

# La incidencia de la lectura de David Hume en la epistemología deleuziana

Fernando Martín Gallego<sup>1</sup>  
fernandomartingallego@yahoo.com.ar

El estudio de la obra humeana permite a G. Deleuze abordar un *problema* que resultará de la mayor importancia para su proyecto epistemológico: la cuestión de la constitución de aquello que podría denominarse subjetividad científica y que, en *¿Qué es la filosofía?*,<sup>2</sup> recibirá el nombre de *intercesor* científico o, para decirlo con mayor precisión, observador parcial. Como mínimo, el temprano encuentro del deleuzianismo con dicho problema le permite disponer su pensamiento a distancia de aquella disposición filosófica que, encontrando la instancia de su sanción en el pensamiento cartesiano, se contenta con remitir la producción del conocimiento a un sujeto cualquiera, genérico e indiferente y, por ello mismo, con *naturalizar* la relación que el sujeto posee con el conocimiento de la ciencia. El cuestionamiento deleuziano es preciso: en tanto el sujeto es algo más que un dato natural, resulta necesario ir más allá del establecimiento de un cierto vínculo accesorio, externo, exterior entre el sujeto y la experiencia que anida a la base de la ciencia.

Entendido de esta manera, el trabajo sobre D. Hume le permite a G. Deleuze sustraerse de antemano a un cierto *doble vínculo* que pareciera anidar a la base del propio campo de los estudios filosóficos sobre ciencia: la fatal oscilación entre una preocupación por el conocimiento que resulta indiferente a la cuestión del sujeto y una cierta predilección por la cuestión de la subjetividad que viene a precipitar la cuestión de la emergencia de la cognición científica en la más banal de las humanizaciones. En efecto, si bien D. Hume puede ser considerado como uno de los filósofos que más contundentemente han venido a condicionar la cuestión de la científicidad del conocimiento a partir del problema de la naturaleza humana, el establecimiento de un condicionamiento tal no supone tanto la mera subordinación de lo científico a lo humano como la determinación de una cierta correlación entre la constitución del sujeto y la invención de

---

<sup>1</sup> Fernando Martín Gallego es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, becario post-doctoral CONICET, profesor adjunto de Introducción al Pensamiento Científico y jefe de trabajos prácticos de Epistemología y Métodos de Investigación Social en la carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

<sup>2</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 2005.

la ciencia y, en el límite, la postulación de la dependencia de las investigaciones científicas consideradas en su generalidad respecto del desarrollo de algo tal como una *ciencia del hombre*.<sup>3</sup> Al respecto, que se haya preferido ver en la relación que D. Hume tiende a establecer entre ciencia y naturaleza humana el acto complaciente de un pensador que se contenta con remitir la universalidad del saber científico a la homogénea generalidad de lo humano –y no el compromiso de una cierta filosofía con la tarea de indagar la correlación existente entre la pluralidad de formas según las cuales viene a efectuarse el sujeto y la diversidad que resulta inherente al conocimiento de las ciencias, supone una limitación que G. Deleuze no comparte.

En efecto, si algo en D. Hume despierta la atención del pensamiento deleuziano, si algo busca *capturar* G. Deleuze respecto de la filosofía humeana, ese algo es su manera de formular el problema del *empirismo* y, al interior de dicha formulación, la relación que tiende a establecerse entre la pregunta por la constitución del sujeto y la cuestión de la emergencia del conocimiento científico. Remitida a esta captura, la reconstrucción deleuziana del empirismo humeano supone el despeje de tres malentendidos: primero, que el empirismo es una filosofía de la imaginación, no de la sensibilidad y de los sentidos;<sup>4</sup> segundo, que el mismo debe ser considerado como una filosofía que intenta dar cuenta del conjunto de principios que, más allá de la experiencia, tornan efectivamente posible algo tal como el conocimiento<sup>5</sup> y no como una posición gnoseológica que se contenta con remitir el origen del conocimiento a la experiencia;<sup>6</sup> en último término, que el empirismo no se constituye en torno a la cuestión de la construcción de *lo dado* sino en función del problema de la constitución de la subjetividad.<sup>7</sup> *Lo dado está dado*: no es allí donde encuentra su problema del empirismo sino en la constitución del sujeto *en* lo dado.

Concebido de esta manera, el empirismo tiende a desplegarse según dos grandes dimensiones de las cuales la segunda viene a encarnar su esencia y su destino:<sup>8</sup> como un *atomismo*, como una teoría de las ideas que concibe sus relaciones como algo que les re-

---

<sup>3</sup> “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 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.” HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Vol. I, Barcelona, Ediciones Folio, 2000, p. 79.

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996, p. 122.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 124.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 120.

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 93.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 23.

sulta ajeno; como un *asociacionismo*, como una teoría de las propias relaciones en tanto que exteriores a las ideas.<sup>9</sup> Así, atomismo y asociacionismo no son más que implicaciones desarrolladas del problema central del empirismo y, por tanto, del hecho de que el sujeto sólo puede constituirse en lo dado bajo condición de que las relaciones resulten *exteriores* a lo dado.<sup>10</sup>

Remitida a esta bifurcación la misma noción de experiencia tiende a escindirse en dos sentidos diferentes: por una parte, se identifica con lo dado, con la idea en tanto que mera impresión de sensación;<sup>11</sup> por otra, se asimila a la superación de la idea, esto es, a la impresión de reflexión y la práctica en tanto que afección del espíritu.<sup>12</sup> Aún así, en ninguno de estos sentidos la experiencia puede ser considerada como una instancia verdaderamente constituyente: la experiencia no es una afección *del* sujeto;<sup>13</sup> ni hace al sujeto, ni es algo que el sujeto haga. En su primera concepción, la experiencia no permite más que dar cuenta del lugar de emergencia del sujeto; en su segundo sentido no cumple otra función que la de precisar la posibilidad de dicha emergencia.

De cualquier forma, aun cuando la experiencia no permite dar respuesta al problema de la constitución del sujeto, precisar su dualidad permite avanzar en la determinación de dicha cuestión en tanto suscita la necesidad de explicitar la noción de impresión. Las impresiones son de dos tipos: de sensación y de reflexión. Las impresiones de sensación son el origen de las ideas<sup>14</sup> y, bajo esa condición, la instancia de formación del espíritu<sup>15</sup> o, para decirlo de otra manera, de la experiencia en tanto que mera colección. Más aún, la propia idea puede ser considerada como un punto no extenso aunque sensible,<sup>16</sup> una definición para nada gratuita: en primer lugar, porque en tanto la idea resulta entendida en términos de punto no extenso resulta imposible suponer la existencia de algo más pequeño que la impresión de sensación que tenemos y, por ello mismo, que la idea que nos hacemos de la impresión que tenemos.<sup>17</sup> En segundo término, porque si las ideas se entienden como careciendo de extensión, entonces su función representativa difícilmente puede ser prolongada más allá de las impresiones que les resultan preexistentes.<sup>18</sup>

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 117.

<sup>10</sup> Ibid., p. 119.

<sup>11</sup> Ibid., p. 22.

<sup>12</sup> Ibid., p. 20.

<sup>13</sup> Ibid., p. 94.

<sup>14</sup> Ibid., p. 23.

<sup>15</sup> Ibid., p. 106.

<sup>16</sup> Ibid., p. 99.

<sup>17</sup> Ibid., p. 98.

<sup>18</sup> Ibid., p. 23.

Por último, porque en tanto, en su definición, lo eidético viene a sustraerse por completo respecto de la extensión, las ideas tienden a ser concebidas como absolutamente incapaces de informar acerca de la naturaleza de las operaciones que se efectúan con ellas<sup>19</sup> y, por esa misma razón, de dar cuenta, por sí solas, de la naturaleza y la dinámica no sólo del pensamiento sino también del conocimiento.

La idea humeana no tiene por objeto precisar cómo pensamos sino especificar la naturaleza de lo dado: lo dado es el *espíritu*, la colección de ideas,<sup>20</sup> el flujo de lo sensible, el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia, el movimiento, el cambio.<sup>21</sup> Indivisible en su elemento eidético y, sin embargo, distribuido, lo dado no está en el espacio y el tiempo; el espacio y el tiempo están en lo dado.<sup>22</sup> Considerado en tanto que colección, lo dado tampoco es una representación de la naturaleza,<sup>23</sup> es la propia naturaleza. En último término, en tanto falta a la extensión, lo dado carece de la facultad de superarse a sí mismo:<sup>24</sup> no es ni el sujeto, ni una modificación del sujeto,<sup>25</sup> es el espíritu en tanto colección o sucesión de cambio, de movimiento, un espíritu cuya única invariante reside, no en la persistencia de ciertas ideas, sino en la insistencia de su recíproca diferencia.<sup>26</sup>

Pero así como ocurre con la experiencia, también lo noción de lo dado supone una cierta dualidad: en la impresión, lo dado se asimila a la experiencia en tanto identidad de la idea y de la sensación; en la reflexión, remite al propio sujeto o, lo que es lo mismo, al movimiento de superación de la experiencia.<sup>27</sup> No sólo la sensación resulta dada, también –aun cuando lo sea de otra manera– es dado el sujeto. En efecto, que el sujeto resulte dado no quiere decir que lo dado adquiera la capacidad de superarse a sí mismo sino, por el contrario, que también la superación de lo dado resulta efectivamente dada. Lo dado en tanto que sujeto no se constituye como consecuencia de la experiencia sino como un movimiento que excede la experiencia *en el mismo nivel* en que ésta tiende a tornarse efectiva: se imprimen sensaciones, se marca algo tal como el espíritu; se imprimen reflexiones, se fijan, según ciertos principios, las impresiones *en el espíritu*.

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 111.

<sup>20</sup> Ibid., p. 96.

<sup>21</sup> Ibid., p. 93.

<sup>22</sup> Ibid., p. 99.

<sup>23</sup> Ibid., p. 95.

<sup>24</sup> Ibid, p. 94.

<sup>25</sup> Ibid., p. 95.

<sup>26</sup> Ibid., p. 97.

<sup>27</sup> Ibid., p. 120.

El sujeto es constituido, no constituyente:<sup>28</sup> no permite dar cuenta de la constitución de lo dado, tampoco es la condición de los principios o las relaciones. Se constituye en el espíritu como resultado de la unión de los principios de la asociación (*i.e.*, contigüidad, semejanza y causalidad) y de la pasión.<sup>29</sup> Mientras la asociación ofrece al sujeto una relación posible, las circunstancias de la pasión tienden a efectuar *de manera desigual* la posibilidad de dicha asociación dotando así a la subjetividad de un medio que permite no sólo superar lo dado sino también regular esa superación. Referidos al proceso de esta constitución, los principios de asociación otorgan al espíritu una constancia de la cual éste carece y que tiende a efectuarse en una cierta cualidad que conduce *naturalmente* al espíritu de una idea a otra.<sup>30</sup> Dicha constancia se efectúa según tres formas: la generalidad en tanto representación por semejanza, la regularidad en tanto unión por contigüidad y la relación en tanto introducción por causalidad.<sup>31</sup> Entendida en tanto que principio, la asociación supone, por tanto, tres grandes efectos sobre el espíritu: la agrupación de ideas en las ideas generales y las sustancias y la transición fácil en las relaciones naturales.<sup>32</sup>

Aún así, considerados en sí mismos, los principios de asociación resultan incapaces de explicar las relaciones: la asociación establece la posibilidad general de una relación que resulta incapaz de explicar la diferencia entre uno y otro espíritu y sólo las *circunstancias* de la afectividad y, más precisamente, de la pasión, pueden tornar efectiva.<sup>33</sup> Nada cambia en las ideas que se repiten y, sin embargo, esa repetición es la ocasión de la producción de una cierta diferencia en el espíritu que contempla.<sup>34</sup> Así, la relación supone siempre una síntesis acerca de la cual ni la idea, ni el espíritu pueden informar:<sup>35</sup> la relación no liga, es ligada; expresa aquella circunstancia particular, designa aquella afectividad, en función de la cual se *juzga bueno* comparar dos ideas, aun cuando éstas se encuentren arbitrariamente unidas en la imaginación.<sup>36</sup>

De esta forma, si las impresiones de sensación pueden ser consideradas como el origen de las ideas y los principios de la naturaleza humana como aquello que permite

<sup>28</sup> Ibid., p. 22.

<sup>29</sup> Ibid., p. 114.

<sup>30</sup> Ibid., p. 110.

<sup>31</sup> Ibid., pp. 15-16.

<sup>32</sup> Ibid., p. 127.

<sup>33</sup> Ibid., p. 113.

<sup>34</sup> G. Deleuze, "La concepción de la diferencia en Bergson" en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 62.

<sup>35</sup> G. Deleuze, ob. cit., (1992), pp. 109-110.

<sup>36</sup> Ibid., p. 113.

dar cuenta de su relación, las propias relaciones deben ser entendidas como la instancia capaz de calificar efectivamente a las ideas unas respecto de otras y, por ello mismo, de cualificar *diversamente* al espíritu como sujeto.<sup>37</sup> En este sentido, la relación está en el sujeto no como algo que este hace sino como aquello que sólo puede contemplar: la relación es sentida *por* el sujeto; no es una conclusión del entendimiento, sino una *percepción del espíritu*.<sup>38</sup> Correlativamente, en tanto esta percepción de la relación tampoco encuentra su causa en las propiedades de las ideas,<sup>39</sup> la misma debe ser concebida, antes que como el objeto de una representación, como el *medio* de una cierta actividad<sup>40</sup> y, más precisamente, como el elemento de un cierto movimiento de superación de lo dado que expresa, ahora sí, el dinamismo del sujeto.

Más aún, el movimiento mismo es el único contenido que puede asignarse a la idea de subjetividad: la subjetividad, el sujeto se definen por un movimiento y como un movimiento. El sujeto es aquello que, según dos modalidades diversas, se desarrolla a sí mismo: en un cierto superarse que coincide con la trascendencia de la idea y en un cierto reflexionarse que se asimila a la mediación de la pasión.<sup>41</sup> Entendida de esta manera, la propia subjetividad es, antes que el producto de una génesis, una cuestión de *proceso*:<sup>42</sup> no supone la realización del movimiento en una cierta configuración sino la disposición de lo pasivo al servicio de lo activo; es el proceso según el cual el espíritu resulta activado por los principios y el sujeto viene a resultar indistinguible del espíritu considerado en tanto que actividad.<sup>43</sup>

Por lo demás, definir al sujeto como movimiento supone determinarlo en función de aquello que hace: el sujeto inventa y cree, se constituye en lo dado de manera tal que hace de lo dado una síntesis, un sistema.<sup>44</sup> *Creencia e invención* son las dos operaciones de la subjetividad.<sup>45</sup> La invención encarna el acto moral del sujeto; lo expone en tanto movimiento de reflexionarse a sí mismo:<sup>46</sup> inventar es distinguir poderes, constituir totalidades funcionales que nunca están dadas, suponer poderes abstractos que permiten al sujeto superar la parcialidad de su pasión.<sup>47</sup> La creencia expresa el acto cog-

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 101.

noscente del sujeto; expresa al sujeto en tanto movimiento de superarse a sí mismo:<sup>48</sup> creer es inferir algo no dado a partir de lo dado, inferir de lo dado la existencia de algo distinto de lo dado.<sup>49</sup>

Remitida a esta doble potencia subjetiva (*i.e.*, la invención en tanto disposición de la pasión y la creencia en tanto manera de sentir la idea), la protesta humeana tiende a tornarse evidente: su denuncia se dirige contra una cierta concepción del sujeto que se contenta con considerarlo como principal o exclusivamente cognoscente.<sup>50</sup> La contestación humeana es precisa: no sólo no hay subjetividad teórica, tampoco puede haberla. El sujeto se constituye en lo dado: no es ni trascendental ni psicológico, *es* empírico.<sup>51</sup> *No hay sujeto distinto de la práctica:*<sup>52</sup> la asociación de las ideas no define a un sujeto cognoscente; define un conjunto de medios posibles para un sujeto práctico.<sup>53</sup>

En este sentido, si bien la condición que posibilita un conocimiento en general es la necesidad de que el espíritu sea afectado,<sup>54</sup> el propio conocimiento no puede ser considerado sino como una práctica cuya base y principio reside en la creencia.<sup>55</sup> El conocimiento no puede ser identificado con la conciencia: *conocer es una práctica, no una idea*. El hecho cognoscitivo es la superación: se cree, se afirma más de lo que se sabe; el juicio supera la idea.<sup>56</sup> Pensar es creer y conocer es elaborar una creencia legítima,<sup>57</sup> desarrollar una creencia que permite avanzar en la consecución de los fines. La única teoría posible es una teoría de la práctica<sup>58</sup> y los principios del conocimiento no derivan tanto de la experiencia como del *hábito*:<sup>59</sup> no hay conocimiento sin disposición a esperar, sin creencia, sin superación de la idea y de lo dado en tanto colección de ideas.

Concebido de esta manera, el problema del conocimiento no reside ya en la impresión, en el espíritu, en la sensibilidad, en la percepción, sino en los efectos de la impresión o, lo que es lo mismo, en la *imaginación*. La imaginación –y no la sensación– es el mejor terre-

<sup>48</sup> Ibid., p. 91.

<sup>49</sup> Ibid., p. 92.

<sup>50</sup> Ibid., p. 135.

<sup>51</sup> Ibid., p. 27.

<sup>52</sup> Ibid., p. 115.

<sup>53</sup> Ibid., p. 135.

<sup>54</sup> Ibid., p. 12.

<sup>55</sup> G. Deleuze, "Hume" en ob. cit., (2005), p. 216.

<sup>56</sup> G. Deleuze, ob. cit., (1992), p. 19.

<sup>57</sup> G. Deleuze, "Prólogo a la edición americana de *Empirismo y subjetividad*", *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 329.

<sup>58</sup> G. Deleuze, ob. cit., (1992), p. 25.

<sup>59</sup> Ibid., p. 124.

no en el que puede plantearse el problema del conocimiento:<sup>60</sup> la cuestión crítica del conocimiento no reside en el error sino en el delirio<sup>61</sup> y su condición de resolución depende de la posibilidad de abordar –en términos prácticos– el tema del acuerdo entre el propio conocimiento y la Naturaleza y, por ello mismo, de la construcción de algo tal como una finalidad capaz de determinar un sentido para la convergencia entre el sujeto y lo dado.<sup>62</sup>

En la recusación humeana del sujeto meramente cognoscente, su concepción de lo científico viene a completar aquel desplazamiento desde el elemento de la certeza hacia la creencia iniciado por F. Bacon: la ciencia es pesquisa, no sabiduría; investigación antes que juicio; práctica y no mera teoría.<sup>63</sup> Correlativamente, entendida en tanto que conocimiento, la ciencia debe ser considerada como el efecto derivado de un hábito adquirido: el hábito de creer. Tampoco la ciencia es aquello que un sujeto hace sino aquello que se desarrolla cuando el espíritu resulta activado como un sujeto. Sólo la naturaleza es objeto de ciencia<sup>64</sup> pero sólo en la constitución de algo tal como un sujeto, en la atención a los efectos que la naturaleza suscita sobre el espíritu<sup>65</sup> puede la ciencia devenir una práctica efectiva: verdadero conocimiento de lo particular, de la excepción y de las circunstancias;<sup>66</sup> indagación orientada hacia la exploración de los efectos y no hacia el descubrimiento de las causas.<sup>67</sup>

Por lo demás, en materia de conocimiento y, por sobre todo, en materia de cognición científica, el sujeto nunca funciona como un principio de explicación. Si bien es cierto que el sujeto humeano es dado, eso no quiere decir que resulte dado en tanto que supuesto de la actividad de la ciencia. El sujeto es dado pero no como causa general de realización del saber sino en tanto que necesario correlato de una cierta actividad de investigación y exploración de efectos: no hay, no puede haber sujeto epistémico distinto de la actividad de la ciencia.<sup>68</sup> Así, si los principios de la experiencia nunca pueden ser considerados como principios de los objetos de la experiencia, el sujeto epistémico es empírico y no puede sino constituirse como el necesario correlato de cada investigación científica.<sup>69</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>61</sup> G. Deleuze, "Hume" en *ob. cit.*, (2005), p. 217.

<sup>62</sup> G. Deleuze, *ob. cit.*, (1992), p. 124.

<sup>63</sup> G. Deleuze, "Hume" en *ob. cit.*, (2005), p. 213.

<sup>64</sup> G. Deleuze, *ob. cit.*, (1992), p. 12.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 133.

Al respecto, esta y no otra es la cuestión en función de la cual el pensamiento humeano permite a G. Deleuze no hacer concesión alguna al contrasentido anidado en esa particular convicción que conduce a concebir el sujeto epistémico como una instancia naturalmente dada y supuesta por la ciencia: hacer ciencia es subjetivarse *en medio* de la experiencia, adecuar progresivamente el hábito de creer con la experiencia,<sup>70</sup> no avanzar sobre la experiencia a partir de un sujeto ya hecho en otra parte. La cuestión no es menor: la lucha contra la estupidez nunca está del todo lograda; la criticidad nunca es una propiedad adquirida, tampoco un emplazamiento a partir del cual los hombres podrían vincularse con la naturaleza y con la sociedad en la naturaleza. La razón, el carácter crítico, la inteligencia son *devenires*, no estados; son movimientos que se recorren, en primer lugar, porque se asume al delirio, la demencia y la indiferencia en tanto que disposiciones naturales de la naturaleza humana. En este sentido, que no haya sujeto dado de la ciencia, que el sujeto epistémico no pueda ser considerado sino en términos de artificio para la práctica, quiere decir que la actividad científica difícilmente podría contentarse con apelar a la naturaleza en el hombre y, correlativamente, que una parte no menor de su potencia parece depender de la capacidad de activar prácticamente aquella vergüenza que el hombre resulta capaz de experimentar ante su propia estupidez, ante su propia torpeza, ante esa natural banalidad, ese conformismo y esa complacencia que vienen a resultarle constitutivas.

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 74.