

Del sujeto constituido al sujeto constituyente. La trascendencia de lo dado en el Hume de Deleuze

Eduardo Assalone¹
eduardoassalone@yahoo.com.ar

Resumen

Si, como sostiene Judith Butler, la “sujeción” es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto, entonces, ¿cómo puede el sujeto, constituido enteramente por el poder, enfrentar ese poder e incluso librarse de él? ¿Cómo puede constituir ese sujeto vínculos con el mundo que no sean ya relaciones de dominación? Este es el problema filosófico que se aborda en el presente artículo a la luz de la problemática más básica del empirismo de David Hume. En una primera instancia, se reconstruye la problematización que realiza Deleuze sobre la obra de Hume en *Empirismo y subjetividad*; en un segundo momento, se establece un paralelo con la argumentación que Butler ofrece en *Mecanismos psíquicos del poder*; luego, se comparan las distintas concepciones de la repetición en Hume y en Butler. Gracias a este paralelo y a esta comparación, se busca dar una respuesta al problema esbozado que pueda permitir continuar el camino deconstructivo del empirismo y, al mismo tiempo, pensar la posibilidad de la subversión del sujeto en términos de las relaciones de dominación a las que se encuentra sujetado.

Palabras clave: empirismo - sujeción - dominación

Abstract

If, as Judith Butler argues, “subjection” is the process of becoming subordinate to power, and the process of becoming a subject, then, how can the

¹ Eduardo Assalone es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente becario de postgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas.

subject, consisting entirely by power, face that power and even get rid of it? How can this subject establish links with the world that not be relations of dominance? This is the philosophical problem addressed in this article in the light of the most basic problem of empiricism of David Hume. At first, we reconstruct the problematization that makes Deleuze on Hume in *Empiricism and Subjectivity*. In a second step, a parallel with the argument that Butler offers in *The Psychic Life of Power* is established. Then we compare the different conceptions of repetition in Hume and in Butler. Thanks to this parallel and this comparison, we seek to respond to the problem outlined formerly, that can afford to continue the deconstructive path of empiricism and, at the same time, think about the possibility of subversion of the subject in terms of relations of domination to which is subjected.

Keywords: empiricism - subjection - domination

Introducción

El sujeto cartesiano, ese sujeto constituyente de un mundo al que ha fijado dentro de los límites de la representación; un mundo cuya verdad es la de ser representado por un pensamiento substancial o una substancia pensante; ese sujeto pronto encontró en el empirismo la hipótesis temible que cavilaba sobre el carácter derivado, efectual, *constituido* de su naturaleza. Probablemente sea Locke quien haya descubierto ese hilo de Ariadna empirista que nos permite adentrarnos en los mecanismos de constitución del sujeto y con ello, simultáneamente, como con un tejido deshilachado, nos permite tirar del hilo hasta deshacer por completo la figura de la certeza en nosotros mismos, en nuestra razón y en su dominio sobre el mundo. En ese camino, a la vez de interiorización y de salida, en ese procedimiento quizás deconstructivo, David Hume ocupa un lugar destacado como aquel que ha subvertido la condición constituyente del sujeto, revelándola como constituida y sometida a principios empíricos de asociación y de pasión.

Es uno de los méritos principales de *Empirismo y subjetividad*, de Gilles Deleuze, el haber propuesto esta cuestión como una de las principales de la obra de Hume. “La psicología de las afecciones”, nos dice Deleuze, “ha de ser la filosofía de un sujeto constituido”;² es la filosofía que hace del yo pretendidamente substancial de Descartes una mera “colección de ideas”. Ahora bien, “si el sujeto sólo se constituye en la colección de ideas”, entonces, se pregunta Deleuze, “¿cómo la colección de las ideas puede

² Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 22.

captarse a sí misma como un yo, cómo puede decir ‘yo’, bajo el efecto de los mismos principios?”.³ Si el yo no es más que las ideas que lo constituyen, ¿cómo puede devenir la cifra que las aúna en una misma identidad, en un “sistema”?⁴ ¿De dónde puede provenir la posibilidad de un ir más allá de lo dado,⁵ si esto dado es lo único de lo que disponemos? Este interrogante se muestra aun más acuciante cuando pensamos el sujeto, no ya exclusivamente como sujeto-de-conocimiento, sino como sujeto social y político. Pues la convicción de que ser-sujeto significa únicamente un ser constituido y no constituyente, ¿debería conducirnos a pensar que no existe posibilidad de cambio en el orden de lo existente, de lo social instituido? Porque si somos un producto de lo dado –y no más bien lo dado un producto nuestro–, ¿cómo podríamos transformar, constituir en otros términos, aquello mismo que nos constituyó (y nos constituye aún) a nosotros? Las condiciones de constitución de lo dado, incluido en él el sujeto, ¿pueden ser también las condiciones de transformación de sí mismas, las condiciones de su propia abolición, llegado el caso? ¿Puede una condición sembrar también la posibilidad de su subversión completa?

Creo que este problema importa menos a la teoría del conocimiento que a una filosofía que busque pensar el poder y las posibilidades de subvertirlo y, con ello, de emanciparnos. Pues, si como sostiene Judith Butler, “la ‘sujeción’ es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto”; y si, como sigue diciendo, “el sujeto se inicia mediante una sumisión primaria al poder”,⁶ entonces, ¿cómo puede el sujeto, constituido enteramente por el poder, enfrentar ese poder e incluso librarse de él? ¿Cómo puede constituir ese sujeto vínculos con el mundo que no sean ya relaciones de dominación?

Este es el problema filosófico que quisiera retomar en el presente artículo a la luz de la problemática más básica del empirismo de Hume. En una primera instancia, reconstruyendo la problematización deleuzeana; en un segundo momento, estableciendo un pa-

³ Ibid., p. 23.

⁴ Ibid., p. 92.

⁵ Lo dado en Hume comprende, según Margarita Costa, sólo a las impresiones: “Sólo las primeras [i.e., las impresiones, no las ideas], que se reconocen por la fuerza y vivacidad con que se presentan a la conciencia, constituyen para Hume lo dado”. Es necesario aclarar que si bien las impresiones nos son dadas, su causa u origen no lo es: “es imposible explicar el origen o la causa de lo dado”. Costa, M., *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática*, Buenos Aires, Fundación para el Desarrollo de los Estudios Cognitivos, 1995, Cap. V, “El problema de lo dado”, p. 154. Con respecto a la trascendencia de lo dado, Costa afirma: “Un empirista coherente –y sostengo que Hume lo es– debe atenerse a lo dado a los sentidos –tanto externos como internos– y no pretender ofrecernos ninguna solución que lo trascienda, excepto recurriendo a mecanismos epistémicos fundados, como la inferencia causal no demostrativa”. Ibid., p. 159. Sobre el “empirismo coherente” de Hume, véase Costa, M., *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

⁶ Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Madrid, Cátedra, 1997, p. 12.

ralelo con la argumentación que Butler ofrece en *Mecanismos psíquicos del poder*; luego, comparando las distintas concepciones de la repetición en Hume y en Butler. Gracias a este paralelo y a esta comparación, intentaré dar una respuesta al problema esbozado que nos permita continuar el camino deconstructivo del empirismo y, al mismo tiempo, pensar la posibilidad de la subversión del sujeto en términos de las relaciones de dominación a las que se encuentra siempre-ya sujetado.

1. El problema: la trascendencia de un sujeto constituido en lo dado

En el capítulo “Empirismo y subjetividad” de la obra homónima, Deleuze plantea con toda claridad el problema que quisiera abordar aquí. Parte de “lo que el sujeto hace como sujeto”, a saber, “crear e inventar”: “En una palabra, crear e inventar: he aquí lo que el sujeto hace como sujeto”.⁷ “De lo dado”, agrega inmediatamente Deleuze, “infero la existencia de algo distinto no dado: creo. César está muerto, Roma ha existido, mañana amanecerá, el pan alimenta. En la misma operación y al mismo tiempo juzgo y me propongo como sujeto: al superar lo dado. Afirmo más que lo que sé”.⁸ Lo mismo sucede con la invención: “El sujeto inventa; es artificioso. Tal es la doble potencia de la subjetividad: crear e inventar, presumir los poderes secretos, suponer poderes abstractos, distintos”.⁹ En resumidas cuentas: “Crear es inferir de una parte de la naturaleza otra parte, no dada en este caso. E inventar es distinguir poderes, es constituir totalidades funcionales, totalidades que tampoco están dadas en la naturaleza”.¹⁰ Lo que ocurre entonces con el sujeto, en esta lectura que realiza Deleuze de la obra de Hume, es que con la creencia y la invención vamos más allá de lo dado; trascendemos la inmediatez que, al mismo tiempo, nos constituye, puesto que a partir de esa inmediatez no somos más que “un haz [*bundle*] o colección de percepciones diferentes”¹¹ y no, como creía Descartes, una *res*, una cosa pensante subsistente en sí y por sí misma. Plantea Deleuze:

Tal es el problema: ¿cómo se puede constituir en lo dado un sujeto tal que supere lo dado? Sin duda también el sujeto está dado. Sin duda, lo que supera a lo dado está dado, pero de otra manera, en otro sentido. Ese sujeto

⁷ Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, op. cit., p. 91.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., p. 92.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, Libro 1, Parte IV, Sección VI, p. 400.

que inventa y cree se constituye en lo dado de manera tal, que hace de lo dado mismo una síntesis, un sistema. Esto es lo que se debe explicar. (...) La crítica es empírica cuando, situándose en un punto de vista puramente inmanente (...) uno se pregunta a propósito del sujeto: ¿cómo que constituye en lo dado? La constitución de éste cede su lugar a la constitución de aquél. Lo dado ya no está dado a un sujeto; el sujeto se constituye en lo dado.¹²

Pero si el sujeto se constituye en lo dado, nuevamente, ¿cómo puede ir más allá de lo dado a través de la creencia y la invención? Tengamos en cuenta que no pregunta Deleuze “¿puede el sujeto trascender lo dado?”, sino más bien “¿cómo puede trascender lo dado?”. Lo que se debe explicar, según Deleuze, es cómo podemos, en efecto, creer e inventar, esto es, trascender lo dado. Este es nuestro *factum*: creemos e inventamos. Ahora bien, ¿cómo es que podemos hacerlo dado que no somos sujetos constituyentes sino constituidos? (Más adelante veremos que este problema es ligero pero decisivamente distinto una vez que se traslada al campo político, pues allí la pregunta es todavía más radical, pues ni siquiera sabemos *si es posible* que el sujeto subvierta las condiciones de su propia constitución).

Según Jeffrey Bell, en *Empirismo y subjetividad* Deleuze presenta dos problemas centrales en la filosofía de Hume:

El primer problema, según como lee Deleuze a Hume, es cómo la multiplicidad de ideas en la imaginación “deviene un sistema”. Este problema se presenta para Hume, como veremos, a causa de la externalidad de las relaciones entre las impresiones y las ideas que son las copias de esas impresiones. (...) Como una colección de ideas que carece de cualquier clase de base intrínseca que relacione una [idea] con otra, la mente es así, como Deleuze lo afirma, “una colección sin un álbum, una obra de teatro sin escenario, un flujo de percepciones”. Para volver a plantear el problema, ¿cómo entonces esta multiplicidad llega a formar un sistema integrado? El segundo problema se sigue del primero: “El problema”, sostiene Deleuze, “es el siguiente: ¿cómo puede un sujeto que trasciende lo dado ser constituido en lo dado?” (...) El problema de la transformación de una multiplicidad de ideas e impresiones en un sistema es así inseparable del problema de la explicación de la constitución de un sujeto en lo dado, un sujeto que es irreductible a lo dado.¹³

¹² Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, op. cit., pp. 92 y 93.

¹³ Bell, J. A., *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 9.

La respuesta vendrá, para Bell, de la mano de lo que Deleuze denominará “empirismo trascendental”, el cual:

(...) busca llevar a cabo exactamente lo que su nombre sugiere: más que deducir las condiciones de una experiencia posible, y las condiciones que son ellas mismas abstraídas de la experiencia efectiva [*actual*] (por ejemplo, el abstracto, noumenal “objeto = x” que es deducido como la condición de la posibilidad de las experiencias efectivas [*actual*]), el empirismo trascendental busca arribar a las condiciones de la experiencia real [*real*], efectiva [*actual*], y estas condiciones son ellas mismas experimentadas.¹⁴

En lo que concierne a la identidad que, como sistema, integra una colección de ideas e impresiones que no poseen vínculos intrínsecos entre sí (el primer problema de *Empirismo y subjetividad* indicado por Bell): “antes que presuponer la identidad de una conciencia que es conciencia de un objeto identificable, el empirismo trascendental se ocupa de aquello a lo que Deleuze referirá como un campo trascendental de singularidades y virtualidades pre-individuales que son presupuestas por las actualidades [*actualities*] de la experiencia consciente”.¹⁵ Esto es lo que expresa Deleuze en su último artículo, “La inmanencia: una vida...”:

¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia, en tanto no se refiere a un objeto ni pertenece a un objeto (representación empírica). Por eso se presenta como un puro flujo de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Puede ser curioso que lo trascendental se defina a partir de estos datos inmediatos: hablaremos de empirismo trascendental, en oposición a todo lo que constituye el mundo del sujeto y del objeto.¹⁶

Más adelante Bell señala que “la realidad [*reality*] de lo virtual es indiscernible de lo actual [*actual*], como Deleuze argumenta, precisamente porque lo virtual solamen-

¹⁴ Ibid., p. 55. Esta concepción del empirismo trascendental presenta ciertas similitudes con las “condiciones de realidad” del Foucault de la *Arqueología del saber*, una suerte de resignificación del *a priori* kantiano en clave histórica: “Un *a priori*, no de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas a la experiencia, sino de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas”. Foucault, M., *La Arqueología del Saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1970, pp. 215-218.

¹⁵ Bell, J. A., *Deleuze's Hume...*, op. cit., p. 14.

¹⁶ Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...”. En Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 35.

te es identificable como actualizado [*actualized*”].¹⁷ Sólo en la medida en que lo virtual se “actualiza”, se efectiviza, puede llegar a ser conocido, puede integrar una experiencia conciente. Por ello lo virtual es indiscernible de lo “actual” y, por ello también, este “campo trascendental” no *trasciende*, en el sentido tradicional, a lo dado, sino que es inmanente respecto a él.¹⁸ Explica Deleuze:

Lo trascendente no es lo trascendental. A falta de conciencia, el campo trascendental se definirá como un puro plano de inmanencia, porque escapa a la trascendencia tanto del sujeto como del objeto. La inmanencia absoluta es inmanente ella misma: no es inmanente a algo ni *de* algo; no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto. (...) La inmanencia no se relaciona con un Objeto cualquiera como unidad superior a toda cosa, ni con un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: puede hablarse de un plano de inmanencia cuando la inmanencia no es inmanencia de ninguna otra cosa que de sí misma. (...) El campo trascendental se define por medio de un plano de inmanencia y el plano de inmanencia, por medio de una vida.¹⁹

Sin embargo, en *Empirismo y subjetividad* Deleuze nos dice que mediante la creencia y la invención el sujeto “trasciende lo dado”. ¿Cómo deberíamos entender esta aparente contradicción? Quisiera citar una última vez a Bell para clarificar este punto:

Los principios de asociación llevan la multiplicidad de impresiones e ideas a un plano de consistencia, o a una tendencia uniforme y a una regularidad; y esta consistencia es entonces actualizada como la creencia en la causalidad y la necesidad. La creencia en la causalidad es inseparable de las impresiones mismas (...) y aun la creencia es irreductible a las impresiones dadas. (...) la multiplicidad virtual de las impresiones y las ideas es actualizada [*actualized*], y solamente actualizada, por medio de las creencias que son inseparables de la acción práctica.²⁰

Lo que quisiera retener de estas reflexiones sobre la relación virtual/actual en el pensamiento de Deleuze, es la inmanencia de la creencia (y de la invención) respecto de

¹⁷ Bell, J. A., *Deleuze's Hume...*, op. cit., p. 25.

¹⁸ Cfr. Díaz, E., “Deleuze: trascendentales sin trascendencia”. En *Perspectivas metodológicas*, n° 11, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, 2011.

¹⁹ Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...”, op. cit., pp. 36-37.

²⁰ Bell, J. A., *Deleuze's Hume...*, op. cit., p. 29.

las condiciones de su posibilidad y efectividad, al mismo tiempo que esta inmanencia no significa que las creencias (y las invenciones, nuevamente) puedan ser enteramente reducidas a lo que las hizo posibles y efectivas. En otras palabras, *las creencias y las invenciones están constituidas en lo dado* (prueba de la inmanencia de esto dado es que está justamente “dado”: no está más allá de nuestro alcance sino donde siempre-ya estamos), *pero a la vez “trascienden” eso dado*, en la medida que no pueden ser reducidas a ello. Esta trascendencia no debería ser comprendida en términos de una oposición a lo inmanente sino todo lo contrario: es una trascendencia que se desarrolla siempre en un plano de inmanencia. No se trata de una “trascendencia como actualidad superior”, aclara Deleuze; no se trata de la trascendencia de la filosofía tradicional, sino de la “inmanencia como virtualidad siempre en el seno de un medio (campo o plano)”.²¹ Como explica Agamben refiriéndose al último artículo de Deleuze:

Aquí [*i.e.*, en la filosofía de Spinoza] el principio de inmanencia no es entonces más que una generalización de la ontología de la univocidad, que excluye toda trascendencia del ser. Pero a través de la idea spinoziana de una causa inmanente, en la que el agente es su propio paciente, el ser se libera del riesgo de la inercia y de su inmovilidad que la absolutización de la univocidad, volviéndolo igual a sí mismo en todo punto, le hacía pensar. La causa inmanente produce permaneciendo en sí misma, exactamente como la causa emanativa de los neoplatónicos; pero, a diferencia de esta, los efectos que produce no salen fuera de ella.²²

2. El sujeto constituido y la sujeción

Volvamos por un momento a nuestro punto de partida, a saber, el problema de explicar cómo puede el sujeto a la vez estar constituido en lo dado y trascender eso dado, pero intentemos trasladarlo al ámbito social y político. ¿Sería la pregunta: “*cómo puede* el sujeto, constituido por el poder, subvertir ese poder”? ¿O deberíamos preguntar más sencillamente: “*puede* el sujeto, constituido por el poder, subvertir ese poder”? Cuando en el campo del conocimiento nos preguntamos cómo puede el sujeto tener creencias, no nos importa si éstas son verdaderas o falsas, justificadas o injustificadas, sino cómo llegamos a formarnos creencias indiferentemente de su valor de verdad o de su justi-

²¹ Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...”, op. cit., p. 40.

²² Agamben, G., “La inmanencia absoluta”. En Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit., p. 69.

ficación (ese es otro problema). Puesto que *en efecto* tenemos creencias, la pregunta es cómo es posible eso, no si acaso sea posible. Esto último equivaldría a taparse los ojos y preguntarse si uno está dotado de visión... Pero en el terreno sociopolítico esto no es idéntico. No es ociosa la indagación sobre la posibilidad de una transformación radical de las condiciones gracias a las cuales los sujetos somos constituidos. Si bien creemos advertir cambios profundos a lo largo de la historia humana que darían cuenta de transformaciones radicales en el orden de las condiciones sociales y políticas, sucede como con el conocimiento en comparación con la creencia: lo que tenemos es la creencia de que el cambio social no sólo es posible sino incluso real, pero su conocimiento es en última instancia problemático, pues las condiciones sociales de vida –dado que son nuestras condiciones de constitución como sujetos– pueden estar engañándonos como un genio maligno cartesiano (o como una ideología dominante), haciéndonos creer que cambiamos las cosas cuando, en realidad, sólo reinarían la inercia y el movimiento circular de la auto-reproducción social de lo mismo.

Esta cuestión –en definitiva, la antigua cuestión del determinismo– es la que se plantea Judith Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*, de 1997. La autora no abreva en Hume ni en Deleuze, sino en Hegel, Nietzsche, Freud, Foucault y Althusser. La apuesta de este artículo es precisamente mostrar cómo estamos, con los primeros, discutiendo también los problemas filosóficos de los segundos (y viceversa). De ahí la pertinencia del análisis butleriano para abordar la cuestión que nos concierne. Veamos cómo plantea Butler el problema que intenta responder en el libro mencionado:

¿Cómo es posible que el sujeto, al cual se considera condición e instrumento de la potencia, sea al mismo tiempo efecto de la subordinación, entendida ésta como privación de la potencia? Si la subordinación es la condición de posibilidad de la potencia, ¿cómo podemos concebir ésta en oposición a la fuerzas de la subordinación? (...) Ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar “sujetivación” (otra traducción del francés *assujétissement*). (...) El relato de la sujeción es inevitablemente circular, puesto que presupone al mismo sujeto del que pretende dar cuenta.²³

Poco más adelante agrega:

La doble naturaleza de la sujeción parece conducir a un círculo vicioso: la potencia de sujeto parece ser efecto de su subordinación. Cualquier intento de oponerse a la subordinación forzosamente la presupone y la vuelve a in-

²³ Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder...*, op. cit., pp. 21-22.

vocar. (...) ¿Qué significa que la potencia del sujeto *presuponga* su subordinación? ¿Es lo mismo *presuponer* que *restituir*, o existe una discontinuidad entre el poder que se presupone y el poder que se restituye?²⁴

Por un lado, el poder parece ser condición de posibilidad de la sujeción (*assujétissement*) a través de la cual se constituye el sujeto, al cual, por otro lado, se le atribuye una potencia capaz de oponerse a la subordinación que lo constituyó como sujeto, que lo “sujetó”. La cuestión se complica mucho más cuando advertimos que el sujeto, con su potencia, puede llegar a reforzar su subordinación no sólo cuando asume internamente su sometimiento, cuando introyecta las reglas de su opresión (de allí la necesidad de indagar en los “mecanismos psíquicos del poder”, los resortes subjetivos que garantizan la “servidumbre voluntaria”, según la clásica expresión de La Boétie), sino incluso cuando se opone a ella: “Cualquier intento de oponerse a la subordinación forzosamente la presupone y la vuelve a invocar”, dice Butler. ¿Cómo salir de este círculo? O mejor, antes de ello, ¿cómo podemos desenredar este trastrocamiento del sujeto y del poder? Sostiene Butler:

Consideremos que, en el mismo acto por el cual reproduce las condiciones de su subordinación, el sujeto ejemplifica la vulnerabilidad temporal inherente a ellas, concretamente, a las exigencias de su renovación. El poder que es condición del sujeto es por fuerza distinto del poder que se dice que ejerce el sujeto. El poder que da origen al sujeto no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su potencia. Cuando el poder modifica su estatuto, pasando de ser condición de la potencia a convertirse en la “propia” potencia del sujeto (...) se produce una inversión significativa y potencialmente habilitante.²⁵

Aquí parece suceder algo similar a lo que Kant denunciaba en los Paralogismos de la Razón Pura, cuando acusaba a la psicología racional de confundir dos sentidos distintos del mismo término “sujeto”, ora como sustancia, ora como ser pensante.²⁶ Sólo que la equívocidad no se centra aquí en el sujeto sino en el poder, cuya semántica admite tanto la dominación (*potestas*) como la potencia transformadora (*potentia*) del sujeto.²⁷ A di-

²⁴ Ibid., pp. 22-23.

²⁵ Ibid., p. 23.

²⁶ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 366-370.

²⁷ A la distinción entre *potestas* y *potentia* la tomo de Holloway, J, “Doce tesis sobre el anti poder”. En Negri, A. y otros, *Contrapoder, una introducción*, Buenos Aires, Ediciones de mano en mano, 2003, p. 77. Según las categorías de Holloway, la *potentia* correspondería al “poder-hacer”, mientras que la *potestas*, al “poder-sobre”, el poder de dominación.

ferencia de Kant, Butler no acusa a nadie de valerse de esta ambigüedad para producir la apariencia de un silogismo, sino que las diferencias entre el primer sentido del poder y el segundo remiten a dos momentos de un mismo proceso: el poder que da origen al sujeto, el poder de sujeción, se invierte al convertirse en la propia potencia del sujeto, la cual habilita potencialmente la subversión de la dominación. La clave de esta inversión y de esta habilitación la encuentra Butler en la reiteración: “¿Cómo es posible”, se pregunta esta filósofa, “que el poder del que depende el sujeto para su existencia y el cual se ve obligado a reiterar se vuelva contra sí mismo en el curso de la reiteración? ¿Cómo podemos concebir la resistencia dentro de las condiciones de la reiteración?”.²⁸

Explica Leticia Sabsay que para Butler “la norma depende de la reiteración, y por lo tanto es intrínsecamente inestable, y no puede prever los efectos de su propia actualización”.²⁹ Esta “inestabilidad constitutiva de la fuerza performativa de las normas” –normas que materializan géneros,³⁰ pero también las normas que, en general, constituyen a los sujetos– es lo que permite explicar cómo puede el sujeto ser enteramente un producto del poder y al mismo tiempo estar habilitado a subvertir las condiciones de su propia emergencia. Comenta Sabsay:

(...) dentro de este esquema, por la lógica misma de la repetición, e introduciendo aquí el legado derrideano,³¹ la reiteración obligada de las prácticas supondría a la vez el desplazamiento: la norma es constrictiva (ajuste al código), instituyente (singular e irreplicable en cada acto) y ocasión para la apertura (el acontecimiento). Con este doble movimiento, desde esta perspectiva teórica se nos invita, entonces, a ver cómo funcionan los mecanismos que hacen a la reproducción de la normativa de la heterosexualidad, así como los procesos de resignificación de la norma heterosexual a la luz de su inestabilidad constitutiva.³²

Fiel a perspectiva derrideana, Butler tiene bien presente que, aunque la repetición de la norma es la condición de su actualización, de que cada acto del sujeto pueda ser reconocido como la aplicación de una regla, no obstante la repetición en sentido estricto es imposible: por más que lo intente, la norma no consigue reproducirse idéntica sí mis-

²⁸ Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder...*, op. cit., p. 23.

²⁹ Sabsay, L., *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós, 2011, Cap. 1, “El sujeto político de la diversidad”, p. 54.

³⁰ Véase Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010, Introducción.

³¹ Véase a este respecto *Ibid.*, p. 34 y ss.

³² Sabsay, L., *Fronteras sexuales...*, op. cit., p. 55.

ma; se encuentra atravesada por la contingencia radical de todo lo existente y, en consecuencia, su fuerza performativa es siempre inestable. El resultado de este hecho es que el sujeto constituido por la norma, en virtud del carácter en última instancia no-idéntico de la misma, puede aspirar a la subversión del poder, la transformación de las condiciones de la sujeción y la emancipación como sujetos. Es por ello que Butler sostiene que un análisis crítico del sometimiento conlleva:

(1) una descripción del modo como el poder regulador mantiene a los sujetos en la subordinación produciendo y explotando sus requerimientos de continuidad, visibilidad y localización; (2) el reconocimiento de que el sujeto producido como algo continuo, visible y localizado se halla sin embargo habitado por un residuo inasimilable, una melancolía que marca los límites de la subjetivación; (3) una descripción de la iterabilidad³³ del sujeto que muestre que la potencia bien podría consistir en oponerse a las condiciones sociales que lo engendran y transformarlas.³⁴

3. Repetición y costumbre³⁵

En virtud de los argumentos de Butler presentados en el apartado anterior, podríamos construir una respuesta posible a la pregunta central de este artículo: ¿cómo puede el sujeto, constituido por el poder, subvertir ese poder? La respuesta debería corregir: el sujeto puede subvertir el poder, no *pese a* que éste constituya a aquél, sino por el contrario, *gracias a* ello. Sólo en la medida en que el sujeto ha llegado a ser “sujetado” por el poder (en tanto *potestas*) puede a su vez devenir sujeto en el sentido de agente transfor-

³³ Para la discusión sobre el uso del término derrideano “iterabilidad” en el pensamiento de Judith Butler, véase Butler, J. y Laclau, E., “Los usos de la igualdad”. En *Debate Feminista*, año 10, vol. 19, México, 1999.

³⁴ Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder...*, op. cit., p. 40.

³⁵ En este apartado trataré sumariamente las concepciones de la repetición en Hume y en Butler. Soy consciente de la ausencia de la perspectiva de Deleuze, ampliamente desarrollada en Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002. No obstante, un estudio de la concepción deleuzeana de la repetición requeriría una investigación especial que excede los objetivos de este artículo. *Prima facie*, la repetición en Deleuze tiene un aire de familia con la perspectiva derrideana de la misma que utiliza Butler, esto es, en oposición a la ley, a la identidad y a la representación, y pensada del lado de la diferencia e inclusive de la transgresión: “Si la repetición existe”, dice Deleuze, “expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. Desde todo punto de vista, la repetición es la transgresión. Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal o general, en favor de una realidad más profunda y más artista”. *Ibid.*, p. 23.

mador de sus propias condiciones de existencia, esto es, un sujeto dotado de *potentia*. La clave de este empoderamiento del sujeto se encuentra para Butler en la repetición, pues la reiteración compulsiva de la norma es siempre fallida, en la medida en que la repetición estricta, la duplicación perfecta de la identidad, es imposible.³⁶

Existe cierto aire de familia entre esta concepción de la “indeterminación en última instancia” (parafraseando a Althusser) y la imagen con la que los epicúreos quisieron explicar cómo el determinismo puede habilitar la libertad. Me refiero a la idea del *clinamen*, según la cual “los átomos sufren, en su caída, desviaciones azarosas, dejando lugar así a hechos contingentes y al libre arbitrio”.³⁷ En Butler la “desviación azarosa”, el *clinamen*, viene a coincidir con esa falla en la reiteración de la norma que hace que su dominio esté condenado, en última instancia, al fracaso (por lo menos a un fracaso momentáneo que puede ser luego absorbido en un nuevo ciclo de dominación).

Lo curioso es que en Hume también la repetición cumple un rol decisivo, sólo que en un sentido distinto al que le atribuye Butler. Dice Hume en el *Tratado*: “como denominamos COSTUMBRE a todo lo procedente de una repetición pasada sin ningún nuevo razonamiento o conclusión, podemos establecer como verdad segura que toda creencia que sigue a una impresión presente se deriva exclusivamente de ese origen”.³⁸ La repetición es la base de la costumbre y ésta, a su vez, el principio que nos permite, sin razonamiento, formarnos creencias sobre las cuestiones de hecho: “Los objetos no tienen entre sí conexión alguna que pueda descubrirse. Y sólo partiendo de la costumbre que actúa sobre la imaginación podemos efectuar una inferencia desde la manifestación del uno a la existencia del otro”.³⁹ Hume sostiene en la *Enquiry*: “toda vez que la repetición de cualquier acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin ser impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es un efecto de la *Costumbre* [*Custom*]”.⁴⁰

Como señala Sergio Rábade Romeo: “La frecuente sinonimia entre *custom* y *habit* (costumbre y hábito) pueden facilitar la comprensión de lo que debemos entender por la *custom*”:

³⁶ No se trata de que podamos anticipar el fracaso de la dominación a la manera de pronosticadores confiados en la inexorabilidad de leyes eternas, sino que, a la inversa, de lo único que podemos estar seguros es que cualquier pronosticación es en última instancia imposible, pues no existe tal cosa como “leyes eternas” que puedan garantizarla.

³⁷ Maliandi, R., *Ética: conceptos y problemas* (3ra. Edición), Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 121.

³⁸ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., p. 215.

³⁹ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁰ Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, New York, The Harvard Classics, P. F. Collier & Son Corporation, 1963, v. 37, “English Philosophers”, Section V, p. 321.

Efectivamente, *custom* es un hábito “creado” –posiblemente habría que añadir también “consolidado”– en la mente como resultado de las experiencias pasadas, habida cuenta, por supuesto, de que se ha de tratar de experiencias similares. De ahí la presencia de la *custom* o del *habit* en la constitución del dinamismo de la inferencia causal. Recordemos que la impresión que, como determinación de la mente, originaba la idea de conexión necesaria se debía a la observación de instancias similares en el pasado. Por lo tanto, para que se ponga en funcionamiento la inferencia de conexión necesaria, tiene que anteceder en la experiencia del hombre una reiteración de casos, suficiente para constituir una costumbre o hábito, debidamente consolidados como para provocar el *feeling* (sentimiento) o determinación de la mente a inferir que los casos presentes y futuros deben ser semejantes a los pasados.⁴¹

En Hume la repetición es, por consiguiente, un factor decisivo en la formación de creencias. La costumbre o el hábito nos permiten *ir más allá* de las impresiones pasadas.⁴² Por lo tanto, si la creencia (y la invención) es una forma de trascender lo dado, entonces la repetición –como base de la costumbre o el hábito– es una condición de la “trascendencia” del sujeto, de su ir más allá de lo dado (de forma inmanente, claro está). Mientras Hume ve en la repetición la posibilidad de la trascendencia del sujeto, Butler ve esta misma proyección más allá de lo dado, por el contrario, en la *no repetición* estricta de la norma. A menos que hagamos la siguiente distinción: tanto Hume como Butler consideran la repetición como la *conditio sine qua non* de la constitución del sujeto, pero difieren en lo que respecta a la asunción por parte del sujeto de un rol constituyente, pues para el primero es en la propia repetición, es por la costumbre (además de los principios de asociación), que el sujeto forma creencias que trascienden lo dado (según la lectura que nos proporciona Deleuze), mientras que para la segunda es el carácter fallido de la repetición de la regla lo que habilita la subversión de la misma por parte del sujeto. En otras palabras, el sujeto en tanto constituido es un efecto de la repetición en

⁴¹ Rábade Romeo, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 229-230.

⁴² Esto es especialmente acertado en lo que hace a la causalidad, como bien lo señaló Deleuze: “La causalidad me hace pasar de algo que me es dado a lo idea de algo que jamás me ha sido dado o incluso que no se puede dar en la experiencia. Por ejemplo: partiendo de los datos de un libro, creo que César vivió. Al ver salir el Sol, digo que saldrá mañana; viendo que el agua hierve a 100 grados, digo que necesariamente hierve a 100 grados. Ahora bien: locuciones como ‘mañana’, ‘siempre’ y ‘necesariamente’ expresan algo que no se puede dar en la experiencia. (...) En otros términos, la causalidad es una relación según la cual rebaso lo dado, digo más de lo dado o de lo que es dable, *infiero* y *creo*, en suma, espero, cuento con que... [sic]”. Deleuze, G., “Hume”. En Châtelet, F. (dir.), *Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas*, trad. María Luisa Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, Tomo II, Cuarta Parte: “Los Ilustrados (El Siglo XVIII)”, p. 259.

los dos casos, pero el sujeto en tanto constituyente es un evento más en la regularidad de la regla (es lo que se espera que ocurra) en el caso de Hume, mientras que para Butler es un accidente propio de la impotencia radical del poder y de su actualización repetitiva.

Lo interesante es que en ambos casos el sujeto parte de la pasividad absoluta para devenir luego activo. Como expresa Deleuze: “El sujeto es el espíritu activado por los principios (...). A medida que los principios hunden su efecto en la densidad del espíritu, el sujeto, que es ese efecto mismo, se vuelve cada vez más activo y cada vez menos pasivo. Era pasivo al comienzo; es activo al final”.⁴³ La crítica del sujeto fundante, que hizo su aparición en la historia de la filosofía de la mano del cartesianismo, acaba ofreciendo lo mismo que parecía ser patrimonio exclusivo de las concepciones sustantivistas del sujeto heredadas de Descartes: la concepción del sujeto como constituido, nos da también la perspectiva de un sujeto activo, empoderado, que puede incluso transformar y subvertir las condiciones de su propia constitución.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, “La inmanencia absoluta”. En Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Bell, Jeffrey A., *Deleuze’s Hume. Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Madrid, Cátedra, 1997.
Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Butler, Judith y Laclau, Ernesto, “Los usos de la igualdad”. En *Debate Feminista*, año 10, vol. 19, México, 1999.
- Costa, Margarita, *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática*, Buenos Aires, Fundación para el Desarrollo de los Estudios Cognitivos, 1995.
El empirismo coherente de Hume, Buenos Aires, Prometeo, 2003.
- Deleuze, Gilles, “Hume”. En Châtelet, François (dir.), *Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas*, trad. María Luisa Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, Tomo II, Cuarta Parte: “Los Ilustrados (El Siglo XVIII)”, 1976.

⁴³ Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, op. cit., p. 125.

- Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 2002.
- “La inmanencia: una vida...”. En Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Díaz, Esther, “Deleuze: trascendentales sin trascendencia”. En *Perspectivas metodológicas*, n° 11, Remedios de Escalada, Ediciones de la UNLa, 2011.
- Foucault, Michel, *La Arqueología del Saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1970.
- Holloway, John, “Doce tesis sobre el anti poder”. En Negri, Antonio y otros, *Contrapoder, una introducción*, Buenos Aires, Ediciones de mano en mano, 2003.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, New York, The Harvard Classics, P. F. Collier & Son Corporation, v. 37, “English Philosophers”, 1963.
- Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
- Maliandi, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas* (3ra. Edición), Buenos Aires, Biblos, 2004.
- Rábade Romeo, Sergio, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975.
- Sabsay, Leticia, *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós, 2011.