo que pasa cuando no se halla la impresión original de la que la idea tendría que provenir*.

Desde ya se ve con claridad la diferencia profunda con el método trascendental. El atomismo de Hume excluye por principio cualquier ley del fenómeno. Lo cual es decir también: excluye toda vida intencional, dentro de la cual, desde la perspectiva de Husserl, adquirirá recién *sentido* algo así como una *idea*, y *precisamente en su relación esencial con otras*. Es por esto que Husserl rechazará tan violentamente el asociacionismo humeano, que es la teoría de las relaciones entre los átomos o percepciones. En las *Investigaciones lógicas* lo calificará de absurdo, dirá que Hume "se pierde en conexiones genéticas que prestan al nombre referencia asociativa a los objetos de la clase"¹²⁷. Y cuando, en las *Meditaciones cartesianas*, Husserl rehabilite la noción de *asociación*, habrá sido, como lo dice él mismo, después de un arduo trabajo, y la noción misma se querrá allí desvinculada de su acepción en el empirismo¹²⁸. "La idea humeana no

¹²⁶ Por ejemplo: "... toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde (...). Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no responde a este desafío – y es seguro que no podrá hacerlo – no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones" (Hume, *TNH*, p. 46).

¹²⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, *op. cit.*, p. 357.

¹²⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 107: "La asociación es un concepto fundamental de la fenomenología trascendental (...). El antiguo concepto de asociación y de leyes de la asociación – si bien, desde Hume, fue pensado en general como referido a los nexos de la pura vida psíquica – es tan sólo una deformación naturalista de los correspondientes y genuinos conceptos intencionales. Gracias a la fenomenología, que muy tarde encontró el acceso al examen de la asociación, este concepto adquirió un aspecto completamente nuevo, una delimitación esencialmente nueva, con nuevas formas fundamentales, a las que pertenece, por ejemplo, la configuración sensible en coexistencia y sucesión. Es evidente desde el punto de vista

tiene historia, ni intencionalidad"¹²⁹. Y sin embargo, no es que Hume *niegue* las relaciones. Es más: las estudia, *son su objeto*. No es otro el sentido de una ciencia de la naturaleza humana. Este estudio de las relaciones, e incluso del origen de las relaciones en la mente o espíritu, y la radicalidad y el celo con que este estudio no solo investiga sino además sitúa su objeto, constituye una fuente de la que, no obstante, Husserl no dejará de beber, y cada vez más de cerca. Es la dimensión *genética*, los análisis constitutivos de Hume, su extrema proximidad con el proyecto fenomenológico. Y sin embargo, allí donde debiese estar más seguro que nunca, *cierto por principio*, la filosofía de Hume se muestra, inexorablemente, como un escepticismo.

2.2. El asociacionismo, o la teoría de las relaciones

La imaginación puede, por su propia cuenta, vincular ideas. Pero lo hace al azar, es decir sin principio. Se crean así los "caballos alados", los "gigantes monstruosos"¹³⁰. En este sentido, la imaginación es una fantasía, "movimiento que recorre el universo"¹³¹. Pero la imaginación, o fantasía, si bien puede vincular ideas – y al azar –, no por ello *asocia* ideas. La asociación de las ideas depende de otra instancia: depende de los principios de la asociación: causalidad, contigüidad y semejanza¹³², que *no son principios de la imaginación*, sino

fenomenológico, pero extraño para quien esté apresado por la tradición, que la asociación no es un mero título para las leyes empíricas que rigen el conjunto de los datos psíquicos – algo así como una ley de gravitación intrapsíquica, según la antigua imagen –, sino el título, por lo demás sumamente amplio, que expresa la legalidad intencional esencial de la constitución del ego puro, el reino *a priori innato*, sin el cual, por tanto, no es concebible un ego como tal".

¹²⁹Joumier, *op. cit.*, p. 26.

¹³⁰Cf. Deleuze, *ES*, *op. cit.*, p. 4.

¹³¹*Ibid.*

¹³²Cf. *TNH*, p. 57: "Estos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples (...). Hay aquí una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana – cualidades que yo no pretendo explicar –. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez que haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello

principios de la naturaleza humana. Es decir que, *por sí misma, la imaginación es fantasía*, "o, lo que es lo mismo desde otros puntos de vista, azar, indiferencia"¹³³. Será, pues, en una imaginación guiada "por algunos principios"¹³⁴ que se producirá la asociación. En ambos casos se trata de lo que Hume llama "ideas complejas"¹³⁵, formadas por aglomeración o conjunción de "ideas simples", y siempre divisibles, por tanto, en ellas.

Los principios de la asociación establecen una especie de ideas complejas que son las relaciones, que se definen por ser aquello que "nos hace pasar de una impresión o de una idea dadas a la idea de algo que no está actualmente dado"¹³⁶. A su vez, las relaciones se dividen en dos clases: *relaciones naturales* y *relaciones filosóficas*.

La palabra RELACIÓN se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación (*are connectedtogether intheimagination*), llevando naturalmente la una a la otra (...), y por otra la circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas. En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra relación; sólo en filosofía lo extendemos, para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace. Así, los filósofos admiten que la distancia es una verdadera relación, pues adquirimos idea de ella comparando objetos; pero hablando normalmente decimos *que nada puede haber más distante entre sí que tales o tales cosas, que nada puede tener menor relación: como si distancia y relación fueran incompatibles*¹³⁷.

Se llaman *relaciones naturales* al primer sentido (entre las cuales se cuentan: semejanza, contigüidad en espacio y tiempo, causalidad), y *filosóficas* al segundo (en número de siete: identidad, espacio y tiempo, grado y contrariedad,

cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de la causas".

¹³³ Deleuze, *ES, op. cit.*, p. 4.

¹³⁴ Hume, *TNH*, p. 54.

¹³⁵ Que son "normalmente el objeto de nuestros pensamientos y razonamientos" (*TNH*, p. 57).

¹³⁶ Deleuze, "Hume", en *L'île déserte, op. cit.*, p. 228.

¹³⁷ Hume, *op. cit.*, p. 58.

además de las tres anteriores, consideradas ahora en otro sentido)¹³⁸. En cada caso, estas son las siete relaciones que, de dos maneras diversas, hacen que la mente o el espíritu pase de la idea A a la idea B (por ejemplo: porque se parecen, porque están cerca en el tiempo o en el espacio, porque una es causa o es efecto de la otra)¹³⁹. Las relaciones naturales se "perciben" sin necesidad del concurso de ningún acto del entendimiento (aunque el caso de la causalidad es más complicado, enseguida lo veremos). Las relaciones filosóficas dependen, por el contrario, de una "circunstancia particular" en que "podemos pensar que es conveniente" relacionar o comparar dos ideas.

Esta teoría de las relaciones, o asociacionismo, no pone en cuestión la separabilidad de los átomos o percepciones. Es decir, por ejemplo en el caso de la semejanza: que dos ideas se parezcan *no explica, no da cuenta*, de que se ejerza sobre ellas su comparación. En efecto, muchas ideas se parecen y no por eso se relacionan¹⁴⁰. Lo mismo con la contigüidad: ¿cómo se explica que el espacio o el tiempo sean *relaciones*, y no solo un orden de composición "objetivo y espontáneo que no le debe nada a la reflexión, nada a la construcción"¹⁴¹?

Así, escribe Joumier (cuya ordenación de las materias en esta exposición seguimos, y que en estas páginas sigue parcialmente al Deleuze de *ES*): "La existencia de las relaciones entre nuestras ideas (...) no les quita su carácter atómico, puesto que queda que estas ideas podrían existir aisladamente, y que por tanto no se puede explicar por qué, así como se constata, están, por el

¹³⁸ Añade Hume: "Podría esperarse naturalmente que añadiera aquí la *diferencia* a las demás relaciones. Pero yo la considero más bien como una negación de relación, y no como una cosa real o positiva. La diferencia es de dos clases: en cuanto opuesta a la identidad, y en cuanto opuesta a la semejanza. La primera se llama diferencia de *número*; la segunda, de *género*" (*Ibid.*, 60).

¹³⁹ Es interesante que en su artículo "Hume", para hablar de la relación ofrezca Deleuze el siguiente ejemplo: "(...) pienso en algo "semejante"... Viendo el retrato de Pierre, pienso en Pierre, que no está. En vano se buscará en el término dado la razón del paso (*passage*)" (en *L'îledéserte*, *op. cit.*, p. 228). Este Pierre-que-no-está es, como se recordará, un personaje caro a Sartre, y los ejemplos sobre los retratos de Pierre que ya no vive en París abundan en *L'imaginaire*, *op. cit.* Por ejemplo, en p. 17, donde además se viene de condenar a Hume.

¹⁴⁰ En *ES*, Deleuze introduce en este punto la objeción de Bergson al asociacionismo.

¹⁴¹ Cf. *ES*, *op. cit.*, p. 100.

contrario, ligadas en el espíritu. Que nuestras ideas se organicen, se ligen, eso es un hecho de la naturaleza humana, del que no da cuenta ningún a priori"¹⁴².

2.3. La causalidad

La causalidad es una relación esencial, indispensable: solo ella puede hacernos *crear*¹⁴³ en la idea evocada por la relación. Pero, además de eso, es la única que establece lo que Hume llama una "conexión", e incluso una "conexión necesaria"¹⁴⁴ entre ideas. Es más, si es cierto que "todas las clases de razonamiento no consisten sino en una *comparación* y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí"¹⁴⁵, hay que reconocer que "de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*"¹⁴⁶. Aunque tampoco la causalidad anula la separabilidad, en la imaginación, de lo que conecta, incluso si lo conecta "necesariamente", la causalidad muestra ya una asociación que es diferente de las demás, que es "algo más que una "asociación de ideas" en sentido habitual, [algo más...] que una evocación"¹⁴⁷.

¹⁴²Joumier, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴³Cf. *TNH*, pp. 158 en adelante: "De la naturaleza de la idea o creencia": "(...) dado que existe ciertamente gran diferencia entre la simple aprehensión de la existencia de un objeto y la creencia en él, y que esta diferencia no se encuentra en los elementos o en la composición de la idea que concebimos, se sigue que deberá encontrarse en el *modo* en que la concebimos. Supongamos que una persona presente ante mí aventura proposiciones con las que no estoy de acuerdo: *que César murió en su cama, que la plata es más fusible que el plomo o el mercurio más pesado que el oro*. Es evidente que, a pesar de mi incredulidad, entiendo claramente el significado de esas proposiciones, y también lo es que me formo las mismas ideas que esa persona se forma. Mi imaginación está dotada de los mismos poderes que la suya, de manera que a esa persona le es imposible concebir una idea que yo no pueda concebir, ni tampoco conectar algo que yo no pueda conectar. Pregunto, pues: ¿en qué consiste la diferencia entre creer una proposición y no creerla?". En términos rigurosos, la definición de la creencia es la siguiente: "idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente" (*TNH*, p. 161).

¹⁴⁴Hume, *TNH*, p. 136-137.

¹⁴⁵Hume, *TNH*, p. 132.

¹⁴⁶Hume, *TNH*, p. 133.

¹⁴⁷Joumier, *op. cit.*, p. 31.

Pero hay otra razón por la cual la causalidad es esencial: su relación con el *hábito*. En este sentido, la causalidad formará parte directamente de la *filosofía genética humeana*. Es que, en la medida en que, como dice Hume, la causalidad presupone contigüidad y semejanza (Deleuze agrega: la semejanza y la causalidad la "acompañan" y la "preparan"¹⁴⁸), solo puede explicarse con recurso a alguna especie de sedimentación. Por otra parte, la idea de causa, en tanto que idea compleja, no puede reducirse a las ideas simples de las que en cada caso se compone: siendo las ideas simples copias de impresiones, hay que decir que nada en las ideas simples prepara a la causalidad:

Es factible pensar que lo que ignoramos de un objeto no lo podremos saber de cien que sean de la misma clase y perfectamente semejantes en todo respecto. Igual que nuestros sentidos nos mostraron en un caso dos cuerpos, movimientos o cualidades en determinadas relaciones de sucesión y contigüidad, del mismo modo nuestra memoria nos presenta tan sólo una multitud de casos en los que encontramos siempre parecidos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones. Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria¹⁴⁹.

Así, la relación de causalidad parece implicar lo que Joumier llama "una cierta fecundidad del espíritu, la posibilidad de engendrar una idea original"¹⁵⁰, en la medida en que no es derivable por composición de ideas simples (como sí lo son todo el resto de las relaciones, las filosóficas incluidas). Y ello sobre la base de una historia, de un pasado, de una "memoria". Pero de nuevo: "Que el espíritu pueda remitirse y relacionarse con su pasado no basta, en todo caso, para dar cuenta del fenómeno del hábito, que está en el origen de la relación causal. El hábito es una modificación del espíritu, nacida de la repetición de experiencias semejantes. Pero eso es imposible. ¿Cómo algo nuevo podría nacer de la repetición de lo mismo?"¹⁵¹

¹⁴⁸ Deleuze, *ES*, p. 5.

¹⁴⁹ Hume, *TNH*, p. 151.

¹⁵⁰ Joumier, *op. cit.*, p. 33.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 34.

Y aun si se apunta que lo nuevo que nace no es un "contenido de idea nuevo", puesto que la repetición de los casos, como hemos visto hace un instante, no puede explicar la generación de ninguna idea nueva (cien casos, desde esta perspectiva, equivalen a uno solo), sino que esto nuevo que nace es más bien una "tendencia asociativa" ("la impresión A, repetida por enésima vez, sigue siendo (por hipótesis) rigurosamente idéntica, pero el espíritu se ve inclinado, poco a poco, a asociarla a B"), la cosa no deja de ser "totalmente incomprendible". Pero es que "estamos en un dominio, el de las asociaciones, del que toda explicación ha sido excluida de entrada. Que una tendencia asociativa nazca de una impresión única, o bien que nazca de la repetición de tal impresión, no es ni más, ni menos oscuro"¹⁵². O sea: el hábito es constatable, pero sus causas dependen de una naturaleza humana que se ha determinado metódicamente como incognoscible *en su esencia*, o en sus "cualidades originales".

2.4. La creencia

Por otra parte, adelantábamos que la causalidad nos hace *creer* en la idea asociada a la impresión o a la idea presente. La creencia se definía en función de la vivacidad:

Todas las percepciones de la mente son de dos clases: impresiones e ideas, y difieren entre sí solamente por sus distintos grados de fuerza y vivacidad. Nuestras ideas son copias de nuestras impresiones, y las representan en todas sus partes. Si deseáis variar de algún modo la idea de un objeto particular, lo más que podéis hacer es incrementar o disminuir su fuerza y vivacidad. Si hacéis otro cambio cualquiera en ella, entonces representaría ya un diferente objeto o impresión (...). Así como la creencia no hace variar sino el modo en que concebimos un objeto, solamente puede proporcionar a nuestras ideas fuerza y vivacidad adicionales. Por tanto, una opinión o

¹⁵² *Ibid.*

creencia puede definirse con mayor exactitud como IDEA VIVAZ RELACIONADA O ASOCIADA CON UNA IMPRESIÓN PRESENTE¹⁵³.

Hume dirá: la impresión *le comunica su vivacidad*¹⁵⁴ a la idea que está ligada causalmente. Pero la vivacidad no solo es metódicamente indescriptible¹⁵⁵, sino que su génesis es igualmente desconocida. Es aquello por lo que impresiones e ideas se distinguen, y dentro de las ideas mismas es lo que distingue a las ideas de la imaginación y a las ideas de la memoria, pero en sí misma "es inexplicable", es "el bien y lo dado de la fantasía"¹⁵⁶, y su comunicación de una idea a otra, y la comunicación que establece entre las ideas de la memoria, las impresiones presentes, y las ideas futuras de la creencia, queda como un fenómeno, una vez más, constatable, pero racionalmente inexplicable.

De este modo, el saldo de la investigación en este punto es que, en función de un atomismo metódico, el proyecto humeano *solo puede* desembocar en un escepticismo en lo que a la razón y a su poder explicativo de la experiencia misma concierne. Los análisis descriptivos y genéticos carecen, paradójicamente, del principio que los haría inteligibles. No puede hacer más que dedicarse a constatar, a "escrutar efectos", como dice Deleuze. Pero es que la investigación de la *causa*,

¹⁵³ Hume, *TNH*, pp. 160-161. Vale la pena tener en mente estas advertencias de Hume: "Por una inducción que me parece sobremanera evidente, llego a la conclusión de que una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el *modo* de ser concebida. Y sin embargo, cuando deseo explicar este *modo* apenas si encuentro una palabra que corresponda exactamente al caso, sino que me veo obligado a apelar al sentimiento de cada uno para proporcionarle una perfecta noción de esta operación mental. Una idea a que se presta asentimiento se *siente* de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia* mayores. Esta variedad de términos, en apariencia tan poco filosófica, intenta únicamente expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación; y una vez que estemos de acuerdo en la cosa, resultará innecesario disputar sobre los términos" (*TNH*, 163).

¹⁵⁴ En sección titulada "De las causas de la creencia", escribe Hume esto: "Desearía establecer como máxima general de la ciencia de la naturaleza humana *que siempre que una impresión cualquiera llega a sernos presente no sólo lleva a la mente las ideas con las que está relacionada, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad*" (*TNH*, p. 165)

¹⁵⁵ Ver dos notas más arriba. Y piénsese en Husserl de nuevo sobre el "peso" (en nuestra página 38).

¹⁵⁶ Deleuze, *ES*, p. 144.

incluso del *sentido* de algo así como la causa, se la ha prohibido por principio. Se ha consumado el escepticismo, la radical, fundamental imposibilidad de racionalizar la experiencia. Y ha debido ser así porque, siendo todas las ideas e impresiones separables por principio, se ha hecho impensable cualquier ley de esencia. O, lo que quiere decir lo mismo, en Hume no hay acceso a ninguna ley de esencia. Pero hay que tener en mente además que, si es que hay un psicologismo en Hume en este nivel, dado lo que hemos podido apreciar, es un psicologismo profundamente alterado, profundamente extraño, que en ningún caso presupone una relación *real*, causal, entre una psique (o alma) como cosa en el mundo y unos objetos simplemente exteriores que la afectarían dándole unos contenidos que ésta se representaría. Si recordamos lo que habíamos obtenido con nuestra incursión en Husserl lector de Hume, y lo complementamos ahora con lo que en este capítulo hemos podido ver, lo que aparece es, nuevamente, que es el *atomismo*, que en Hume es *cuestión de método*, lo que le impide adoptar *el otro método* que Husserl habría esperado que adoptase. En la medida en que Husserl parece no comprender el *sentido* metódico del *atomismo*, igualmente tiene que parecerle que el asociacionismo, como doctrina de las relaciones entre los átomos, ha de ser un absurdo, una especie de parche, finalmente un contrasentido. Por otra parte, ni los átomos o términos, ni las relaciones o asociaciones, son *explicables* en su origen, sino que sus operaciones mismas están en cierto sentido *dadas*. Y lo que es peor: es *por principio* que Hume *no se permite*, no acepta, ninguna "consciencia de inseparabilidad", que es, desde la perspectiva de Husserl, lo mismo que reconocer una ley de esencia. Sobre este punto, démosle voz por un momento a TranDucThao, que viene de decir que "Husserl restituye, con una precisión sin igual, el sentido mismo del conocimiento, como un conocimiento de la *verdad*":

Es harto curioso que la técnica de la intuición de las esencias (*Wesensschau*) aparece en ocasión de tratar una relación familiar a los empiristas, a saber: la relación del todo con sus partes "no separables", tales como el color y la extensión en el objeto visual. Ese era, conviene recordarlo, el fondo del argumento de Berkeley: no puede haber una

idea "abstracta" del color o de la extensión, ya que ni el color ni la extensión pueden ser colocados "aparte". La originalidad de Husserl ha consistido en desentrañar el *sentido* de esta observación: si es imposible tener un color sin una superficie, es porque pertenece a la esencia del color aparecer sobre una superficie. Allí donde Berkeley creía negar la posibilidad de salir de lo sensible, Husserl ve justamente el medio de tematizar las idealidades puras. Siempre que comprobemos una "inseparabilidad" del género de la que acabamos de describir nos encontraremos capacitados para definir una "esencia". Podríamos imaginar todos los colores posibles bajo todas las formas deseables, pero no podríamos jamás suprimir la superficie sin que desapareciera el color al mismo tiempo. La *conciencia de imposibilidad* define una *condición de posibilidad*, es decir una ley a priori.

Y agrega unas líneas más adelante:

Este texto no puede presentar ningún misterio para el lector familiarizado con la noción de intencionalidad. Mientras que los empiristas, tomando los estados de conciencia como cosas, no podían definir la no-separabilidad del color más que por la imposibilidad de realizar una sensación independiente, es decir, *la imposibilidad de una conciencia*, por el contrario, el análisis husserliano muestra que se trata de una *conciencia de imposibilidad* (...). La argumentación de los empiristas es invertida por una *tematización* en la que el sujeto se revela portador del sentido del ser. La intervención del análisis intencional provoca un vuelco dialéctico que permite a la descripción subjetiva alcanzar una objetividad¹⁵⁷.

Aquí hay que comentar un par de cosas, visto lo que hasta aquí hemos examinado. Quizá no sea tan "curioso", según le parece a Thao, que este problema aparezca en el seno de un cuestionamiento típicamente empirista (la relación entre los todos y las partes). Lo que puede que sí resulte curioso sea que Thao decida enfrentar esta cuestión según el flanco abierto por Berkeley, y no según el flanco abierto por Hume. Es cierto que, en última instancia, Husserl considera, según hemos indicado en su momento, que Hume no va más allá de la solución de Berkeley en este punto: no hay la *idea* de "color" en tanto que separada de la idea de una cosa coloreada, o bien: la abstracción es imposible: no

¹⁵⁷Thao, TranDuc, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Nueva Visión, Buenos Aires, segunda edición de 1971, pp. 31-33. El libro de Thao había sido publicado originalmente en francés en 1951: es muy probable que Deleuze lo tuviese en mente.

se puede salir de lo sensible. Según hemos mostrado, habría que decir que si es que en Hume hay también esta inseparabilidad *vivida*, ello no obsta para que esa inseparabilidad sea, dicho con Husserl, *irracional*. Lo que tendremos que ver en el capítulo siguiente es qué es lo que hace Hume en esta misma situación, puesto que, si seguimos la lectura de Deleuze, tendremos que decir que, de esta *imposibilidad de una conciencia*, Hume también hará algo así como una *tematización*. Parece que asistimos aquí al momento mismo de un deslinde entre empirismo y eidetismo.

Por otra parte, *no hemos salido hasta ahora, en ningún momento, del libro I del Tratado, "Del entendimiento"*. Hay dos más: "De las pasiones" y "De la moral". Son menos conocidos¹⁵⁸. ¿Será posible que este escepticismo concluido tenga que ver con estos otros libros? ¿Será que estos otros dos libros pueden enseñarnos algo más acerca de *cuál es el método del empirismo*? Es decir: ¿será posible que se halle allí el *sentido* de esto que, de acuerdo con Husserl, "no tiene sentido"? Es lo que procedemos a examinar en *Empirismo y subjetividad* de Gilles Deleuze.

¹⁵⁸ Por ejemplo, en un artículo sobre la vida ética en Hegel, Kenneth R. Westphal puede decir lo siguiente: "Es bien sabido que Hegel estudió de cerca y a cabalidad a la "escuela escocesa" de filosofía, y que la economía política escocesa juega un rol fundamental en sus *Elementos de filosofía del derecho*. Está por determinar, sin embargo, si es que acaso Hegel leyó los libros II y III del *Tratado* de Hume, que presentan su filosofía práctica" (en "From 'Convention' to 'EthicalLife': Hume's Theory of Justice in Post-Kantian Perspective", *Journal of Moral Philosophy* n° 7, 2010, p. 106). Lo mismo podría uno preguntarse a propósito de Husserl.

Capítulo 3

Empirismo y subjetividad en Hume

[Ella] no era todavía para [él] más que un simple fenómeno aislado, una aparición rosada y cálida, que apenas acababa de adquirir en su conciencia el atributo de la permanencia...

(Th. Hardy)

... en Deleuze, la virtud polémica de un concepto es más fácil de establecer que su virtud tética

(A. Sauvagnargues)

Nos disponemos ahora a llevar a cabo una lectura del primer capítulo de *Empirismo y subjetividad*. Para lo que aquí nos ocupa, basta el primer capítulo. Incluso, basta la primera mitad del primer capítulo. Decidimos así debido a que es en este capítulo que se muestran las problemáticas que van a regir al libro de ahí en adelante (y que, parceladamente, y en la medida en que convenga a nuestro propósito, iremos insertando en este capítulo). Pero, en segundo lugar, decidimos leer, acompañar con nuestra lectura la lectura del este primer capítulo, en la medida en que nos parece necesario mostrar también de qué manera Deleuze organiza su capítulo introductorio.

1. ¿Cuál es el objeto del empirismo?

Deleuze nos presenta a Hume, de entrada, como uno que “se propone hacer una ciencia del hombre”¹⁵⁹. Enseguida, ello equivaldrá a ser un “psicólogo”. ¿Cuál es, por tanto, su proyecto de psicología? Deleuze opone dos proyectos posibles: una “psicología del espíritu” y una “psicología de las afecciones del espíritu”. Hume optaría por el segundo. Como una “psicología del espíritu” es “imposible, inconstituible”, solo una “psicología de las afecciones del espíritu” constituirá “la verdadera ciencia del hombre”.

¹⁵⁹ Deleuze, *ES*, *op. cit.*, p. 1.

Por tanto, hay una falsa ciencia del hombre. Proyecto imposible, en la medida en que en su objeto (el “espíritu”) no es posible hallar “ni la constancia ni la universalidad necesarias”. Pero el proyecto de Hume se muestra entonces como una “sustitución” y una “exclusión” *por las cuales* se define en cuanto que elección (*choix*) y proyecto (*projet*). En efecto, Deleuze escribe lo siguiente: “Una elección (*choix*) se define siempre en función de lo que excluye, un proyecto histórico es una sustitución lógica”. Y añadirá enseguida que, para Hume, “se trata de *sustituir*” una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu. Es la “sustitución lógica” de Hume, la exclusión en función de la cual se define su elección. “Se define” puede ser entendido como: se delimita, o se perfila. A todo lo largo del primer capítulo de *Empirismo y subjetividad*, Deleuze se abocará a mostrar en qué consiste esta “sustitución lógica” como “proyecto histórico”¹⁶⁰. El estatuto de una filosofía, y de una filosofía determinada como *crítica* y como *teoría*, estriba quizá, como veremos, en una situación como esta. Nos preguntamos: ¿cuál es la necesidad de comenzar con una exclusión?

Enseguida dirá Deleuze que “las dos formas bajo las cuales el espíritu es *afectado* son esencialmente lo *pasional* y lo *social*” (los énfasis son de Deleuze). Viene de decir que, en el sentido de lo que mencionábamos en el párrafo nuestro anterior, “Hume es un moralista, un sociólogo, antes de ser un psicólogo”. Desde esta perspectiva, vemos que “ser un psicólogo” a secas, ser *directamente* un psicólogo, es lo que Hume ha excluido: una “psicología del espíritu”. *Antes* de ser un psicólogo habrá de ser “un moralista, un sociólogo”. Un moralista, por la *afección pasional*; un sociólogo, por la *afección social*. Que se hable de estas dos especies del género *afección*, de estas dos “formas bajo las cuales” el espíritu es *afectado*, indica que la noción utilizada aquí de “afección” no coincide, como podría uno esperar, con la noción kantiana, tradicional, de *afección* como “sensación”. Lo cierto es que la *sensación* en Hume tiene otro estatuto: no se dirá

¹⁶⁰ Este procedimiento importa, en la medida en que será la manera de comenzar también en *Nietzsche y la filosofía* (bien podría decirse de Nietzsche, de acuerdo con la hipótesis general de Deleuze, que su “proyecto histórico” es la “sustitución lógica” del kantismo: “realizar la verdadera crítica”).

en Hume que la afección en sentido de Kant sea efectivamente una afección, puesto que el espíritu en Hume es *ya* percepción e impresión, es *idéntico* a ellas. En general – y esto podría, quizá, ponerse a cuenta de Nietzsche – en Deleuze *lo sensible*, en el sentido de un "acceso" *teórico a lo sensible, no es el problema: está más bien cancelado en tanto que problema.*

Estas dos formas de la afección, agrega Deleuze, “se implican”, y al implicarse aseguran “la unidad del objeto de una ciencia auténtica”. La ciencia del hombre, la “psicología de las afecciones”, tendrá su objeto “asegurado” debido a la mutua implicación de lo pasional y lo social en cuanto que formas de la afección. Lo cual quiere decir que esa mutua implicación asegura para un objeto una constancia y una universalidad que lo hacen susceptible de una “ciencia auténtica”, “verdadera ciencia del hombre”, ya no falsa ciencia como la psicología sin más.

Es que, por una parte, “la sociedad reclama de cada uno de sus miembros, espera de ellos (*attendd’eux*) el ejercicio de reacciones *constantes* (énfasis nuestro), la presencia de pasiones susceptibles de lograr¹⁶¹ (*fournir*) móviles y fines, caracteres colectivos o particulares”¹⁶². La sociedad exige una constancia en la pasión. Deleuze ofrece como muestra un pasaje de Hume: “El príncipe que impone un impuesto a sus súbditos espera verse obedecido”¹⁶³. No solo es relevante que la palabra francesa para “súbdito” sea *sujet*, lo cual nos ofrece ya una indicación de en qué sentido estaremos hablando de “subjetividad”¹⁶⁴. También nos importa que el pasaje está tomado de la primera sección de la

¹⁶¹ El traductor de la versión castellana, Hugo Acevedo, traduce *fournir* por “aportar”. Si bien es un sentido posible de *fournir*, y la decisión aquí no es fácil de tomar, en la medida en que se deja traducir por “aportar” o por “proveer” toda vez que el verbo va acompañado enseguida de un *de* (*fournir de*), y dice aquí: “*fournir des mobiles et des fins*”, nos parece más comprensible, más adecuado al sentido del texto, que “*des*” se traduzca por “unos”, y que *fournir* se deje traducir por “lograr”. Otra razón para desechar la opción de “aportar” es que la frase no tiene objeto directo. Así, estamos frente a unas pasiones constantes justamente en la medida en que son susceptibles de “lograr” unos fines y unos móviles.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ El pasaje se halla en Hume, *Tratado de la naturaleza humana, op. cit.*, p. 548.

¹⁶⁴ En particular cuando, unas páginas más adelante (*ES, op. cit.*, p. 15), escriba Deleuze que “l’esprit n’est passujet, il est assujetti”.

tercera parte (“De la voluntad y las pasiones directas”) del segundo libro (“De las pasiones”) de *TNH*, sección que lleva por título “La libertad y la necesidad”, donde el tema es establecer la existencia de una “evidencia moral” como objeción a la noción tradicional de libertad. Viniendo de decir que un viajero que llegase contando que estuvo en un lugar cuyo pueblo “tuviera exactamente el mismo carácter que el de la *República* de *Platón*, por una parte, o el de *Leviatán* de *Hobbes*, por otra” no encontraría “mucho crédito”, escribe Hume que existe “un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima”. Se trata todavía, por supuesto, del tipo de cuestiones que son susceptibles de ser estudiadas por el *método experimental*. Junto con el pasaje del príncipe o soberano que impone un impuesto, otras cuestiones que menciona aquí mismo Hume son, por ejemplo: “El general que conduce un ejército cuenta con un cierto grado de valor por parte de éste. El comerciante confía en la lealtad y pericia de su agente o delegado. El hombre que da orden de que se le sirva la cena no duda de la obediencia de sus criados”¹⁶⁵. La sociedad espera de sus miembros que se comporten como se espera que lo hagan. ¿Por qué? Porque la sociedad cuenta con una “afección social” de parte de sus miembros: su interés, dicho en general, por seguir formando parte de la sociedad.

Por otra parte, dice Deleuze, “las pasiones implican a la sociedad como el medio oblicuo de satisfacerse”¹⁶⁶. En nota al pie, Deleuze remite a una página de *TNH* en la que leemos que “nos es posible satisfacer mejor nuestros apetitos de un modo oblicuo y artificial que siguiendo sus precipitados e impetuosos movimientos”¹⁶⁷. Y que prosigue: “Aprender de esta forma a prestar servicios a otra persona sin sentir por ella ningún afecto real, porque preveo que ésta me devolverá el favor esperando que yo realice otro de la misma clase, a fin de mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con otros”.

¹⁶⁵ Hume, *Ibid.*

¹⁶⁶ Deleuze, *op. cit.*, p. 1.

¹⁶⁷ Hume, *op. cit.*, pp. 698-699.

Un poco más adelante hablará de esto que mencionamos como de “relaciones interesadas entre los hombres”, que si bien comienzan ya a “realizarse y a predominar en sociedad”, no por ello “suponen la abolición completa de aquel otro intercambio amistoso y de buenos oficios, más generoso y noble”¹⁶⁸. Que estas páginas nos hablen del naciente capitalismo del que Hume era testigo, eso no es dudoso, ni lo es tampoco que estas páginas sean *al mismo tiempo* sobre el “comercio” y sobre la “promesa”. Lo que aquí nos importa es que las pasiones implican a la sociedad como medio oblicuo para satisfacerse, o para satisfacerse *mejor*. Digamos, para asegurar y darle constancia a su satisfacción. De manera que esta doble implicación, esta doble suposición de la que dice Deleuze que asegura “la unidad del objeto de una ciencia auténtica”, mutua implicación entre afecciones sociales y pasionales, será la mutua implicación entre un interés por mantenerse en sociedad y un interés por obtener provecho *por medio* de la sociedad. Que exista una mutua implicación debe entenderse en un sentido enfático: una no sería posible sin la otra. Existe una afección social, que se realiza o se expresa en la pasión (en la constancia de la pasión), así como existe una afección pasional (un interés) que se realiza y se cumple en la sociedad (en la constancia que asegura la sociedad). Será este el objeto científico de Hume: su estudio de la naturaleza humana, su “psicología de las afecciones”.

Y es más: añade Deleuze que “en la historia, esta coherencia de lo pasional y de lo social se revela, finalmente (*enfin*), como unidad interna”, en la medida en que la historia tiene por objeto “la organización política y la institución”, estudia “las relaciones motivo-acción en el máximum de circunstancias dadas, manifiesta la uniformidad de las pasiones del hombre”¹⁶⁹. La “coherencia” pasión-sociedad que

¹⁶⁸ “Puedo seguir favoreciendo a las personas por quienes siento afecto y que trato con mayor asiduidad sin la menor perspectiva de obtener un provecho por ello, y estas personas pueden corresponder de la misma manera... Por tanto, a fin de distinguir estas dos clases de intercambio, la interesada y la desinteresada, aparece en el primer caso una *cierta fórmula verbal* por la que nos comprometemos a realizar una acción. Esta fórmula verbal constituye lo que denominamos *promesa...*” (*Ibid.*, p. 699).

¹⁶⁹ Deleuze, *op. cit.*, p. 2. Unas páginas más adelante, Deleuze citará un pasaje de Hume que ilustra esta situación, esta vez tomada de su *Investigación sobre el conocimiento humano* (Alianza, Madrid, 2007), pero de un capítulo igualmente titulado “De la libertad y de la necesidad”, que

se había atisbado, se confirma o más bien “se revela” en la historia como “unidad interna”. De modo que, dice Deleuze, “la elección (*choix*) del psicólogo se podría expresar, extravagantemente (*bizarrement*), así: ser un moralista, un sociólogo, un historiador *antes* de ser un psicólogo, *para* ser un psicólogo”¹⁷⁰. Es una manera de comprender la sustitución y exclusión de una psicología del espíritu a favor de una psicología de las afecciones. Vale decir: una determinación, una fijación de las afecciones y de su sistema, de su coherencia o de su unidad interna tal como la revela la historia, *para* poder ser un psicólogo. En efecto, ser un psicólogo inmediatamente, directamente, sin pasar por las afecciones del espíritu, es imposible, por cuanto “por sí mismo, en sí mismo, el espíritu no es una naturaleza, no es objeto de ciencia”¹⁷¹. Veremos enseguida en mayor detalle qué quiere decir esto. Por lo pronto, señalemos lo que tenemos, ateniendo a lo que hasta aquí se muestra como el “método” de Deleuze (estamos recién terminando el tercer párrafo del libro).

Deleuze ha abierto *Empirismo y subjetividad* con la determinación del proyecto fundamental de Hume (una psicología de las afecciones). Ese proyecto, “proyecto histórico”, se define, se diría que toma su sentido, en la oposición o en la exclusión de otro proyecto posible considerado ahora imposible: una psicología a

conserva más de algunos párrafos de *TNH*: “Estas crónicas de guerras, intrigas, facciones y revoluciones son otras tantas colecciones de experiencias (*experiments*), con las que el político o el filósofo moral fijan los principios de su ciencia, de la misma manera que el físico o el filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos, por los experimentos que hace de ellos”. Por qué razón tanto el traductor de la versión francesa citada por Deleuze como el traductor de la versión castellana, allí donde se trata de la historia, decide traducir *experiments* por “experiencias”, pero deja “experimentos” cuando se trata de las plantas o los minerales, es algo que cabría evaluar. Poco antes, y con suma claridad, había dicho Hume: “Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres y de todas las naciones y edades... Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas” (*op. cit.* Pp. 118-119). E incluso más: “Si queremos revelar una falsedad histórica cualquiera, no podemos emplear argumento más convincente que demostrar que las acciones de cualquier persona son totalmente contrarias al curso de la naturaleza...”.

¹⁷⁰ Deleuze, *op. cit.*, p. 2.

¹⁷¹ *Ibid.*

secas. Lo que no es posible es una psicología del espíritu, porque el espíritu no tiene naturaleza¹⁷².

Pero, ¿qué es una afección del espíritu?

En adelante (y será el tema de su primer capítulo), Deleuze mostrará que para *afirmar* una psicología de las afecciones “primero hay que pasar (*il faut d’abord passer*)”¹⁷³ por una crítica de una psicología del espíritu. Y mostrará también a qué se debe esta necesidad, este *il faut*, o bien: cuál es el “móvil”, incluso el “origen” de la filosofía de Hume (¿*por qué* Hume filosofa? – pregunta que no puede contestarse más que atendiendo a *cómo* filosofa). Y es interesante todo esto, puesto que asistimos a la manera en que Deleuze en este libro concibe lo que ha de ser un *comienzo* en filosofía, o más bien su sentido. Y el comienzo en filosofía, aquí, es una exclusión. Pero una exclusión que, como veremos, es también una crítica. Como adelantando lo que en *Nietzsche y la filosofía* se dirá de las máscaras, pero sobre todo de la “agresividad natural de una afirmación”, justo allí donde se trate de explicar en qué sentido en Nietzsche no hay compromiso posible con la dialéctica (“todo depende del rol de lo negativo”) ¹⁷⁴, aquí la filosofía de Hume (el empirismo) aparece, toma su sentido, se afirma *en una negación*. Precisamente, las apariencias dialécticas de este comienzo son poderosas, especialmente, como venimos de ver, en la historia como aquello que “revela” la “unidad interna”, a fin de cuentas, entre naturaleza y hombre. Un poco más adelante veremos cuál es aquí “el rol de lo negativo”.

¹⁷² Compárese con el solo título de la *segunda Meditación Metafísica* de Descartes: “De la naturaleza del espíritu...”. Aunque todavía no sabemos qué quiere decir “naturaleza”, podemos comprender que la determinación de una naturaleza tiene que ver aquí con los valores de constancia, regularidad y universalidad. De acuerdo con la lectura que Deleuze emprende de Hume, en el espíritu no hay constancia, regularidad ni universalidad. Pero esa constancia y regularidad son *experimentables*, es decir determinables *experimentalmente*. La “naturaleza humana” es *todo aquello que en el hombre es susceptible de ser estudiado según el modelo de la física experimental*. Una “física del hombre”, e incluso una “física social”, pero *de aquello que en el hombre es natural*, y por tanto, en ningún momento, un “determinismo”. Pero *mucho menos* que un determinismo, un “voluntarismo”.

¹⁷³ Deleuze, *op. cit.*, p. 12n.

¹⁷⁴ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, sobre todo pp. 9-11, “Contra la dialéctica”.

Por lo pronto, notemos ya que, todavía en el segundo párrafo del libro, después de decir lo que para ser un psicólogo hay que ser antes de serlo, todo aquello por lo que hay que pasar para ser un psicólogo (y en primer lugar por una crítica de la psicología), Deleuze escribe lo siguiente: “Aquí, el contenido del proyecto de la ciencia del hombre ha encontrado¹⁷⁵ (*a rejoint*) la condición que posibilita (*rendpossible*) un conocimiento en general: es necesario (*il faut*) que el espíritu sea afectado”¹⁷⁶. El aroma kantiano de esta formulación difícilmente pueda pasarse por alto. Y si bien es harto probable que una alusión oscura haya a Kant, el párrafo siguiente establecerá qué es lo que hay que entender en Hume por el “sentido” del conocimiento. Pero, antes de eso, ¿no es posible sospechar aquí que el hecho de que, en Hume, y *porque* el objeto es la *afección*, el “contenido del proyecto de una ciencia” alcance “la condición que hace posible un conocimiento en general”, es lo que indica que Hume se ha puesto a hacer filosofía? Y el hecho de que inmediatamente después escriba Deleuze que “por sí mismo, en sí mismo, el espíritu no es una naturaleza, no tiene naturaleza”, ¿no nos habla ya de que esta “reunión” o “encuentro” de una ciencia (“psicología de las afecciones”) con su propia condición de posibilidad (las afecciones) es ya una crítica de una “psicología del espíritu”? La “psicología de las afecciones”, que es el *proyecto* de Hume, ¿no sería acaso una filosofía *desde el momento* en que toma por objeto sus propias condiciones de posibilidad *en una crítica*? *Crítica* no tanto de *otra cosa*, como de lo que ella misma podría haber sido – digamos preliminarmente.

¿Cómo el espíritu deviene una naturaleza humana? El tercer párrafo de *Empirismo y subjetividad* comienza de este modo: “Es verdad que la afección pasional y social [esta y, pues, marca lo que entendíamos como una mutua implicación: se aloja ésta en esa y] es solamente una parte de la naturaleza humana. De otra parte está el entendimiento, la asociación de las ideas. Pero se habla así por convención: el verdadero sentido del entendimiento, nos dice Hume,

¹⁷⁵ “Ha encontrado” es la traducción de Hugo Acevedo en la versión castellana de *Empirismo y subjetividad*. El francés dice “*a rejoint*”: “se ha reunido con”, “se ha reencontrado”, incluso “ha alcanzado”. El prefijo *re-* no es desdeñable.

¹⁷⁶ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, op. cit., p. 2.

es justamente hacer sociable una pasión, social un interés. El entendimiento refleja (*réfléchit*) el interés”¹⁷⁷. ¿Y no equivale esto a decir que es *mediante* el entendimiento que el espíritu *deviene* una naturaleza humana? ¿En el *medio* del entendimiento, en el sentido de un *milieu*, como cuando se habla de un “medio acuático”? Agregaré unas líneas más adelante Deleuze que: “en sí, el entendimiento no es más que el movimiento de la pasión que deviene social”¹⁷⁸. Lo cual también querrá decir, pues, que el entendimiento es la y que relaciona afecciones pasionales y sociales. Justamente, Deleuze anota aquí que si es que “podemos considerarlo [al entendimiento] *por otra parte* (d’autrepart)”¹⁷⁹, como una parte separada, ello es a la manera del físico que descompone un movimiento sin dejar de reconocer que éste es indivisible, incompuesto”¹⁸⁰. De modo que “en Hume coexisten dos puntos de vista”, y eso “no lo olvidaremos”¹⁸¹. Cuando se afirma que “... el entendimiento, aun estudiado por separado, debe ante todo hacernos comprender mejor el sentido en general de la cuestión precedente”¹⁸², ese “aun” (*même*) significa que *incluso estudiado por separado*, deberá “ante todo” hacernos comprender la cuestión precedente, pregunta que *quiere decir* a su vez que el entendimiento *no está realmente separado*. El sentido del entendimiento como “movimiento” o como “devenir” de la pasión o del interés es esa pregunta misma. Se dirá que la pasión o el interés eran ya afecciones del espíritu, y que por tanto no hay que “esperar” a que “llegue” el entendimiento para conocer las

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ El énfasis es de Deleuze. La versión castellana no lo recoge. Por demás, agrega una coma (“Si podemos considerarlo, por otro lado, por separado...”) que confunde toda la cuestión.

¹⁸⁰ Remite Deleuze, sin citar, a una página de *TNH* que dice, muy claramente, de este modo: “Como la naturaleza humana se compone de dos partes principales y necesarias en todas las acciones: las afecciones y el entendimiento, es cierto que los ciegos movimientos de las primeras, faltos de la dirección del segundo, incapacitan a los hombres para la sociedad. Y es lícito que consideremos por separado los efectos resultantes de las operaciones separadas de estos dos componentes de la mente (o del espíritu, EF). La misma libertad que se permite a los filósofos naturales puede ser admitida también a los filósofos de la moral: los primeros suelen considerar muy frecuentemente un movimiento como compuesto de dos partes separadas entre sí, a pesar de que al mismo tiempo reconozcan que ese movimiento es en sí mismo simple e inseparable” (*TNH*, p. 663).

¹⁸¹ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁸² *Ibid.*

pasiones del hombre y desde entonces comenzar una ciencia del hombre. Pero queda que ser un moralista no es suficiente: la “unidad del objeto de una ciencia auténtica” solo está asegurada en la “implicación” entre afecciones sociales y pasionales. *¿Cómo el espíritu deviene una naturaleza humana?* significa *¿Cómo una pasión deviene social?* En este sentido, estudiar al entendimiento (entendamos aquí, en general, *el lenguaje, o la razón*) *por separado* es estudiar por separado *ese devenir mismo*, o más estrictamente el *medio (milieu)* de ese devenir, pero también al entendimiento como medio (*moyen*). Justamente por eso es que Deleuze dirá que “Tan pronto veremos que el entendimiento y la pasión forman dos problemas separados, *tan pronto veremos que aquél se subordina a ésta*”¹⁸³. Somos nosotros quienes enfatizamos esta última frase, porque *toda la cuestión* estribará en determinar *en qué consiste esta subordinación*.

2. Del espíritu y de la idea en el espíritu (la imaginación)

Los dos párrafos siguientes se ocupan de sentar qué es lo que podemos entender por “espíritu”. Donde quedará claro en qué sentido es que una “psicología del espíritu” es un proyecto inviable que ha de ser excluido *en la posición* de una “psicología de las afecciones”. La primera afirmación de Deleuze aquí, en un párrafo enormemente denso y como agolpado, es que Hume no deja de afirmar “la identidad del espíritu, la imaginación y la idea”¹⁸⁴. Inmediatamente se trata de explicar esta triple identidad, recordando en primer lugar que “el espíritu no es naturaleza, no tiene naturaleza”, a lo cual se añade que “es idéntico a la idea en el espíritu”. El espíritu no es otra cosa que la idea, las ideas en él. Desde ya esto: el espíritu no es un “lugar” donde se “alojasen” las ideas, el espíritu no “tiene” ideas: se agota en *su* idea. En este sentido, debemos entender que con “psicología del espíritu” se dice “psicología de la idea”. Es decir: se dice, propiamente, *psicologismo*. Todavía no se ha definido, no obstante, qué sea una

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 3.

idea; Deleuze la caracteriza de inmediato y de este modo: “la idea es lo dado (*le donnée*), tal como está dado (*telqu’ilestdonné*, tal como se da), es la experiencia”. Y enseguida: “el espíritu se da” (*le esprit estdonné*, el espíritu es dato, el espíritu está dado). Vueltas con las que se afirma, en esto que se puede determinar como una primera parte de este párrafo, que el espíritu no se distingue de lo dado, y que por tanto el espíritu no es nada que *preceda*, en ningún sentido, a la donación: se *identifica* con ella. Por definición, lo dado es el espíritu mismo, e inversamente el espíritu es lo dado: el espíritu es *pasividad*. Prosigue Deleuze diciendo que el espíritu “es una colección de ideas, ni siquiera un sistema”. En efecto, si fuera un “sistema”, se podría hacer de ello una ciencia, una “psicología”; que sea, pues, una “colección”, quiere decir que es una multiplicidad, sin principio unificador. Hume dirá que el espíritu es un “haz de percepciones”, e incluso, en otro lugar, dirá que es un “montón”¹⁸⁵. Entonces Deleuze replantea la pregunta anterior, la pregunta que era, de acuerdo con su lectura, la “cuestión que tratará Hume”, esta vez así: “... la cuestión [*question*] precedente podría expresarse así: ¿cómo una colección deviene un sistema?”. Pero, ¿desde qué *punto de vista* podría expresarse así, en qué plano? “¿Cómo el espíritu deviene una naturaleza humana?” parecía ser la formulación más general de la cuestión. Esta vez el devenir está *entre* una colección y un sistema. Esta colección, colección de las ideas, “se llama imaginación”. Pero se llama imaginación “en la medida en que ésta designa no una facultad, sino un conjunto, el conjunto de las cosas, en el más vago sentido de la palabra, que son los que parecen [*ce qu’ellesparaissent*]: colección sin álbum, pieza sin teatro, o flujo de percepciones”. Para ilustrar esto, vale decir, que el espíritu no se distingue de lo que se da (no decimos, pues, “lo que se *le* da”), es decir que el espíritu no tiene ninguna autonomía respecto de sus “contenidos” sino que es sus “contenidos”, por lo cual, por tanto, no se puede

¹⁸⁵ Cf. *TNH*, p. 356, y la nota al pie de Duque. “Haz” y “montón”, estos términos, hacen sospechar a Félix Duque, que solo puede considerarlos como instrumentos de una retórica polémica, que sin embargo “oscurece el sentido de la teoría de Hume”. Es que Duque no procede a la distinción de “capas” o “planos” a los que procede Deleuze: distinción que hace posible leer la teoría de Hume como la teoría *de un movimiento o de un devenir*, internamente diferenciado, entre un *origen* (el espíritu) y una *cualificación* (el sujeto).

hablar ya de “contenidos” sino más bien de “lo dado en el espíritu”, Deleuze cita el siguiente pasaje de Hume:

La mente [el espíritu] es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad o identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente [el espíritu], de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan estas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas¹⁸⁶.

Y añade: “El lugar (*lieu*) no es diferente de lo que pasa en él (*ce quis'ypasse*), la representación no está en un sujeto. Precisamente, la cuestión (*question*) todavía puede ser: *¿Cómo el espíritu deviene un sujeto? ¿Cómo la imaginación deviene una facultad?*”¹⁸⁷.

En el párrafo que sigue, Deleuze procede a una caracterización de la imaginación, que precisamente se abrirá, en sus últimas líneas, hacia lo que por ahora no será más que una presentación nominal de los “principios de la naturaleza humana”. Empieza como haciéndose cargo de algo: “Sin duda, Hume repite constantemente que la idea está *en* la imaginación” (es lo que veíamos recién: “El espíritu... es idéntico a la idea en el espíritu”). ¿Cuál es el sentido de este *en*, una vez dicho que el espíritu (o imaginación, o colección de ideas) era un “lugar” que no se distinguía de lo que pasaba en él? Dirá Deleuze que “la preposición aquí no marca la inherencia a algún sujeto, sino que, por el contrario, se la emplea metafóricamente para excluir del espíritu como tal una actividad distinta del movimiento de la idea, para asegurar la identidad del espíritu y de la idea en el espíritu”¹⁸⁸. Se la emplea metafóricamente (es decir, no en el sentido de una inherencia) para excluir otra preposición posible: “Nada se hace *por* la imaginación, sino que todo se hace *en* la imaginación” (*Rienne se fait par*

¹⁸⁶ Hume, *TNH*, *op. cit.*, p. 357.

¹⁸⁷ Deleuze, *ES*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁸⁸ *Ibid.*

l'imagination, tout se fait dans l'imagination), no es siquiera una facultad de formar ideas...". Todo lo cual quiere decir que la imaginación es un paradójico lugar: lugar no constituido, no *sujeto* ni en general *recipiente* que pudiese albergar unas ideas en *su espacio más amplio que ellas*, sino que "es un lugar que hay que localizar (*qu'il faut localiser*)", es decir que hay que *determinar como lugar*, "localizar, es decir fijar". Por sí misma, la imaginación es *movimiento de las ideas* (esto lo dirá Deleuze enseguida, unas líneas más abajo), "lugar móvil", pues, que será preciso *fijar*, en cada caso, al decir "en la imaginación": *siempre* metafóricamente, al menos si se la considera en su instancia propia.

En este sentido, dice aquí Deleuze que "la imaginación no es un factor, un agente, una determinación determinante", sino "un determinable", no es siquiera una facultad de formar ideas. Ello porque "la producción de la idea por la imaginación no es más que una reproducción de la impresión en la imaginación". Nos parece que esto no es contradictorio con lo que decíamos unos párrafos más arriba, señalando que en Hume la imaginación no es productiva. No por nada dice afirma aquí Deleuze que la producción de la idea por la imaginación "no es más que" una reproducción (*n'est qu'une reproduction*). Notemos este "por la imaginación", que es justamente lo que dos líneas más arriba en su texto se había excluido a favor del "en la imaginación". No es contradictorio, en la medida en que por "actividad de la imaginación" debemos entender, con Kant, una actividad *trascendental* de la imaginación, es decir una imaginación *originariamente sintética*. De modo que lo que aquí se dice de la "producción de la idea" *por* la imaginación corresponde más bien a lo que Kant llamará "imaginación reproductiva", vale decir, estrictamente, el *uso empírico de la imaginación*. No reside aquí, pues, el poder de la imaginación en el empirismo. Aquí, imaginación, espíritu e idea en el espíritu se identifican como lo pasivamente *dado*. *En este sentido*, la siguiente frase del párrafo comienza así: "Es cierto que [la imaginación] tiene su actividad..." (como diciendo: sí, claro que la tiene, cómo no, pero...): "... pero esta actividad misma es sin constancia y sin uniformidad, fantasiosa y delirante, es el movimiento de las

ideas, el conjunto de sus acciones y reacciones”¹⁸⁹. “Sin constancia y sin uniformidad”: no se puede hacer ciencia de ella: *no tiene determinación*, o: su determinación es aleatoria, y no agota su determinabilidad. Que sea “el movimiento de las ideas, el conjunto de sus acciones y reacciones” dice precisamente que el vínculo que (se) establece entre las ideas consideradas como *en la imaginación no depende de ella*, pues no dispone de ningún *principio*: “el cambio sin identidad ni ley”¹⁹⁰, se dirá más adelante.

“El fondo del espíritu es delirio, o, lo que quiere decir lo mismo (*ce quirevientaumême*) desde otros puntos de vista, azar, indiferencia”¹⁹¹. Y ahora es como si Deleuze completara una frase anterior: “Por sí misma, la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía”. A eso se debía que no fuese posible hacer de ella una ciencia. En efecto, pero introduciendo ya otro problema, “la constancia y la uniformidad no están en las ideas que tengo. Tampoco en la manera *en que las ideas son vinculadas por* (liées par) *la imaginación* (el énfasis es de Deleuze): esta vinculación (*liaison*) se hace al azar”. Y enseguida: “La generalidad de la idea no es un carácter de la idea, no le pertenece a la imaginación; es un *rol* que toda idea puede jugar, bajo la influencia de otros principios, no la naturaleza de una especie de ideas”¹⁹².

En primer lugar, es preciso que atendamos a la frase por Deleuze mismo subrayada: la constancia no está ni en la idea, *ni en la manera en que la imaginación vincula las ideas*, en la medida en que esa vinculación es azarosa y fantástica, sin uniformidad, es decir sin rigidez ni durabilidad *por definición y por*

¹⁸⁹ *Ibid*, pp. 3-4.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹⁹¹ Deleuze refiere a un pasaje de Hume en que de la “indiferencia” se dice que es la “originaria situación” del espíritu (*TNH*, p. 200). Es la sección titulada “De la probabilidad de los casos de azar”. Como opuesto a la causalidad, el azar deja indiferente al espíritu: “indiferente para considerar la existencia o no del objeto”. Unas páginas más adelante procede Hume al análisis probabilístico de una tirada de dados, del que ya hemos visto la crítica que hacía Husserl. *Por otra parte*, ¿no sería posible ver aquí, en esta situación, un análogo, si bien según otras coordenadas, de la situación cartesiana ante los embates del Genio Maligno? Es cuestión que trataremos de dilucidar en otro trabajo. Para este tema de la “indiferencia”, y sus “dos aspectos”, véase *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁹² *Ibid.*, p. 4.

principio. Al principio del párrafo siguiente dirá Deleuze que la constancia y la uniformidad “están solamente en la manera *en que las ideas son asociadas en la imaginación*”¹⁹³. Nueva diferencia entre el *por* y el *en*, que robustece la noción de una imaginación que *recibe* la determinación, y que por tanto *no es activa*, o que al menos *no es en su actividad que reside el objeto de la filosofía de Hume* (porque, siendo inconstante y sin uniformidad, es objeto de ciencia posible – que sería tanto como una “ciencia del azar”). No se trata de una imaginación como facultad psicológica constituida (eso es *precisamente lo que hay que explicar*: ¿cómo la imaginación deviene una facultad?), pero tampoco de una imaginación activa, de una fantasía originaria activa. O dicho de otro modo: *no es la imaginación la que asocia*, sino que la asociación tiene lugar *en* la imaginación, es decir como *determinación* del determinable que es la imaginación, como *localización* del lugar que *deviene* la imaginación.

En segundo lugar: cuando Deleuze menciona ese “movimiento que recorre el universo” que es la fantasía “como vínculo de las ideas”, remite en nota al pie a un momento del texto de *TNH*, aunque sin reproducirlo. Lo reproducimos nosotros aquí, porque su importancia es extrema: Deleuze volverá sobre este párrafo varias veces en el texto, y también sobre momentos que lo rodean. Pertenece a la sección sobre las “ideas abstractas” o “ideas generales”, de cuya *generalidad* acaba de decir que no es un *carácter* de la idea sino un *rol* que toda idea puede jugar “bajo la influencia de otros principios”. Esto es lo que dice Hume:

Como los individuos son reunidos y subsumidos bajo un término general de acuerdo con la semejanza que muestran entre sí, esta relación deberá facilitar su entrada en la imaginación, haciendo que sean sugeridos más prontamente cuando la ocasión lo requiera. De hecho, si tenemos en cuenta el curso común del pensamiento, tanto en la reflexión como en la conversación, encontraremos una poderosa razón para convencernos sobre el particular. Nada hay más admirable que la rapidez con que la imaginación sugiere sus ideas y las presenta en el instante mismo en que se habían hecho útiles o necesarias. La fantasía corre de un extremo a otro del universo al reunir las ideas que corresponden a cualquier asunto. Hasta podría pensarse que todo el mundo intelectual de las ideas está de

¹⁹³ *Ibid.*

golpe presente ante nosotros, y que no necesitamos sino recoger las que son más adecuadas para nuestros propósitos. Sin embargo, no es necesario que estén presentes sino justamente aquellas ideas que han sido actualizadas de esa manera por una especie de facultad mágica del alma...¹⁹⁴.

El recorrido de la fantasía “de un extremo a otro del universo” es *para* “sugerir sus ideas” y presentarlas “en el instante mismo en que se habían hecho útiles o necesarias”. Este movimiento, sin embargo, recorre el universo *con ese fin* solo en la medida en que la fantasía ha sido determinada a tener una *idea general*. *Sin ese fin*, la fantasía hace este recorrido, pues, *sin fin*. Estas páginas definirán el sentido del lenguaje, y de un “sujeto que *habla*” (énfasis de Deleuze¹⁹⁵). Y a fin de cuentas, allí donde el problema llegue a ser “por qué pensar esto y no más bien eso otro”, es decir allí donde, en *ES*, con Bergson y con Freud Deleuze se preocupe de cómo pensar ya no la “superficie” de la consciencia (es decir, la asociación) sino “lo profundo” en ella, lo “singular”, es decir cuando la cuestión sea *qué* determina ya no *que pensemos* en general (vale decir, aquí, la existencia y el estatuto de las ideas generales), sino que pensemos *tal o cual cosa*, o sea: *qué es lo que fuerza a pensar (tal o cual cosa)*, problema este que desde *Nietzsche y la filosofía* será el *elemento mismo* del pensamiento, y que aquí será pensado con Hume de acuerdo con un principio *utilitarista*¹⁹⁶, será, pues, *siempre la fantasía en cuanto que fantasía la que despunte, pero solo despunte*. Desde este punto de vista, igualmente, es posible pensar lo que en *Diferencia y repetición* se llama “estupidez” (*bêtise*)¹⁹⁷, y también el “personaje conceptual” del *idiota*, tomado, como se sabe, de Dostoievski. La cuestión puede aquilatarse, pues, con una frase como esta, del mismo Dostoievski: “Confieso que en aquel momento se me ocurrían sin tregua pensamientos ociosos y preguntas ridículas”¹⁹⁸: el idiota, que “no llega a saber lo que todo el mundo sabe”. La cuestión se prolongará hacia el tema del tartamudeo (por ejemplo el de Lewis Carroll en *Lógica del sentido*), hacia

¹⁹⁴ Hume, *TNH*, *op. cit.*, pp. 70-71.

¹⁹⁵ Cf. Deleuze, *ES*, *op. cit.*, p. 138.

¹⁹⁶ Pero “el utilitarismo es una evaluación del acto histórico” (*ES*, p.142)

¹⁹⁷ Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, pp. 195 y ss.

¹⁹⁸ Dostoievski, Fiódor M., *Diario de un escritor. Crónicas, artículos, crítica y apuntes*, Voces/Ensayo, Madrid, 2010, p. 735.

el balbuceo (por ejemplo en *Crítica y clínica*), hacia el grito (por ejemplo en *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, y *El pliegue*), así como al piar de Gregorio Samsa (en *Crítica y clínica* también) y con ello hacia la problemática del devenir-animal, pero también hacia el *cuerpo sin órganos* en un Proust que se lamenta por que no haya un *órgano* para besar (o sea, porque la acción adecuada no esté facilitada ni sea sugerida prontamente cuando la ocasión lo requiera), y en *Diferencia y repetición* hacia el “afásico” que hay en todo lenguaje. En general experiencias en que ocurre que, por decir así, se *siente una* diferencia, pero una diferencia *expresiva*. Estas cuestiones, aquí en *Empirismo y subjetividad*, están solo anticipadas, *pero anticipadas*. A que pensemos eso contribuye no poco el hecho de que Deleuze se ocupe de mantener ese “movimiento que recorre el universo” como el movimiento propio de la fantasía, extrayéndolo de un pasaje en que ese movimiento no se concibe más que para estar al servicio de una fantasía *determinada por la utilidad*, y exitosa en su operación servicial en cuanto que operación servicial.

3. Los principios de la naturaleza humana

Al final del párrafo anterior, anunciaba Deleuze que la generalidad de la idea no era un carácter de la idea, no era una especie de ideas, sino un *rol* que una idea cualquiera podía jugar “bajo la influencia de otros principios”¹⁹⁹. No hay, pues, un género “ideas” que se divida en dos especies: ideas “particulares” e ideas “generales”. Habría que decir que toda idea *en el espíritu* es particular, pero que *cualquier idea particular*, en ciertas circunstancias, puede *jugar el rol, en el espíritu* (y recordemos que el espíritu era comparable con un teatro), *de idea general*. La idea general no es, pues, una idea *de* la imaginación, pero sí una idea *en* la imaginación. Es preciso guardar estos comentarios, porque son estos los pasajes que Husserl le criticaba a Hume en las *Investigaciones lógicas*, según hemos visto en nuestro primer capítulo. Era precisamente este *rol* que una idea particular podía

¹⁹⁹ Deleuze, *ES, op. cit.*, p. 4.

jugar *como si* fuese universal lo que a Husserl le parecía derechamente inaceptable. Decimos que hay que guardar esto porque, en función del estilo de Deleuze, repleto de anticipaciones y repeticiones, se diría incluso que de simulacros, es mejor esperar a que el problema se plantee en toda su extensión. Todavía no disponemos del *punto de vista* desde el cual éste adquirirá su sentido más amplio.

¿Cuáles son estos “otros principios” bajo la influencia de los cuales una idea cualquiera, singular, puede adquirir un *rol de generalidad*, es decir *hacer las veces de idea general* (lo cual es, pues, *toda la idea general*)? O dicho de otro modo: ¿dónde está la constancia y la uniformidad, si no está, como es ya evidente, en la manera en que *la imaginación, por sí misma, vincula* las ideas? Es en este punto que se introduce la *asociación*: “La asociación, en sus tres principios (contigüidad, semejanza y causalidad), supera a la imaginación, es otra cosa que ella. La afecta”²⁰⁰. Esta palabra, “supera”, en francés es *dépasse*. Hume escribe *gobeyond*, “ir más allá”. Pero hemos de considerar el hecho de que, publicado este libro en 1953 y redactado alrededor de 1947, *dépassement*, aparte de ser *también* la manera de caracterizar el movimiento del espíritu en las traducciones francesas de Hegel (se puede notar que Jean Hyppolite traduce “Aufhebung” por “dépassement”, y ya se vuelve cada vez más claro de qué modo, hasta cierto punto que queda por determinar, el movimiento del espíritu de este Hume *rivaliza* con el movimiento del espíritu en Hegel – ya veremos en mayor detalle por qué podemos decir esto), era la traducción que había propuesto Henri Corbin para traducir, en “Vom Wesen des Grundes”, el “Übersteigen” del *Dasein*, su *trascender*²⁰¹. Dicho sea todo esto nada más que para llamar la atención sobre la palabra *dépassement*²⁰². Esta alusión a Heidegger nos permite marcar esta noción

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Ver “Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou raison”, traducción de “Vom Wesen des Grundes”, en Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique. Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Gallimard, París, 1951.

²⁰² Adicionalmente, véase la “Nota sobre la filosofía de la diferencia de Martin Heidegger”, en Deleuze, *Différence et répétition*, donde se habla de estos pasajes de la traducción de Corbin (*Différence et répétition, op. cit.*, pp. 89-91).

con un índice temporal, que sin duda tendrá cuando se hable de la subjetividad en el hábito como “síntesis del tiempo”. Escogeremos, con todo, traducir *dépasser* por “ir más allá”, y se *dépasser* por “ir más allá de sí”, pero entendiendo siempre que más que “superar”, más que “rebasar”, la cuestión es más bien *topológica*, tanto como temporal, parecido más bien a “adelantar” (otro sentido del francés *dépasser*).

De la “asociación”, y de sus “tres principios”, se dice aquí que “supera” que la imaginación, y que “es otra cosa que ella”. Pero de inmediato se dice: “La afecta”. Es decir esto: “halla en la imaginación su término y su objeto, no su origen”²⁰³. Volviendo sobre lo que decíamos en nuestros comentarios al segundo párrafo, y considerando que la “asociación” es lo que constituye lo que se llama “entendimiento”, la asociación, de la que aquí se acaba de afirmar que es bajo su influencia que puede tener lugar la generalidad de la idea, es decir el lenguaje y la comunicación, la asociación, pues, *afectará, determinará* al espíritu a que, *en él*, una pasión o un interés devenga social. Tendremos que ver en adelante cómo lo hace. Lo importante aquí, desde la perspectiva en que ha situado en este párrafo Deleuze la cuestión, es que a la asociación y a sus tres principios debe considerárselos como “otra cosa” que la imaginación, y que la “afectan”. Afectan, por tanto, a la imaginación, desde afuera de sí misma. ¿En qué sentido? “La asociación es una cualidad que une a las ideas, no una cualidad de las ideas en sí mismas”. En la medida en que la idea es idéntica a la idea en el espíritu, las ideas que se asocian lo harán nada más que por azar (“el conjunto de las acciones y reacciones” de las ideas). La asociación, en este sentido, *afecta a la idea con una asociación*. Esto podría decirse, pues, de este modo: *lo que asocia una idea a otra es la asociación*, y la cuestión estribaría en no ver en ello una tautología. Deleuze remite aquí a un “texto esencial”²⁰⁴ de Hume:

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca, *nada sería más inexplicable que*

²⁰³ Deleuze, *ES, op. cit.*, p. 4.

²⁰⁴ *Ibid.*

las operaciones de esta facultad si no estuviera guiada por algunos principios universales que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar. Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas – como suelen hacerlo – si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra (los énfasis son nuestros)²⁰⁵

Lo cual quiere decir que para que “las operaciones” de “esta facultad” que es la imaginación sean “explicables”, es decir *descriptibles en sus operaciones*, hace falta que esté ésta “guiada por algunos principios universales”. Eso porque, de no ser así, a las ideas “sólo el azar podría unir las”. Y notamos aquí algo de la *manera de leer* de Deleuze, puesto que a aquello que en el texto de Hume, en una primera impresión, podría uno creer que se descarta casi como una reducción al absurdo (“solo el azar podría unir las”), Deleuze ha decidido darle una cierta *positividad*, si bien *paradójica*. Quizá se podría decir también: una *negatividad*. En cualquier caso: un *estatuto teórico*.

“El privilegio de la causalidad”, prosigue Deleuze, “es que ella sola puede hacernos afirmar la existencia, hacernos creer, porque le confiere a la idea del objeto una solidez, una objetividad que ésta no tendría si solamente estuviese asociada por contigüidad o por semejanza con la impresión presente. Pero los otros dos principios tienen con la causalidad un rol común: fijan *ya* (*déjà*) al espíritu, lo naturalizan; *preparan* la creencia y la *acompañan*” (énfasis nuestros). Nuevamente tenemos una cuestión de tipo temporal, que aquí se deja ver tanto en el “ya” como en que se diga que la “preparan” y *que* la “acompañan”: con ello no se quiere decir más que si bien la causalidad tiene un privilegio (que solo ella puede *hacernos afirmar la existencia*, es decir *hacernos creer*, donde, también aquí, la palabra importante parece ser *hacernos*), no por eso tiene lugar por sí sola. Se ve ya que será la causalidad la que le dé a la idea una *objetividad*, una solidez: la objetividad de la representación, por contraposición a la situación azarosa, de indiferencia respecto de la existencia o no del objeto de la idea. Y

²⁰⁵ Hume, *TNH*, op. cit., p. 54.

añade ahora Deleuze: “Se ve el fondo único del empirismo: es porque la naturaleza humana en sus principios va más allá del espíritu que nada en el espíritu va más allá de la naturaleza humana; nada es trascendental”²⁰⁶. ¿Por qué se puede decir que nada en el espíritu va más allá, *dépasse*, la naturaleza humana? Probablemente esto quiera decir que el espíritu no es instancia *determinante* de la naturaleza humana. O que la naturaleza humana *no se define por el espíritu*. O que lo “humano”, lo naturalmente humano, no es primeramente *loespiritual*. Sabemos también que el espíritu no tiene actividad determinante. Es lo que dirá Deleuze de inmediato: “La asociación es una regla de la imaginación, no un producto, una manifestación de su libre ejercicio. La guía, la vuelve uniforme y la constriñe. En este sentido, las ideas son vinculadas en el espíritu, y no por él. La naturaleza humana es la imaginación, pero que otros principios han vuelto constante, la han fijado”²⁰⁷. Es decir que llamamos naturaleza humana a la imaginación constreñida en cuanto que constreñida por los principios de la naturaleza humana misma: lo naturalmente humano es una imaginación regulada, sometida a leyes, pero a las leyes mismas de la naturaleza humana. Es la asociación, es el entendimiento, pero *en* el espíritu.

4. El sentido de la crítica

El problema que se plantea enseguida Deleuze es importante. Dirá que en esta definición de la naturaleza humana encontramos una dificultad, que estriba en que no se explica por qué hay que entender la naturaleza humana en términos de regla, pero en términos de algo *regulado*, más bien que en términos de “la regla captada en su poder activo”²⁰⁸. ¿Por qué, para definir, captar lo definido en términos de su pasividad, y no en términos de su actividad? Deleuze considera esto una “dificultad”. Dice: “en esta definición, es cierto (*ilestvrai*), se encuentra

²⁰⁶ Deleuze, *ES, op. cit.*, p. 5.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

una dificultad”, como reconociendo, una vez más, como concediendo el sentido de una objeción posible. La pregunta quedará más determinada en la pregunta siguiente: “¿Cómo se puede decir de la imaginación que *deviene* una naturaleza, en circunstancias de que no tiene (*alorsqu’ellen’apas*) en sí misma una razón de su devenir?”²⁰⁹. La cuestión es: cómo se pueda decir que *es ella* la que *deviene*. ¿Cómo *definir* la *actividad* del sujeto en función de su *pasividad*? Si el sujeto *deviene* actividad determinante, ¿cómo se puede explicar ésta, su *actividad*, como *pasividad*? ¿Cómo se puede definir al sujeto en términos de una actividad que no tiene su *origen* en él?: “La respuesta es simple. Por esencia, los principios se refieren al espíritu que afectan, la naturaleza se refiere a la imaginación, todo su sentido es cualificarla”²¹⁰. Una vez más, y desde otra perspectiva ahora: “todo su sentido”, el de los principios, es la cualificación de la imaginación o del espíritu como un sujeto. A la vez que la subjetividad se agota en esta cualificación, también en ella se agotan los principios. Ni el sujeto ni los principios *existen* más que como una *determinación* o *afección* en el espíritu. Se diría que todo ocurre en la imaginación o espíritu. Un poco más adelante en este párrafo dirá, pues, Deleuze, que “la filosofía como ciencia del hombre no debe (*n’apas à*) buscar causas; debe escrutar efectos. La causa no puede ser *conocida*; no hay una causa de los principios, un origen de su poder. Lo original es su efecto sobre la imaginación”. “Lo original” puede entenderse, como muchas veces sucede con el *originel* francés, en el sentido de “originario”. Afirmación paradójica: *lo originario es efecto*: la causa no es origen. Se abre un campo, que no será otra cosa que un punto de vista “inmanente”. Es decir que se ha despojado al “origen” de todo “poder causal”: lo originario ya no es *arjé*. O: lo primero es lo segundo. Desde una perspectiva *filosófica*, aquí, la *causa* está excluida, y el *devenir* puede pensarse *sin razón de ser*. “El fondo del espíritu es delirio”, azar, indiferencia. Lo *primero*, pues, es lo *yadeterminado*, pero sobre el fondo de lo *determinable*.

²⁰⁹ *Ibid*, pp. 5-6.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

La asociación en sus efectos, o sea *como sus efectos*, tendrá tres formas: la idea general, sustancia y modo, y la relación. Y “el efecto de la asociación en los tres casos es el paso fácil (*passageaisé*) del espíritu de una idea a la otra; la esencia de la relación es la transición fácil. El espíritu, devenido naturaleza, tiene *tendencia*”²¹¹. Por tanto, pues, lo originario es el *paso*, la *tendencia*, la *transición fácil*. “Fácil” se entenderá como se entiende a veces “natural” (“es natural que te sientas así...”), y como también suele entenderse la palabra “lógico” (“es lógico que te sientas así...”). En efecto, si hay una *lógica*, un movimiento del *logos* en Hume, es esta: una *lógica de la tendencia*, o “lógica de la existencia”²¹².

Comenzamos a atisbarlo ahora, puesto que, dice Deleuze: “Hume observa que la idea general debe ser representada, pero que solo puede serlo en la *fantasía*, bajo forma de una idea particular que tiene una cantidad y una cualidad determinadas”²¹³. “En la *fantasía*”, es decir como imagen. La discusión de Hume es larga y fecunda, pero se resume en esta formulación que ya nos hemos topado: “Las ideas abstractas (...) son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, *aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal*”, cuestión de la que Hume hablará como de una “aplicación de las ideas más allá de su naturaleza propia”²¹⁴, donde este “más allá” es lo que está en juego en la noción de *dépasser*, y la “naturaleza propia” de la idea lo que aquí se nombra *fantasía*. La aplicación de la idea más allá de su naturaleza es será la subjetividad como efecto de la naturaleza y como naturaleza. La idea general es una idea particular que *juega* como si fuera universal.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 6-7.

²¹² Precisamente, David Lapoujade piensa que *Empirismo y subjetividad* bien podría llamarse “lógica de la existencia” (en general, el proyecto de Deleuze parece ser siempre una *lógica*: *Lógica del sentido*, *Lógica de la sensación*, incluso en *Anti-Edipo* una “lógica del deseo” (cf. Giovanna GiorgiaGiolli, *Deleuze lettore di Sartre: Dissoluzione dell'Egoedemergenza del campo trascendentale*, p. 94n), etc.).

²¹³ Deleuze, *ES*, *op. cit.*, p. 7.

²¹⁴ Hume, *TNH*, *op. cit.*, p. 66.

“Por otra parte”, prosigue, “el espíritu no puede en sí mismo ser activado por los principios de la naturaleza sin quedar (*sansrester*) pasivo. Sufrir efectos (*Ilsubit des effets*). La relación no es lo que vincula, sino lo que es vinculado (*La relationn’estpas ce qui lie, mais ce quiestlié*)”²¹⁵. Son las *dos partes* de un problema, dos *restos*. La fantasía, aun regulada, sigue siendo fantasía; el espíritu, aun activado (vuelto sujeto), sigue siendo pasivo. Actividad fantasmiosa e inconstante y pasividad: es eso lo que el espíritu *sigue siendo*. Es decir a la vez que hay siempre fantasía, pero no *controlada* por el sujeto, y que hay siempre pasividad *aun en la actividad*. Y cuando se dice que “la relación no es lo que vincula, sino lo que es vinculado”, lo que se afirma es que la determinación aquí debe ser vista, como veíamos, como *determinación*: especie de “actividad pasiva”, o de “pasividad activa”, cuya clave está en la noción de un sujeto ni activo ni pasivo, sino *activado*. Precisamente, “la causalidad por ejemplo es pasión... Es *sentida*. Es una percepción del espíritu, no una conclusión del entendimiento”²¹⁶, “la relación necesaria está por cierto en el sujeto (*est bien dans le sujet*), pero en tanto que *contempla*”²¹⁷ (énfasis de Deleuze). Y es más: “En tanto que la necesidad está en el sujeto, la relación necesaria es en las cosas solamente una conjunción constante, *la necesidad no es más que eso* (énfasis de Deleuze). Pero está en el sujeto *en tanto que contempla*, no *en tanto que actúa*” (salvo el indicado, los énfasis son nuestros). La abundancia de los “en tanto que” indica que debe estar constantemente variando los puntos de vista. La necesidad es cosa subjetiva: objetivamente no es más que una conjunción constante por sí misma sin necesidad. Pero la necesidad es cosa subjetiva en tanto que *sentida* por el sujeto. La *necesidad*, es decir la determinación subjetiva, pertenece a un sujeto *pasivo* que es *afectado* por ella. “La determinación en Hume no es determinante, es determinada”. Y luego: “la paradoja coherente de la filosofía de Hume es presentar una subjetividad que va más allá de sí misma (*se dépasse*) y que no por eso es

²¹⁵ Deleuze, *op. cit.*, p. 7.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 7-8.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

menos pasiva”²¹⁸. Paradoja coherente: ¿cómo entender una actividad llevada a cabo por un ente pasivo? La cuestión es: no se debe decir “*por*”, sino “*en*”. La actividad por la que se define el sujeto, la determinación, es *un efecto en el espíritu*, y la subjetividad se constituye *en* el espíritu.

Pero esto nos lleva de vuelta al problema que planteábamos al comienzo. Porque “la naturaleza no puede ser estudiada científicamente más que en sus efectos sobre el espíritu, pero la única y verdadera ciencia del espíritu debe tener por objeto a la naturaleza”²¹⁹. Examinemos esto, que es una especie de “dialéctica” que Deleuze detecta en Hume.

El sentido del atomismo

Para estudiar científicamente a la naturaleza hay que estudiarla tal como se muestra en el espíritu (afectándolo). O sea que la naturaleza solo puede estudiarse en sus efectos. La naturaleza no “aparece” por sí misma: solo en sus *efectos*, vale decir, en aquello que en el hombre es constante y regular, en todo aquello que, en el hombre, obedece a leyes. Y sin embargo, la única posible ciencia del hombre debe tener por objeto a la naturaleza humana. Al final del primer libro de *TNH*, “Sobre el entendimiento”, y preparando el paso hacia el segundo libro sobre “Las pasiones”, dirá Hume, en cita que aquí mismo pone Deleuze, que “La naturaleza humana es la única ciencia del hombre”²²⁰. “La naturaleza humana es la única ciencia del hombre” quiere decir que “la naturaleza es la única ciencia del espíritu”. Deleuze volverá sobre la terminología que había instalado al comienzo de *Empirismo y subjetividad*. La cosa ahora es que estas frases quieren decir que “a la vez”, “la psicología de las afecciones descalifica la psicología del espíritu, y que las afecciones cualifican al espíritu”²²¹. La psicología

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 8-9.

²²⁰ Hume, *TNH*, *op. cit.*, p. 382.

²²¹ Deleuze, *ES*, *op. cit.*, p. 9.

de las afecciones tiene por objeto los principios de la naturaleza humana. Pero tiene por objeto a los principios de la naturaleza humana en la medida en que éstos afectan al espíritu. De modo que el objeto de la psicología de las afecciones tiene una “referencia esencial” al espíritu como “término” de las cualificaciones de la naturaleza. Pero la cuestión parece ser saber determinar el sentido de ese “a la vez”. Es lo que se comienza a hacer ahora: la psicología del espíritu “es una psicología de la idea, de los elementos simples, de los indivisibles... Es el *atomismo*”. Por otra parte, “la psicología de la naturaleza humana es una psicología de las tendencias, incluso una antropología, una ciencia de la práctica, y sobre todo de la moral, de la política y de la historia, *finalmente una verdadera crítica de la psicología, puesto que halla la realidad de su objeto dado en todas las determinaciones que no están dadas en una idea, en todas las cualidades que van más allá (dépassent) del espíritu*” (énfasis nuestros)²²². Esto es a lo que se llama *asociacionismo*.

Lo que desde un comienzo habíamos dicho que era imposible, sabemos ahora que era una psicología de la idea, es decir una psicología atomista. Ello, sobre la base de que la idea es idéntica a la idea en el espíritu:

... si la psicología de las afecciones contiene en su proyecto la crítica y la exclusión de una psicología del espíritu como ciencia imposible de constituir, no contiene menos en su objeto la referencia esencial al espíritu como término de las cualificaciones de la naturaleza. Porque el espíritu por sí mismo es una colección de átomos, la verdadera psicología no es inmediatamente ni directamente posible: los principios solo hacen del espíritu en sí mismo un objeto de ciencia posible dándole de entrada (*d’abord*) una naturaleza objetiva²²³.

Atomismo y asociacionismo eran “dos inspiraciones muy diversas”²²⁴ que se desarrollan desigualmente en la teoría de Hume (desigualmente, porque es claro que el privilegio teórico se inclina del lado de la asociación). Dos inspiraciones muy diversas de las que se puede decir que confundirlas “es un

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*

contrasentido extraño”²²⁵. Pero atomismo y asociacionismo debe formar parte, ambas, de la filosofía de Hume, en cuanto que quiere ser ésta una “psicología de las afecciones”, pero *del espíritu*. Por tanto habrá de considerar al espíritu también, como *término* de las afecciones. Para poder hacer una “verdadera psicología”, Hume deberá emprender una *crítica* de la psicología que será a la vez una *psicología oblicua*. La cuestión se agudizará algunos párrafos más adelante, y mostrará todo su sentido. Nos quedamos todavía aquí por un momento, para anotar una o dos cosas.

En primer lugar, Deleuze dice con toda claridad que “Hume no hace una psicología atomista”, sino que, por el contrario, “muestra en el atomismo un estado del espíritu que no permite una psicología”²²⁶. Habrá, con todo, un *uso* del atomismo en Hume. Pero un uso crítico, *y nada más que crítico*. Primero, como término de una crítica, pero también, en segundo lugar, como el principio de una crítica. El espíritu es aquí, pues, una *instancia crítica*. Precisamente, dirá Deleuze:

Nos preguntamos incluso si es que los autores modernos no repiten el proyecto de la filosofía de Hume (el *proyecto* de la filosofía: que implica una *crítica* de la psicología imposible directamente), cuando hacen corresponder a cada momento positivo de la ciencia del hombre una crítica asidua del atomismo, tratándolo menos como una tesis histórica y localizada que como la idea en general de lo que la psicología no puede ser²²⁷.

Por tanto comenzamos a atisbar en qué sentido no solo la filosofía de Hume, sino toda psicología, *requiere* del atomismo *para excluirlo* y con ello afirmarse.

En este sentido se preguntará Deleuze ahora “*por qué*”²²⁸ el problema de Hume es el modo en que el espíritu deviene una naturaleza. O sea el modo en que el sujeto se constituye en lo dado. Es decir también el modo en que *en* lo determinable se constituye una instancia *que soporta todo el peso de la*

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, pp. 9-10.

²²⁷ *Ibid.*, p. 10.

²²⁸ *Ibid.*, p 11.

determinación. Siendo empírico el problema de Hume, se preguntará Deleuze: “*Quid facti?* ¿Cuál es el hecho *del* conocimiento?”²²⁹ (énfasis nuestro) La trascendencia o el ir más allá (*le dépassement*); afirmo más de lo que sé, mi juicio va más allá de la idea. En otros términos: *soy un sujeto*. Digo: César murió, y sol saldrá mañana, Roma existe, hablo en general y creo, establezco relaciones, es un hecho, una práctica”. No *quid iuris*, pues, sino *quid facti*. El *hecho* es que soy un sujeto. Pero un sujeto determinado como “práctica”. Soy un sujeto en la medida en que *afirmo* tal o cual cosa que va más allá de la idea que tengo en el espíritu. Es lo que veíamos recién a propósito de la idea general: me sirvo de una idea particular y la hago jugar como si fuera universal. Pero el acento no está tanto en ese *como si* de la idea general, como en mi *actividad* de *hacerla jugar*. Ahora bien, en el conocimiento, ¿cuál es el hecho? Deleuze dice: “*El hecho* es (énfasis de Deleuze) que estas prácticas no pueden expresarse bajo la forma de una idea, sin que ésta no sea inmediatamente contradictoria”²³⁰. Deleuze ofrece dos ejemplos: la idea general y la conexión real entre los objetos. Es que, en verdad, *no hay idea general*, sino que la idea general es solo un *rol*. Asimismo, en otro lugar, Hume mostrará que no hay *idea del yo*. Lo cual quiere decir que no hay idea de la actividad en cuanto que actividad. No hay idea de la *acción de conocer*. Por ejemplo, *cuando conozco* me sirvo de una *idea general*. Pero, en la medida en que la idea general es un rol y no una especie de ideas, Como si la pregunta no fuera, en general, ¿cómo es posible el conocimiento?, sino, más bien: ¿en qué consiste efectivamente el conocimiento *en la experiencia*? Se podría preguntar también, quizá, así: ¿en qué consiste, *efectivamente*, conocer? Y ello equivaldría a preguntar *cómo se constituye el sujeto en el espíritu*.

Ahora bien, esta idea que pretende expresar el ir más allá, el *dépassement*, si se la forja, será inmediatamente contradictoria. Y aquí atendemos a lo que podríamos llamar la “decisión empirista”, puesto que Deleuze apunta lo siguiente:

²²⁹ Hugo Acevedo traduce también, y nos parece acertado: “¿cuál es el hecho cognoscitivo?” (ESc 19).

²³⁰ *Ibid.*, p. 11.

“la incompatibilidad es tanto más decisiva cuanto que es inmediata, inmediatamente decidida. Hume no llega a ella como consecuencia de una discusión prolongada, *parte de ahí*, y el enunciado de la contradicción toma naturalmente el aspecto de un desafío primordial, única relación del filósofo con el otro en el sistema del entendimiento. ‘Muéstrame la idea que pretendes tener’²³¹. Por tanto el punto de partida de Hume es una contradicción, es la evidenciación de una contradicción o de una incompatibilidad. Por aquí pasará la crítica de la psicología de la idea, necesaria para la afirmación de una psicología de las afecciones. Esto es, aquí: necesaria para la afirmación del conocimiento como algo del orden de la afección y no del orden de la idea. Esta es la razón *por la cual* el problema será: ¿cómo se constituye el sujeto en lo dado?, pues *el sujeto no está dado*, y *no hay idea* de todo aquello que hace del sujeto un sujeto. “Muéstrame la idea que pretendes tener”, dice constantemente Hume, como diciendo: “Yo no tengo esa idea, no la encuentro en mí, te desafío a que me la muestres”. Ocurrirá con el problema del yo, con el problema de la idea general, con el vicio y con la virtud. Pero entonces ahora “lo dado, la experiencia tiene dos sentidos, inversos. Lo dado es la idea tal como está dada en el espíritu, sin que nada vaya más allá de ella, ni siquiera y sobre todo no el espíritu, desde entonces idéntico a la idea. Pero el ir más allá también está dado, en un sentido totalmente diferente y de otra manera, como práctica, como afección del espíritu”²³².

Es decir que la “subjetividad empírica se constituye en el espíritu bajo el efecto de los principios que la afectan”, y que por tanto “la verdadera psicología, la de las afecciones, va a acompañarse (*va donc se doubler*) entonces, en cada uno de sus momentos, de la crítica de una falsa psicología del espíritu, incapaz *efectivamente* (énfasis nuestro) de captar sin contradicción el elemento constituyente de la realidad humana”²³³. “Realidad humana”, *réalité humaine*, fue, como se sabe, la temprana propuesta de Henri Corbin para traducir *Dasein*, en la

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*, pp. 11-12.

²³³ *Ibid.*, p. 12.

traducción de "Das Wesen des Grundes" que mencionábamos más arriba. La traducción de *Dasein* por *réalité-humaine* tuvo gran fortuna: se la totalmente operativa halla en *El ser y la nada* de Sartre. No podemos entrar ahora en estas relaciones, pero debemos recordar lo que más arriba decíamos sobre *dépassement*, en particular ahora que acabamos de ver que se le llama también "trascendencia". ¿No estaremos hablando aquí de *algo así como* la "comprensión del ser"? El conocimiento es, en *su hecho*, *dépassement* o trascendencia. Y veíamos que el conocimiento era creencia, en el sentido de la afirmación de la *existencia* (lo cual solo la causalidad podía asegurar). El sujeto, pues, *Cree*: afirma la existencia. Pero esta *afirmación misma*, esto que es "el elemento constituyente de la realidad humana", no se puede expresar sin contradicción en una idea. ¿En qué sentido? Es que la trascendencia dada, el *dépassement* en cuanto que también él está dado (aunque en un sentido "totalmente diferente y de otra manera"), no está dado *en una idea*, sino que *se refiere al espíritu, puesto que lo cualifica*. Por tanto, pues, "el espíritu es al mismo tiempo el objeto de una crítica, y el término de una referencia necesaria"²³⁴.

Es más: "... en las cuestiones del entendimiento, la andadura de Hume es siempre la misma, y va de la ausencia de una idea en el espíritu a la presencia de una afección del espíritu"²³⁵.

"... más bien que negar el criterio de la idea, es la negación de la idea la que sirve de criterio; el *dépassement* se capta siempre y ante todo (*d'abord*) en su relación negativa con lo que *dépasse*"²³⁶. Añade Deleuze en nota al pie que para comprender qué es una afección del espíritu "hay que pasar por la crítica de una psicología del espíritu"²³⁷. Pero, a la inversa, "en las estructuras del *dépassement*, el espíritu halla una positividad que le viene del afuera (*du dehors*)"²³⁸. Es precisamente lo que se decía al comienzo del libro sobre la "sustitución" de Hume:

²³⁴ *Ibid.*, p. 12.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*, pp. 12-13n.

²³⁸ *Ibid.*

se trata ahora de *determinar esa sustitución*, de explicarla. E importa que se diga aquí todo esto, pues podemos entender ahora cuál es el rol de lo negativo en estas páginas, es decir en esta *lectura*. Negar “el criterio de la idea” sería un mero escepticismo. Sería decir: no hay idea del yo, no hay idea de la virtud ni del vicio, no hay idea de la sustancia, *en general que no hay idea de la relación*, de la actividad subjetiva. Y sin embargo, *en otro sentido*, en cierto modo tenemos una idea del yo, de la sustancia, etc. Y de algún modo habrá que explicar que los filósofos, la metafísica tradicional, se hayan ocupado de estos objetos, y hayan querido afirmarlos *en la representación y como ideas*, y que hayan pretendido que se podía tener de ellas un *conocimiento* (estamos aquí, pues, en el campo de lo que se llamó *metaphysicaspecialis*). Porque si bien esas ideas *no las tenemos como ideas*, sí las *sentimos*. Una cosa como la necesidad es algo que se *siente*. Entonces será “la negación de la idea” lo que sirve de criterio: habrá que explicar que, en ausencia de la idea, la cosa tendrá que estar dada también, pero *no como idea*. La “positividad” vendrá de “afuera”. El escepticismo, *es decir el atomismo*, hallará su positividad en unas relaciones que no dependen de las ideas, que no existen *como ideas*, es decir en una teoría de las relaciones, en el *asociacionismo*. Lo cual también quiere decir que *el Hume que conocemos*, el Hume escéptico que tiene toda la apariencia de *negar las relaciones*, de *negar la idea del yo*, por ejemplo, es solamente la instancia *crítica* de Hume. Hay no obstante un costado positivo de Hume: el Hume, también conocido por *nosotros*, del *hábito* y de la *costumbre*. Pero en la medida en que este costado positivo no se afirma más que *negando* el “criterio” de la representación, la teoría positiva que anuncia tendrá que ser desplegada en su afirmación y en cuanto *teoría*, pero precisamente *en cuanto teoría de la práctica*: de un *devenir*, de un *movimiento*, de una *práctica de la subjetividad*, totalmente *positiva* en sí misma, pero cuya positividad tiene su positividad misma *afuera*. Es decir que la negatividad aquí no es negatividad *de la idea*, ni *en la idea*: la negatividad está *al servicio del afuera*. En este sentido, mencionábamos antes las páginas de *Nietzsche y la filosofía* en que se distingue a Nietzsche de cualquier procedimiento dialéctico, sobre la base de que todo

depende del “rol de lo negativo”. Leamos por ejemplo aquí: “Lo negativo no está presente en la esencia como aquello de lo que la fuerza extrae su actividad: por el contrario, resulta de esta actividad, de la existencia de una fuerza activa y de la afirmación de su diferencia. Lo negativo es un producto de la existencia misma: la agresividad necesariamente ligada a una existencia activa, la agresividad de una afirmación (...). Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche le *sustituye* (énfasis nuestro) el elemento práctico de la *diferencia*: objeto de afirmación y de goce. Es en este sentido que hay un empirismo nietzscheano”²³⁹. Y un poco más adelante: “Que la dialéctica sea un trabajo, y el empirismo un goce, es caracterizarlos suficientemente”²⁴⁰. Más todavía: “La diferencia es el objeto de una afirmación práctica inseparable de la esencia y constitutiva de la existencia”²⁴¹. Luego se hablará del “sentimiento empírico de la diferencia”. Pero, ¿no estábamos hablando ya de todo esto con Hume? Los signos son demasiados. *En primer lugar*, “agresividad de una afirmación” es la manera en que la existencia “produce” a lo negativo: es a lo que asistíamos hace un momento. Asimismo, *en segundo lugar*, y como en otro plano, Nietzsche le “sustituye”, empiristamente, a la oposición y a la contradicción el “elemento práctico de la *diferencia*”: es la noción de *sustitución* que comentábamos al comienzo de nuestro trabajo y que ahora recién nos habíamos vuelto a encontrar: la manera en que se *afirma* un “proyecto histórico” como “sustitución lógica”, la negatividad de la *crítica*, agresividad de una afirmación. Pero lo que nos llama más la atención aquí es sobre todo la fórmula “sentimiento empírico de la diferencia”, pues ¿no se trataba de eso la determinación *como sentimiento*, como afección del espíritu? Esto tendremos que verlo en detalle más adelante, cuando se trate del lenguaje, y del problema de por qué se piensa o se dice tal o cual cosa en vez de tal o cual otra cosa posible. En cualquier caso, todo estribará en establecer una relación susceptible de ser indicada entre determinación y diferencia. El devenir-sujeto del espíritu es sentimiento,

²³⁹ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., pp. 9-10.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 10.

²⁴¹ *Ibid.*

precisamente: “sentimiento empírico”. Es ya con Hume lo que se oponía a la metafísica racionalista, así como aquí es lo que con Nietzsche se opone a Hegel: ambos *empirismos*. Pero, ¿qué puede querer decir sentimiento empírico “de la diferencia”? Prosigue Deleuze en *NPh*: “El sentimiento empírico de la diferencia, en pocas palabras, la jerarquía, he aquí el motor esencial del concepto, más eficaz y más profundo que todo pensamiento de la contradicción”²⁴². Y si el “espíritu”, en la situación de Hume, en la medida en que no tenía principio organizativo ninguno (colección de átomos y no sistema) podría ser, quizá, caracterizado como *anárquico*, en circunstancias de que en *Nietzsche y la filosofía* hay un pensamiento de la “diferencia en el origen” se llama *jerarquía* (por tanto: jerarquía y no anarquía), ¿no habrá que pensar también cerca de esto el hecho de que lo “originario” sea el efecto de los principios sobre el espíritu? “Diferencia en el origen”, es decir “sentimiento empírico de la diferencia”: “jerarquía”. La diferencia, aquí, precisamente, es “objeto de una afirmación práctica”.

²⁴² *Ibid.*

Conclusiones (Aceleraciones)

Del empirismo al empirismo trascendental

Este nombre ["trascendental"] designa una cierta manera de considerar el problema de los principios
(G. Deleuze)

Hemos visto que el empirismo se definía esencialmente por ser la teoría *de una práctica*. El asociacionismo no ha de ser considerado, desde entonces, como una "teoría psicológica", sino como la teoría de esta práctica. Era en este sentido que Deleuze puede decir que el "destino"²⁴³ del empirismo no estaba ligado al átomo, sino a la asociación, a la relación. El empirismo es un pensamiento *de la contingencia*, no un pensamiento de la universalidad. Así, veíamos justamente que el empirismo de Hume se instala *en* la crítica de la universalidad, y de aquello mismo que hace trascendentalmente posible pensar la universalidad: una "subjetividad teórica", esto es, una subjetividad *pura, independiente*, más no sea que solo *de iure*, de la experiencia o de los contenidos de la experiencia. Dicho de otro modo: la universalidad es pasión. Es decir: no es que en el empirismo no haya subjetividad. Lo que en el empirismo es impensable es una subjetividad *pura*. Es en este sentido que la manera en que el empirismo plantea el problema de la subjetividad acaba por determinarla como una instancia que, *superando* lo dado, se constituye *en* lo dado. Así, desde el punto de vista de la representación, la subjetividad solo puede ser contradictoria. Era la denuncia de esta contradicción lo que significaba *ipso facto* la posición o la positividad de una *práctica* subjetiva, irreductible a la idea-copia.

Pero es con justicia que el empirismo de Hume puede recibir, desde la perspectiva del conocimiento, la crítica de Kant, así como también, como por

²⁴³ Deleuze, *ES*, *op. cit.*, p. 15.

extensión, la de Husserl²⁴⁴. El empirismo hace posible una experiencia sin hacer *necesarios* unos objetos para esa experiencia. Quizá se podría decir así: el empirismo no hace necesaria la posibilidad de la experiencia, así como no hace posible la necesidad objetiva. Lo cual también puede enunciarse así: el empirismo no reconoce la *fenomenalidad* de lo dado, sino que lidia todavía, en última instancia, con *cosas en sí*. Y estas *cosas en sí* están determinadas, a su vez, y de nuevo en última instancia, como una *causa desconocida*. De este modo, el empirismo debe recurrir, de una manera no tan diferente a la propia del racionalismo, y explícitamente, a una "armonía preestablecida"²⁴⁵, es decir a una metafísica. Esto es: el empirismo seguía reconociendo un irreductible dualismo. Pero, para hablar más estrictamente, este dualismo no era entre el objeto y el sujeto, entre las sensaciones y las ideas – dualismo de tipo racionalista – sino más bien entre las *causas* de las sensaciones y las *causas* de las relaciones. Es decir: entre la Naturaleza y la naturaleza humana. Más enfáticamente: no entre un objeto *del cual* se hace la experiencia y una subjetividad afectada, quién sabe cómo, por dicho objeto, sino más bien entre *dos tipos de experiencia* que difieren por naturaleza: la experiencia de los "términos" (sensaciones o ideas) y la experiencia de las "relaciones"²⁴⁶, experiencias cuyas causas difieren y cuyo acuerdo (que, por otra parte, es un *hecho*) solo puede ser *postulado* en su inteligibilidad.

¿Cómo así? La razón es sencilla. Metodológicamente, el empirismo se prohibía la *explicación* de los principios de la naturaleza humana. Sus efectos eran, pues, *hechos*. Como tales, solo podían ser *constatables*. Así, tanto para los principios del entendimiento como para los principios de la pasión, reducibles en última instancia a un principio de utilidad (o de placer).

²⁴⁴ Según Deleuze, Kant comprendió adecuadamente el asociacionismo de Hume. Pero para Kant la asociación, esa "ley meramente empírica", no aseguraba la *verdad* del conocimiento, sino solo un acuerdo contingente. Es el giro copernicano. Pero en este sentido habría que decir que este Hume, más bien que pre-kantiano, es *sub-kantiano*. Cf. *ES, op. cit.*, pp. 120-126.

²⁴⁵ *Ibid.* La cita es de Hume, en *Investigación sobre el conocimiento humano, op. cit.*, p. 88.

²⁴⁶ Así lo dice Deleuze en "Hume", en *L'iledéserte, op. cit.*, pp. 227-228.

En *Empirismo y subjetividad*, los "principios de lo que hacemos"²⁴⁷, principios de una práctica que es la subjetividad, eran inmediatamente y de entrada establecidos como trascendentes *en su origen*, es decir, como *simplemente exteriores* a la investigación empírica. Pero su caracterización como trascendentes aseguraba, paradójicamente, una enorme libertad en el estudio de sus efectos: permitía *ceñirse* a los efectos *sin necesidad de buscar las causas primeras*. Por tanto, no hay que considerar el escepticismo de Hume, en este nivel, como si se tratase de una impotencia o de una falla. Hume es escéptico, sin duda, pero lo es *respecto de aquello que en todo caso no era lo más importante*.

Nos parece, en este sentido, que el peculiar trascendentalismo de Deleuze mantendrá, hasta cierto punto, este esquema. O más bien: no tanto este esquema, como esta *jerarquización* de las cuestiones. Dicho llanamente: para el empirismo, *y también para Deleuze*, "el conocimiento no es lo más importante"²⁴⁸. Lo cual no quiere decir que al conocimiento se lo desdeñe, ni menos todavía que no lo haya, sino que, simplemente, no es el conocimiento *qua* conocimiento el objeto de la filosofía empirista. O bien: el conocimiento (el juicio, la predicación cierta) es *segundo*. No solo segundo en el orden genético, sino segundo en el orden de importancias.

"Hay algo más importante", siempre hay algo más importante... ¿Qué quiere decir introducir la categoría de lo "importante" en filosofía? No tanto introducirla, puesto que nadie podría negar que ya lo estaba (por ejemplo: es sabiduría escolar, y no solo escolar, que para Kant la razón práctica es *más importante* que la razón teórica). Pero hacerlo así, *explícitamente*, e instalándola *en primer lugar*, en vez de recubrirla o de explicarla con una *razón*, eso sí es probablemente novedoso. Y es precisamente *en esta dirección* que va a desarrollarse la indagación "trascendental" de Deleuze. Lo podemos ver:

²⁴⁷ Cf. ES, *op. cit.*, p. 151-152.

²⁴⁸ Cf. ES, *op. cit.*, p. 121.

En *Empirismo y subjetividad*, la asociación, el entendimiento, estaban sometidos a otra instancia: la pasión, que, decía Deleuze, podía reducirse – no hemos podido verlo aquí – a un principio general de *utilidad*²⁴⁹. Siendo la utilidad, en función de un principio natural de *simpatía*, más amplia que el *egoísmo*²⁵⁰, el criterio de la importancia estaba dado, pues, en Hume, por la *humanidad*. Por una humanidad empírica, es cierto. Vale la pena mencionarlo porque, por ejemplo, en Kant, el criterio de la importancia está dado también por la humanidad, pero por una humanidad que, por definición, *progres*a, y ello según un *telos* racional. Mucho más complicada todavía es la situación en Husserl, pero también allí, a grandes rasgos, se puede decir lo mismo, y el filósofo es, así, un "funcionario de la humanidad", uno que *trabaja para* la humanidad. La *utilidad* de la filosofía no es ya una utilidad empírica, como lo era en Hume (es decir un *bienestar*, un *placer* lo más generalizado posible), sino, se diría, una utilidad propiamente racional. Aquí se reconoce el debate entre el empirismo y el trascendentalismo sobre las condiciones de una *cultura* (para el empirismo la cultura es desvío, "détour", *medio* para alcanzar unos fines que no se distinguen de los fines de cualquier animal – huir del dolor, buscar el placer; para el trascendentalismo, por ejemplo en Kant, la cultura es el sistema de los fines de la razón). Ahora bien, en un ensayo sobre Bergson que ya hemos mencionado anteriormente, Deleuze dice que la finalidad de la filosofía es "dépasser la condition humaine". Más elocuente aún, desde esta perspectiva, es esto que dice Deleuze en una entrevista de los años 60: "... lo evidente para Nietzsche, es que la humanidad no puede ser la última instancia". En el empirismo de Hume la "última instancia", el principio mismo del cual depende la finalidad como *humanity*, era ininteligible, simplemente trascendente. En el trascendentalismo, la última instancia es una *razón* que se confunde con la humanidad misma. Pero ahora, si, según Nietzsche, "la humanidad no puede ser la última instancia", ¿cuál es? En dicha entrevista, dirá Deleuze: "la creación". Digámoslo así: *la creación es lo más importante*. Es en esta misma perspectiva

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 109.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 24-26.

que puede comprenderse que Deleuze diga constantemente, a propósito de Bergson, que él "renovó completamente la filosofía", y ello en la medida en que fue el primero en preguntarse, en volcar completamente la filosofía hacia la cuestión de "cuáles son las condiciones de lo nuevo", cuáles son las condiciones para que ocurra lo nuevo, es decir, *cuáles son las condiciones de una creación y no ya*, como en lo que Alliez distingue como "lo que va de Kant a Husserl", las condiciones de un *reconocimiento*, de un decir-verdad. Es cierto que, por otra parte, estas cosas no se distinguen del todo bien, y en no pocas ocasiones decir-verdad es crear, y a la inversa crear es decir-verdad. Pero, se comprende, esa identificación posible debe necesariamente alterar profundamente el concepto de verdad.

Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto? Hay que insistir. Porque "creación" no debe ser tomado *como un sustantivo, sino como una práctica*. Es igualmente en este sentido que el criterio último no es "la vida", si por *vida* ha de entenderse una *realidad* o, en general, *algo* (individuo particular o representación racional). El *criterio* de lo importante es una *práctica*. Es por eso que Deleuze insiste tanto en la noción de "movimiento", en criticar a la dialéctica en tanto que operación teórica que reconstruye falsamente el movimiento a partir de conceptos generales que son como detenciones, paradas. Es por eso que *Diferencia y repetición* se abre con los tres *teatros*, con las tres *dramatizaciones* tan disímiles y a la vez tan semejantes de Péguy, Kierkegaard y Nietzsche (el católico, el protestante, el ateo), tres pensadores y se diría *activistas* de la repetición que se echaron encima a su presente²⁵¹. ¿Cómo concebir el *movimiento* de un texto, un movimiento hecho de palabras? O, más estrictamente: ¿cómo concebir el movimiento que *acarrea* al texto, que le da su *tendencia*, o mejor, sus tendencias?

Una *práctica de creación* es, esperamos haberlo mostrado, indisociable de una práctica *crítica*. Así es como, nos parece, hay que entender la creación de conceptos en Hume: lo que estudiamos en el último capítulo como el *sentido* de su

²⁵¹ Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.

crítica de las ideas generales. Decía Deleuze allí: el criterio del empirismo de Hume es "la negación de la idea". *En o como* negación de la idea se instala *inmediatamente y por lo mismo* la "propuesta": *otra cosa que una idea*. De hecho, no solo "otra cosa" en general, sino *algo nuevo*: una creencia, una impresión de reflexión, una pasión, que no estaba presupuesta, que no estaba dada: una *activación*. Y es esta *práctica de creación* lo que Deleuze se abocará a estudiar en sus condiciones de posibilidad concretas, esto es, *trascendentalmente*. Y en ese sentido también es que la *positividad* de la filosofía de Deleuze estará siempre dada, indisociablemente, *en* una crítica de la representación, que es *inmediatamente* la posición de algo nuevo que, por principio, no puede estar dado en una representación. Sea la representación que sea.

¿Diremos por lo tanto, a la luz de los análisis respectivos de Hume, que Deleuze y la fenomenología, o más precisamente Deleuze y Husserl, se distinguen finalmente por una cuestión de *actitud*? ¿Como si se pudiera hablar de una tercera actitud: actitud crítica, tan lejos de la actitud natural como de la actitud trascendental? Es posible. Y es cierto que Deleuze ha podido leer en Hume un movimiento doble, ha podido *darle positividad a una contradicción* que para Husserl era simplemente absurda, *simplemente una contradicción*. Pero habría que agregar que la actitud crítica *da cuenta de ambas actitudes, y del paso de la una a la otra*, en la medida en que *crítica*, negación, significa aquí *inmediatamentegénesis*. Deleuze se batirá en un mismo movimiento con la dialéctica y con el trascendentalismo, pasando entre Bergson y Heidegger, con *actitud* de empirista. Así, *el empirismo no es una doctrina*, sino un grito de guerra.

Desde esta perspectiva se puede comprender el *por qué*, el *motivo* de estos comentarios depositados en *Lógica del sentido*:

... la génesis husserliana parece operar un juego de manos (...). La relación del sentido con el objeto deriva naturalmente de la relación de los predicados noemáticos con algo = x capaz de servirles de soporte o de principio de unificación. Esta cosa = x no es (...) más bien el objeto = x de Kant, donde x significa solamente "cualquiera", en una relación racional extrínseca de

trascendencia con el sentido (...). Lo que aparecía tan netamente en Kant vale todavía para Husserl: la impotencia de esta filosofía para romper con la forma del sentido común. ¿Qué de una filosofía que siente bien que no sería filosofía si no rompiese al menos provisoriamente con los contenidos particulares y las modalidades de la doxa, pero que conserva lo esencial, es decir la forma, y que se contenta con elevar a lo trascendental un ejercicio solamente empírico, en una imagen del pensamiento presentada como "originaria"?²⁵²

Decimos el *motivo*, porque hasta donde alcanzamos a ver esto todavía no se ve en su aspecto doctrinal. En todo este trabajo, solo hemos querido asistir al impulso de esta *agresividad*. Y es la dimensión trascendental de esta agresividad lo que Deleuze estudiará en el libro del que extraemos el epígrafe para estas conclusiones: *Presentación de Sacher-Masoch*: el "instinto de muerte" freudiano.

Pero, ¿cómo opera todo esto? ¿No *sabíamos* que Deleuze se oponía tenazmente a toda dialéctica posible? ¿Qué hace, entonces, una *negación* en Deleuze, y encima con este rol tan importante que aquí parecemos estarle otorgando? Es que lo negativo, la contradicción, es la "sombra", el "pálido reflejo" de la "agresividad natural" de una afirmación, mucho más terrible que una contradicción, como tal siempre dialectizable, es decir conciliable. Y la afirmación es "el goce de la diferencia". Nietzsche, el empirista: "El placer de saberse diferente". D. H. Lawrence: "Ustedes detestan al animal que yo soy". ¿Qué tiene que ver con esto el trascendentalismo, alguna, cualquier especie de trascendentalismo? Saliendo de *Empirismo y subjetividad*, Deleuze querrá mostrar que Bergson hace de la "intuición" un "método" (toda una serie de complicaciones para mostrar cómo puede la intuición adquirir carácter metódico, y a la inversa, qué le ocurre a la noción de método cuando se la ha identificado con la intuición – singularmente, una necesidad de volver a leer a Platón, y de invertirlo con sus propios medios, arrinconarlo "como él arrincona al sofista", para hacer surgir los simulacros que no terminó de matar)²⁵³. Un método que es "algo más, y algo

²⁵² Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 118-119.

²⁵³ La investigación de Platón data al menos de los textos sobre Bergson de los años 50, y se prolonga en *Proust y los signos* de 1964, en *El bergsonismo* de 1966, en *Diferencia y repetición* de 1968, para exponerse con toda su virulencia en "Invertir el platonismo" de 1967, retomado como apéndice en *Lógica del sentido* de 1969.

menos, que un análisis trascendental", puesto que no busca ya "las condiciones de una experiencia posible", sino "las condiciones de una experiencia real", es decir las condiciones de lo nuevo, de algo que pueda en verdad llamarse experiencia, de que algo pase. Pero Deleuze dice, con frase que había usado para Nietzsche ya, que la intuición en Bergson es "el goce de la diferencia". Si agregamos que es la "búsqueda" de la diferencia, no deberá entenderse con ello que la diferencia esté por allí, dada, esperando ser encontrada. El goce de la diferencia, o: *no querer que la diferencia se acabe*. Lo que es lo mismo que decir: *gocce de, persistencia en la diferenciación*. No es que la diferencia exista: la diferencia (se) diferencia. Toda una filosofía para acabar, rigurosamente, con los sustantivos, y con el juicio: no parece ser otro el "campo trascendental" deleuziano.

¿Qué es esta diferencia? ¿Cómo se alcanza, como para poder hacer con ella una filosofía? Quedémonos en el caso de Hume: *el mismo acto que niega pone, inmediatamente e ipso facto*. Desde el punto de vista de la representación, esto se veía como una contradicción. En el caso de Hume, esta contradicción es la marca del escepticismo *respecto de la representación*. Pero parece que hay que admitir que este movimiento, así como se lo muestra en *Empirismo y subjetividad*, es fácilmente recuperable por una dialéctica como la de Hegel. Y en cierto sentido lo es. El trascendentalismo de Deleuze trabajará estos terrenos. La contradicción es la misma: tengo una idea, por ejemplo "mañana", rigurosamente inconstatable puesto que ha desaparecido apenas mañana llega. Es el problema de la "certeza sensible", que a Hegel le servía para ridiculizar, incluso para infantilizar al empirismo. Lo universal para Hegel: "A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible"²⁵⁴. Pero para Hume el problema no era ese: para él, aquello que "no es ni esa cosa, ni esa otra", *no por eso* era determinable como *indiferente a*

²⁵⁴ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, séptima reimpresión de 1987, p. 65.

las dos. Era, más bien, algo que *atravesaba* a esa cosa y a esa otra, sin reducirse a ellas pero sin subsumirlas, y que, *según la ocasión*, se diferenciaba según la que *en cada caso* fuese, sin ser jamás indiferente a sus casos. "*Mañana*" designa inmediatamente *la diferenciación de los mañanas, el vínculo de los mañanas diferentes en tanto que diferentes y la afirmación de todos a la vez en su diferencia irreductible*. Lo que asocia a todos los mañanas bajo el nombre "mañana" es un movimiento, una tendencia, una pasión. Pero eso es decir, ante todo, que no es una idea. Y la negación de la idea constituye en Hume, dice Deleuze, un verdadero "desafío" siempre. Deleuze escribe: "Muéstrame la idea que pretendes tener". Lo dice Deleuze así, entre comillas, pero sin citar, porque no es una cita²⁵⁵. Es Deleuze hablando indirectamente por Hume. Constantemente Hume procede así, *parece formar parte de su método* (Duque lo reconoce: "Hume utilizará este 'método de desafío' en numerosas ocasiones a lo largo del *Tratado*²⁵⁶). Si alguien tiene esta idea que yo no encuentro en mí, lo desafío a que me la muestre, a que me la haga ver, a que me la haga concebir. Desafío que no significa que Hume realmente espere que alguien le muestre esa idea: no es la apertura de un diálogo, sino la negación del diálogo *como* su apertura: estrecho paso de la diferencia. "Única relación del filósofo con el otro (*autrui*) en el sistema del entendimiento": el desafío lanzado²⁵⁷. Cuando no es eso, cuando tampoco es eso otro, o sea, cuando hay diferencia, Hume se mantendrá allí: la gozará, y *su propuesta es ese goce*.

Pero para ver todo esto había que ir más allá de Hume mismo. Sobre todo porque lo de Hume sigue siendo una antropología²⁵⁸, la diferencia, la relación sigue siendo subjetiva. Con Bergson, había que darse los medios para reconocer

²⁵⁵ Deleuze, *ES, op. cit.*, p. 11.

²⁵⁶ Hume, *TNH, op. cit.*, . 46.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ Cf. para esto la reseña que escribiera Deleuze de *Lógica y existencia* de Jean Hyppolite, en 1954, recogida en *L'île déserte, op. cit.*, pp. 18-23. Allí se dice: "Kant supera (*dépasse*) lo psicológico y lo empírico, pero quedándose en lo antropológico. Mientras la determinación no sea más que subjetiva, no salimos de la antropología. ¿Hay que salir? ¿Y cómo? Las dos preguntas son una: el medio para salir (*le moyend'ensortir*) es también la necesidad de salir". Es precisamente la cuestión de la que estamos hablando.

concretamente a la diferencia *en su diferenciación*, irreducible, pues, a la contradicción.

Bibliografía

Gilles Deleuze

- DELEUZE, Gilles, *Anti-Œdipe*
- _____, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, David Lapoujade (ed.)
- _____, *Diálogos*, Editora Nacional, Madrid, 2002
- _____, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002
- _____, *Différence et répétition*, PUF, París, 1968
- _____, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, "Epiméthée", París, segunda edición de 1972
- _____, *Empirismo y subjetividad*,
- _____, "La conception de la différence chez Bergson", recogido en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*
- _____, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Buenos Aires, sexta reimpresión de 2013
- _____, *La philosophie critique de Kant*, PUF, París, 1963, tercera reimpresión de 2004
- _____, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, París, 1969
- _____, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, sexta reimpresión de 2010
- _____, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2006
- _____, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Les Éditions de Minuit, París, 1967

- _____, *Spinoza y el problema de la expresión*, Editora Nacional, Madrid, 2002

Edmund Husserl

- HUSSERL, Edmund, *Experiencia y juicio. Investigaciones sobre la genealogía de la lógica*, Editora Nacional, Madrid, 2002

- _____, *Ideas I*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

- _____, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, París, 1950, trad. Paul Ricoeur

- _____, *Investigaciones lógicas I*, Alianza, Madrid, 1999

- _____, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008

- _____, *Lógica formal y lógica trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

- _____, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986

- _____, *Philosophie première I. Histoire critique des idées*, PUF, col. "Epiméthée", París, 1990

Hume

- HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 2007

- _____, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, reimpresión de 2011

Bibliografía secundaria

- ALLIEZ, Éric, "Questionnaire on Deleuze" en *Theory, Culture & Society* vol. 14, nº 2, mayo de 1997
- BAUGH, Bruce, "Transcendental Empiricism: Deleuze's Response to Hegel", en *Man and World*, nº 25, Kluwer Academic Publishers, Amsterdam, 1992
- BEAULIEU, Alain, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Les Editions de Sils-Maria/Vrin, París, 2004
- BEISTEGUI, Miguel de, "The Deleuzian reversal of Platonism", en *The Cambridge Companion to Deleuze*, Daniel Smith y Henry Somers-Hall (eds.), Cambridge University Press, Nueva York, 2012
- BERGER, Gaston, "Husserl et Hume" en *Revue Internationale de Philosophie* vol. 1, 1939
- BOJANIC, Petar, "La violence et l'institution chez Deleuze", en *Deleuze et la violence*, edición electrónica, Editions EuroPhilosophie/Instituto de Filosofía y de Teoría Social, col. Champs&contreChamps, 2012
- BRYANT, Levi, *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, Evanston, 2008
- CHESTOV, León, "Memento mori (À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl)", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tomo LI, París, 1926
- DEGUY, Michel, "De la phénoménologie à la poétique", en *L'archi-politique de Gérard Granel*, TER, Mauvezin, 2013
- DERRIDA, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, París, 1990
- DOSSE, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, FCE, México, 2009
- DOSTOIEVSKI, Fiódor M., *Diario de un escritor. Crónicas, artículos, crítica y apuntes*, Voces/Ensayo, Madrid, 2010
- GIOLI, Giovanna, *Deleuze lettore di Sartre. Dissoluzione dell'Ego ed emergenza del campo trascendentale*, tesis doctoral, Università degli Studi di Parma, Parma, 2008

- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, séptima reimpresión de 1987
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique. Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Gallimard, París, 1951.
- HUGHES, Joe, *Philosophy after Deleuze. Deleuze and the Genesis of Representation II*, Bloomsbury, Londres, 2012
- HYPOLITE, Jean, *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968*, Quadrige/PUF, París, 1991, "VII. Husserl. L'intersubjectivité chez Husserl
- _____, *Logique et existence*, Puf, col. "Epiméthée", París, 1952
- JOUMIER, Laurent, "La passivité comme motif de scepticisme. Hume précurseur et adversaire de la phénoménologie", en *Bulletin d'analyse phénoménologique* vol. VII, n° 1, 2012
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2006
- KERSLAKE, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press Ltd., Edimburgo, 2009
- KRIPPER, Agustín y Lutereau, Luciano, "Presentación. La estética de Gilles Deleuze", en Alain Beaulieu, *Cuerpo y acontecimiento. La estética de Gilles Deleuze*, Ediciones Letra Viva, Buenos Aires, 2012
- LANDOLFI, Claudia, *Deleuze e il moderno. Indagine empirica su soggetti, tendenze, istituzioni*, ARACINE, Roma, 2012
- LAUER, Quentin, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, PUF, col. "Epiméthée", París, 1954
- LAWLOR, Leonard, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, ontology, ethics*, Continuum, Nueva York, 2003
- _____, "The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty", en *Thinking through French Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2003
- _____, "Phenomenology and metaphysics, and chaos: on the fragility of the event in Deleuze", en *The Cambridge Companion to Deleuze*, Daniel Smith y Henry Somers-Hall (eds.), Cambridge University Press, Nueva York, 2012

- LOHMAR, Dieter, *Erfahrung und Kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Springer, "Phaenomenologica"/Archivos Husserl, Lovaina, 1998
- MARRATI, Paola, *Deleuze. Cinéma et philosophie*, en François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues y Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Quadrige/PUF, París, 2004
- _____, "Le nouveau en train de se faire", en *Revue internationale de philosophie*, vol. 241, n° 3, París, 2007
- _____, "Time, Life, Concepts. The Newness of Bergson", en *MLN*, vol. 120, n° 5, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, diciembre de 2005
- _____, "The novelty of life", *Constellations*, vol. 18, n° 1, 2011
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945
- MONTENEGRO, Gonzalo, *Empirismo transcendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2013
- MURPHY, Richard T. *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, MartinusNijhoff, La Haya, 1980
- ROFFE, Jon, "David Hume", en *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edimburgh University Press, Edimburgo, Jon Roffe y Graham Jones (eds.), 2009
- RUIZ, Miguel, *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*, Fondo de Cultura Económica Chile, Santiago, 2013
- TEJADA, Ricardo, *Deleuze face à la phénoménologie (I)*, Les Papiers du Collège International de Philosophie, n° 41, París, 1998
- THAO, TranDuc, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Nueva Visión, Buenos Aires, segunda edición de 1971
- TRUJILLO, Iván, *Ficción histórica. Aproximación al problema histórico de la ficción en la filosofía de Jacques Derrida*, tesis doctoral, Universidad de Chile/Université Paris X OuestNanterre La Défense, Facultad de Artes de la Universidad de Chile, Santiago, 2014
- SARTRE, Jean Paul, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, París, 1940

- SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, París, 2009
- SMITH, David, "Deleuze and the history of philosophy", en *The Cambridge Companion to Deleuze*, Daniel Smith y Henry Somers-Hall (eds.), Cambridge University Press, Nueva York, 2012
- WAHL, Jean, "Notes sur la première partie de *Erfahrung und Urteil* de Husserl", *Revue de métaphysique et morale*, n° 56, París, 1951
- WESTPHAL, Kenneth, "From 'Convention' to 'Ethical Life': Hume's Theory of Justice in Post-Kantian Perspective", *Journal of Moral Philosophy* n° 7, 2010

