

EL EMPIRISMO DE DELEUZE DELEUZE 'S EMPIRICISM

Camilo Andrés Diagama-Briceño*

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Colombia

Fecha de recepción: 6 de enero de 2016

Fecha evaluación: 26 de febrero de 2016

Fecha de aceptación: 1 de junio de 2016

Resumen

Siguiendo el ensayo de Deleuze sobre la filosofía de Hume, el presente texto muestra cómo se plantea en esta última el problema de la constitución del sujeto en lo dado, abordando primero la cuestión del conocimiento, luego la cuestión de la moral y finalmente la cuestión estética como fondo de las dos precedentes, para enfatizar en el sentido práctico de la actividad filosófica. Según este análisis de *Empirismo y subjetividad*, los criterios principales de las tres cuestiones señaladas son respectivamente: 1) la probabilidad y el interés; 2) la institución como esencia de la sociedad; y 3) el gusto como fundamento de la actividad subjetiva. Además, el planteamiento de estas cuestiones muestra en qué medida Deleuze ha retomado algunos principios y presupuestos del pensamiento de Hume para aplicarlos en sus obras posteriores, tales como el principio de identidad entre la imagen y el ser (entre la apariencia y la esencia), el principio

*Profesional en Filosofía Universidad del Rosario. Magister en Filosofía Pontificia Universidad Javeriana. Candidato a doctor en Filosofía Universidad de Antioquia. Perteneciente al grupo de investigación Filosofía, Educación y Pedagogía. Docente Escuela de Filosofía y Humanidades Universidad Pedagógica de Colombia -sede Tunja-. Email: camilo.diagama@uptc.edu.co

de multiplicidad (lo múltiple como sustantivo del que es derivada la unidad) y el principio de diferencia (todo lo separable es distinguible y todo lo distinguible es diferente). En suma, este artículo enseña tanto el modo en que Deleuze lleva a cabo una pedagogía del concepto humeano de la subjetividad, cuanto la manera en que se apropia de sus componentes para realizar otros planteamientos originales.

Palabras clave: probabilidad, interés, institución, gusto.

Deleuze's empiricism (abstract)

Following Deleuze's essay on the philosophy of Hume, this paper shows how the problem of the constitution of the subject in the given arises, addressing in the first place the issue of knowledge, then the question of morality and finally the aesthetic issue, as the background of the two precedents, to emphasize the practical meaning of the philosophical activity. According to this analysis of Empiricism and subjectivity, the main criteria of the three issues identified are respectively: 1) the probability and the interest; 2) the institution as the essence of society; and 3) the taste as the foundation of the subjective activity. In addition, the approach of these issues shows how Deleuze has adopted some principles and statements of Hume's thought, to apply them in his later works: for instance, the principle of identity, between the image and the being (between appearance and essence); the principle of multiplicity (the multiple as a noun from the unit derives), and the principle of difference (everything separable is distinguishable and everything distinguishable is different). This article shows both the way in which Deleuze carries out a pedagogy of Hume's concept of subjectivity, as the way in which appropriates its components to perform other original approaches.

Keywords: probability, interest, institution, taste.

Introducción

Según Deleuze, la esencia del empirismo reside en el problema de la constitución del sujeto en lo dado. El filósofo sostiene que en la tradición del empirismo clásico, ha sido Hume quien ha planteado mejor este problema, legando su inspiración al pensamiento de algunos otros filósofos que le sucedieron, como los de W. James, A. Whitehead, H. Bergson y al suyo propio. De entrada, el enunciado del problema implica que el sujeto no es algo dado, ni tampoco el principio o la causa de que lo dado adquiriera un orden, sino que se trata del efecto de principios que afectan lo dado, o más bien, del proceso a través del cual lo dado asume progresivamente la estructura de una afectividad, capaz tanto de prever las circunstancias futuras, como de inventar los medios más eficaces para satisfacer sus propias tendencias.

Así pues, ¿qué es lo dado en Hume, aquello con lo que comienza la experiencia? Lo dado es el conjunto de las impresiones y las ideas tal como se presentan en el espíritu, una colección de datos evanescentes, sin constancia ni uniformidad. En principio, el espíritu no es un sujeto, sino el fondo indiferente donde aparecen azarosamente las impresiones e ideas sensibles, para después desaparecer por la aparición de otras. En una palabra, en su origen el espíritu es *caos*, movimiento aleatorio de datos que se presentan y desvanecen al infinito. La función de la filosofía consiste justamente en crear los conceptos que dan un orden a dicho movimiento sin perder su infinitud.

El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra se haya desvanecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo... El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como psíquica). (Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?* 46)

Y en efecto, Deleuze presenta al caos como el primer momento del espíritu, su origen, en la filosofía de Hume. De aquí que, para este último, el espíritu no sea en su esencia razón sino imaginación. Se trata del conjunto de todas las imágenes y los intervalos que pueblan azarosamente el campo psíquico (y también físico) del hombre. En su origen, el espíritu es una imaginación caótica, una colección

desordenada de imágenes. Consecuentemente, en *Empirismo y subjetividad* Deleuze formula el problema de Hume en los siguientes términos: «¿Cómo el espíritu deviene sujeto? ¿Cómo la imaginación deviene facultad?» (13). Dicho con mayor detalle, ¿cómo una colección de impresiones e ideas dispersas se convierte en un sistema, es decir, en una naturaleza humana? En este sentido, el pensamiento de Hume es un análisis del movimiento en virtud del cual el espíritu deviene una naturaleza humana. Este análisis explica cuáles son los límites del conocimiento legítimo, tanto como las limitaciones de la acción moral: se trata de una crítica del saber y el poder humanos.

Sin embargo, para que exista conocimiento y, por lo tanto, ciencia (del hombre y de la naturaleza), es necesario que lo dado en el espíritu adquiera una constancia y una uniformidad que al comienzo no tiene; es necesario que la imaginación sea afectada por los principios del entendimiento, los cuales le otorgan a esta una regularidad, garantizando la transición fácil y ordenada de una idea a otra. Asimismo, para que exista un comportamiento moral y, por lo tanto, un mundo social, es necesario que el espíritu se fije en un contenido objetivo que le proporcione fines a su actividad y lo compela a buscar los medios para alcanzarlos; es necesario que la imaginación sea afectada por los principios de la pasión, de tal manera que la lleven a reflejar sus tendencias en circunstancias determinadas y a erigir valores compartidos por los miembros de la sociedad. Los principios del entendimiento y los de la pasión remiten a dimensiones distintas de la subjetividad, pero forman parte de un mismo proceso que tiene como base la positividad de las afecciones antes que la posibilidad de los razonamientos. De aquí que, a la luz del análisis de Deleuze, el concepto de gusto, entendido como criterio de creencia y de justicia, ocupe un lugar tan importante en el pensamiento de Hume. A continuación llevaremos a cabo un análisis del proceso de subjetivación propuesto por la lectura deleuziana del filósofo escocés.

1. Probabilidad e interés

Examinemos la cuestión del conocimiento. Desde Descartes o, aún más, desde Francis Bacon, el conocimiento legítimo se define por dos aspectos: de un lado, por la comparación de los objetos observados en la experiencia pasada y presente; y de otro lado, por la anticipación de los objetos juzgados como posibles contenidos de la experiencia futura. Discernimiento y juicio. La ciencia moderna se caracteriza por este espíritu de observación minuciosa y de previsión acertada. Poco importa que se establezca una distinción entre el conocimiento

de las ideas puras y el de los objetos empíricos, argumentando que el primero es *a priori* y el segundo *a posteriori*, pues en los dos casos se va de la observación a la previsión, en el primero por deducción y en el segundo por inferencia.² Lo importante es que la previsión siempre supera, añade algo que no se muestra a la observación: en el orden del conocimiento, el juicio siempre supera al discernimiento. Por consiguiente, Hume tiene razón al considerar que el hecho cognoscitivo, la práctica del conocimiento, se caracteriza por la trascendencia o la superación. Como dice Deleuze, cuando conozco «afirmo más de lo que sé, y mi juicio supera la idea... Digo: César está muerto, mañana amanecerá... y creo, establezco relaciones: es un hecho, una práctica» (*Empirismo y subjetividad*, 19).

Ahora bien, es evidente que si el origen del espíritu es el caos en el que está sumergido el pensamiento, entonces es imposible que en este primer momento se forme un conocimiento. No hay nada en lo dado, en el conjunto de datos sensibles (impresiones e ideas de sensación) que supere al espíritu. Para formar un conocimiento es necesario que, en primer lugar, la imaginación sea afectada por los principios de asociación propios del entendimiento: semejanza, contigüidad y causalidad. Estos principios no son cualidades de las ideas, sino las funciones por las cuales éstas se ligan en la imaginación, fijándola y cualificándola, haciendo de ella una naturaleza humana. Por el principio de semejanza, una idea particular asume el rol de representar un conjunto de ideas similares, formando en la imaginación una idea general; por el de contigüidad, un conjunto de ideas simples se unen en una idea compleja dando forma a las ideas de sustancia y de modo; y por el principio de causalidad, una idea introduce en el espíritu otra idea, formando la idea de una relación necesaria. «El efecto de la asociación es, en los tres casos, el fácil paso del espíritu de una idea a otra» (Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, 16). Los principios de asociación superan al espíritu en su primer momento, aquel en el que la imaginación es tan solo una colección de impresiones e ideas sensibles, convirtiéndola en una naturaleza humana que experimenta *tendencias*, es decir, inclinaciones constantes y uniformes.

² Aquí no abordaremos el problema de distinguir entre el conocimiento que relaciona solamente ideas, que concierne a las ciencias matemáticas y cuyo criterio es la certidumbre, y el conocimiento que relaciona ideas con objetos de la experiencia, que concierne a las ciencias de la naturaleza y cuyo criterio es la probabilidad. Solamente consideraremos este último, puesto que constituye el campo de problematización a partir del cual se han desarrollado las ciencias modernas.

Por tanto, el pensamiento de Hume presenta una dualidad entre dos momentos o estados del espíritu. El primero es el momento del atomismo, el estado originario en que el espíritu es una colección de datos dispersos, de percepciones distintas, cada una de las cuales tiene una existencia por completo independiente de las demás. Y en este estado, ningún conocimiento es posible, mucho menos una ciencia. Desde esta perspectiva, no tiene sentido hacer una psicología pura o una lógica pura del espíritu, a la manera de Hegel o de las investigaciones fenomenológicas, como si las ideas, por el solo movimiento del espíritu, se engendraran unas a otras en la unidad superior de una conciencia trascendental capaz de comprender la razón de lo dado en su totalidad. El empirismo de Hume sostiene, en cambio, que los datos sensibles son superados por los efectos de los principios de asociación, los cuales afectan al espíritu y hacen de él un sujeto, una naturaleza humana. El segundo momento es precisamente el momento de la asociación, de la trascendencia de lo dado, al cual pertenecen las impresiones y las ideas de reflexión. La dualidad empirista se encuentra, por tanto, entre las impresiones e ideas de sensación, que remiten al momento del atomismo, y las impresiones e ideas de reflexión, que remiten al momento de la asociación.

Las impresiones de sensación solo son el origen del espíritu: las impresiones de reflexión son su calificación, el efecto de los principios en el espíritu. El punto de vista del origen, según el cual toda idea deriva de una impresión preexistente y la representa, no tiene, por cierto, la importancia que se le ha querido encontrar; sólo da al espíritu un origen simple y evita que las ideas tengan que representar *cosas*, cosas con las que se comprendería mal la semejanza de las ideas. La verdadera importancia reside del lado de las impresiones de reflexión, porque éstas califican al espíritu como sujeto. (Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, 23)

Afectando al espíritu, los principios de asociación forman las reglas generales por las cuales éste, al convertirse en sujeto, da razón de sus creencias o de sus juicios, es decir, manifiesta sus esfuerzos por conocer. Lo cual implica, en primer lugar, que la razón teórica es el efecto general de la asociación, no su causa; impresión de reflexión, se trata de la afección del espíritu que le otorga a este una generalidad necesaria. Y ello implica a su vez que el conocimiento se define como el vínculo entre la conjunción constante de las percepciones en la imaginación y la espera de nuevas conjunciones de la misma índole en el futuro, entre la experiencia y el hábito. Este vínculo recibe el nombre de *probabilidad*, la cual constituye la esencia de la razón experimental.

No obstante, aun cuando los principios del entendimiento transforman en naturaleza humana a la imaginación, ésta sigue siendo para sí misma una fantasía, en tanto que efectúa por su cuenta asociaciones ilegítimas, extendiendo el alcance de los principios más allá de los casos observables en la experiencia. Por el efecto incontrolado de los principios de asociación, la imaginación no solamente compone seres fantásticos como unicornios y quimeras, sino que también propone generalidades infundadas que se expresan en opiniones groseras: «todos los colombianos son violentos por naturaleza». Lo cierto es que existen creencias ilegítimas, probabilidades no filosóficas, provocadas por hábitos que desbordan la conjunción constante de las percepciones, sustituyéndola, ora por una repetición simulada por el lenguaje (lo que se dice irreflexivamente por costumbre), ora por ocurrencias de la fantasía que confunden el objeto de la creencia con sus circunstancias (lo que se juzga que sucederá por poderes ocultos o causas misteriosas). Los discursos y los rituales religiosos promueven la formación de las creencias ilegítimas en los dos casos, tanto por las simulaciones del lenguaje (los testimonios de los profetas), cuanto por las confusiones de la fantasía (los milagros y todas las supuestas manifestaciones de una voluntad divina).

Por el efecto de los principios de semejanza y contigüidad, el espíritu adquiere una constancia; y por el efecto del principio de causalidad, el espíritu se habitúa a establecer consideraciones generales, es decir, forma creencias o probabilidades. Los tres principios afectan al espíritu constituyendo las reglas por las cuales la naturaleza humana supera lo dado, vale decir, extiende sus tendencias más allá del conjunto de las impresiones e ideas sensibles. En este sentido, en el orden del conocimiento el sujeto es la regla general o la impresión de reflexión por la cual la tendencia determinada *entre* las ideas sensibles se extiende más allá de las mismas; el sujeto de la creencia tiene, por tanto, el carácter de una regla extensiva. Pero hemos visto que la extensión alcanzada por la regla da lugar a menudo a creencias ilegítimas; hemos visto que la regla general del hábito invoca con frecuencia causalidades fantasiosas o ficticias, no sujetas a la conjunción constante de las percepciones en la observación del mundo físico. Por esta razón, la tarea crítica de la filosofía, en lo que concierne a la formación de las creencias legítimas y los juicios acertados, consiste en efectuar una corrección de la extensión de los principios de asociación, mediante la confrontación del sujeto de la creencia y el juicio con los casos observados como objeto de percepciones pasadas y presentes, o sea mediante la

confrontación del hábito con la experiencia, entendida ésta como un principio de la naturaleza humana distinto de los principios de asociación.

Sigue en pie el hecho de que la experiencia y el hábito son dos principios diferentes, [el primero] como la presentación de los casos de conjunción constante para la observación del espíritu y [el segundo] como la unión de esos mismos casos en el espíritu que los observa. (Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, 69)

La experiencia es la dimensión retrospectiva que da una estructura objetiva al presente a partir de la observación de los casos en el pasado; el hábito es la visión prospectiva que sintetiza esos casos, generalizándolos, en función de observaciones posibles en el futuro. La confrontación del hábito con la experiencia procede por un *cálculo de probabilidades* que constituye la fuente del conocimiento legítimo, de las creencias justificadas y los juicios precisos: en una palabra, de las *probabilidades científicas*. Esta confrontación, este cálculo, es la práctica misma de la teoría, entendida como sistema del entendimiento.

Hemos mostrado que, de acuerdo con la lectura deleuziana de la obra de Hume, el criterio fundamental del conocimiento de los objetos de la naturaleza es la probabilidad, la cual puede ser ilegítimamente fundada, como se manifiesta en la creencia religiosa, o legítimamente concebida en el sistema del entendimiento. Sin embargo, aunque muestra en qué consiste la positividad del entendimiento como práctica de la teoría, como razón experimental, tal planteamiento del problema del conocimiento tiene dos consecuencias negativas que esta razón no puede explicar. La primera es que el entendimiento procede únicamente en extensión, forma la idea de un objeto, determinando ciertas partes de la naturaleza y aplicando a estas los principios de asociación; pero la naturaleza no impresiona al espíritu como un todo ordenado. «No hay todo de la Naturaleza, no cabe descubrirlo ni inventarlo. La totalidad [de lo sensible] no es más que una colección» (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 28); por consiguiente, la naturaleza no puede ser determinada como objeto de conocimiento, ella es solamente la colección de datos sensibles a partir de la cual son determinados los objetos como resultado de *observaciones y asociaciones siempre parciales*. En síntesis, el sistema del entendimiento no asegura el conocimiento de la naturaleza como un todo ordenado, si bien la generalidad efectuada por los principios de asociación *presupone* un acuerdo final entre estos y los poderes desconocidos de los cuales provienen las impresiones sensibles.

La segunda consecuencia negativa, más importante para el planteamiento de la cuestión de la subjetividad empírica, atañe al fundamento de la asociación. El sistema del entendimiento, la práctica de la razón teórica determina la asociación entre las ideas de sensación, pero es insuficiente para explicar el sentido de esta práctica, es decir, *su fin o su interés*, en el cual reside el fundamento de la superación. El entendimiento explica en la práctica el hecho de la superación de lo dado en la constitución del sujeto de conocimiento, pero por sí solo es incapaz de explicar por qué y para qué este sujeto supera lo dado, cuál es el interés al que obedece la asociación de ideas en cada caso. La razón de ello es simple: *el interés no es una relación de ideas sensibles, sino el carácter objetivo de una pasión que da sentido a la trascendencia de esta relación*. De aquí una subordinación del sistema del entendimiento a los principios de la moral, puesto que las asociaciones solo son establecidas *para* la satisfacción de las pasiones.

1. Esencia de la sociedad: la institución

Deleuze dice: «el verdadero sentido del entendimiento consiste justamente... en hacer sociable una pasión y social un interés. El entendimiento refleja el interés.» (*Empirismo y subjetividad* 12). Lo cual significa que el entendimiento da una forma objetiva a la pasión, garantizando la posibilidad de comunicarla entre individuos próximos. Sin embargo, no hay que creer que el entendimiento determina el interés, sino más bien lo contrario: si el interés se refleja en la asociación es precisamente porque constituye su fin o su sentido, el principio de la pasión que determina su contenido.

Referido a la satisfacción de la tendencia individual, el interés particular recibe el nombre de «utilidad»: una asociación de ideas trasciende lo dado porque resulta útil para el sujeto que la establece, porque refleja, en su forma, la tendencia de éste a procurarse un bien, un placer, y a alejarse de un mal, de un dolor. Pero en la medida en que la reflexión del interés particular remite no solamente a la asociación de las ideas, sino también y ante todo a la comunicación entre sujetos distintos, en función de las circunstancias de cada uno, ese interés recibe el nombre de «simpatía». Por simpatía, un sujeto considera lo que es útil no solamente para sí mismo sino también para los demás. En este sentido, la simpatía es el primer principio de la pasión y, como tal, la condición natural de la moralidad.

La simpatía es el principio por el cual el interés particular se refleja en el entendimiento, extendiéndose a «la consideración de un carácter *en general*» (Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, 31). Pero esta consideración solo se efectúa de una manera viva, sentida, a la luz de una circunstancia presente que limita su extensión.

Esta circunstancia será, en función de la fantasía, el grado, la enormidad de la desventura, y en función de la naturaleza humana será la contigüidad, la semejanza o la causalidad. Aquellos a quienes amamos son, según las circunstancias, nuestros prójimos, nuestros semejantes o nuestros parientes. En una palabra, nuestra generosidad es limitada por naturaleza; lo que nos es natural es una generosidad limitada. (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 32)

Hay una paradoja de la simpatía según la cual ésta abre el interés particular a un dominio moral, pero a la vez se encuentra limitada por las circunstancias del sujeto que la experimenta, de manera que resulta insuficiente para extender este dominio al todo de la sociedad. Lo cual implica que las tendencias constitutivas de la naturaleza humana no son inmediatamente morales, sino que la moral tiene en el principio de simpatía su condición natural y necesaria de existencia, pero no suficiente. En efecto, en la medida en que generaliza el interés natural, la simpatía permite la identificación de intereses particulares distintos, pero en la medida en que está limitada por las circunstancias, provoca conflictos entre los hombres. Ningún ser humano simpatiza por naturaleza de la misma manera y en igual grado con todos los miembros de la especie humana.

Ahora bien, de acuerdo con Deleuze-Hume, la ventaja de concebir la simpatía como condición natural de la moralidad consiste, por principio, en recusar la idea de que el hombre es un ser egoísta por naturaleza. Al sostener que el hombre es mucho menos egoísta que simpatizante, el empirismo afirma que él actúa para la satisfacción colectiva de los suyos, antes que para la consecución exclusiva de su propio bien. Ciertamente que la simpatía es tan polémica como el egoísmo, pues ambos explican la imposibilidad de conciliar los intereses de los hombres en su estado de naturaleza. Sin embargo, la diferencia entre los dos principios radica en la concepción de la sociedad que cada uno implica: desde el punto de vista del egoísmo, el sentido de la sociedad consistiría en limitar los intereses particulares, en restringir las tendencias naturales individuales de tal manera que no se perturben las unas a las otras (contractualismo); desde el

punto de vista de la simpatía, en cambio, la función de la sociedad consiste más bien en integrar esos intereses en un todo artificial que permita su satisfacción colectiva (utilitarismo). A la imagen negativa de la sociedad, concebida por el contractualismo como un conjunto de limitaciones de los egoísmos, el utilitarismo de Hume opone una imagen positiva, concebida como el conjunto de medios artificiales por los cuales las simpatías se integran.

El problema moral que Hume plantea ya no es el de la asociación natural en la formación de las creencias legítimas, sino el de la integración artificial de los intereses en un esquema de justicia. Lo que se encuentra en el estado de naturaleza son familias, cada una de las cuales es un conjunto de individuos vinculados por el instinto sexual y las simpatías del parentesco. Pero los intereses naturales de una familia excluyen los de las otras, de modo que su encuentro desencadena la violencia. Para que las familias puedan reunirse sin destruirse unas a otras, es necesario inventar una regla general, un esquema que incluya sus simpatías diversas, extendiéndolas artificialmente y resolviendo su mutua exclusión. La justicia es precisamente este esquema por el que concurren sin contradicción las distintas tendencias de las familias; se trata de la regla en virtud de la cual se organiza un todo invariable que garantiza la satisfacción oblicua de esas tendencias. Tiene, pues, un sentido correctivo y extensivo a la vez: corrige el sentimiento natural proporcionándole una extensión moral.

La invención de la justicia presenta dos aspectos inseparables. Su forma es la conversación, que sustituye a la violencia, estableciendo un sistema de las buenas costumbres; y su contenido es el régimen de propiedad, que asegura la estabilidad de las posesiones. Así dispuesta, la justicia proporciona a los miembros de la sociedad un sistema de medios a través del cual ellos pueden satisfacer indirectamente sus intereses. Que este sistema sea inventado significa que es convencional, no determinado por el instinto o la tendencia natural inmediata. La conversación es la actividad correspondiente al uso de las convenciones mediante las cuales los hombres establecen una comunidad de creencias e intereses, con la condición de que cada uno supere la parcialidad de sus inclinaciones. Y la propiedad es la convención mediante la cual cada hombre respeta la posesión del otro, con la condición de que este respete la suya. Conversación y propiedad suponen un punto de vista común y estable, un interés general a partir del cual se estima la utilidad de las acciones y de los caracteres, independientemente de las circunstancias que tornan variables a las simpatías. El interés general es el criterio convencional del deber y, como tal, la

razón práctica que establece la realidad del mundo moral. «La Razón se presenta aquí como la conversación de los propietarios» (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 37).

Pero el hecho de que la razón práctica produzca la obligación moral o el sentido del deber no implica que deje de ser una afección del espíritu, precisamente la afección en virtud de la cual la pasión se vuelve social. El interés general es ante todo un sentimiento y, por ello, no pierde en lo absoluto su vínculo con el interés particular; el interés general es justamente la reflexión del interés particular en la imaginación, una suerte de torsión de la pasión en virtud de la cual ésta supera sus límites naturales. Concebida de esta forma, la razón práctica es tan solo una afección calmada fundada en la reflexión.

Así pues, Hume plantea el problema moral concibiendo una relación compleja entre la tendencia y el artificio, entre la naturaleza y la cultura. La identificación de los intereses particulares en el interés general, en el esquema de la justicia, no se puede realizar en un mundo moral por medios naturales, pero la propia naturaleza humana exige que esa identificación se realice por medios artificiales o culturales: las simpatías se extienden por el artificio o se destruyen por la contradicción; y las pasiones se satisfacen oblicuamente o se niegan por la violencia. Lo cual implica que si bien los medios para la satisfacción de las tendencias son artificiales, los fines de estas últimas siguen siendo naturales. «La tendencia nunca se abstrae de los medios que se organizan para satisfacerla» (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 41). Hay por tanto un tercer momento del espíritu, el del artificio, que señala el movimiento por el cual la imaginación, convertida en naturaleza humana, inventa los medios adecuados a la satisfacción de sus pasiones.

Un conjunto de medios que algunos hombres inventan para la satisfacción colectiva de ciertas tendencias suyas es lo que se llama una *institución*. La institución es el artificio mediante el cual se integran las tendencias en circunstancias anticipadas que regulan su satisfacción. Se trata de un modelo positivo de acciones que constituye la esencia de la sociedad. En este sentido, la institución no se confunde con la ley, puesto que ésta es, al contrario de aquella, una forma de limitar acciones. «Socialmente, la ley no es, pues, primera, supone una institución a la que limita» (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 42).

Sin embargo, aunque la institución sea establecida para la satisfacción de la tendencia, ella no se explica por la tendencia misma. La forma y el régimen de cada institución son determinados, no por la tendencia que satisfacen, sino por la consideración de las circunstancias más convenientes para satisfacer esta última. Si hay instituciones diferentes para la satisfacción de una misma tendencia (técnicas de producción del alimento, métodos culinarios y rituales de alimentación, por ejemplo), es porque tal consideración de las circunstancias varía de una sociedad a otra.

Nos basta, de cualquier modo, presentir esto: lo que explica a la institución no es la tendencia, sino *la reflexión de la tendencia en la imaginación...* La imaginación se revela como una verdadera producción de *modelos* extremadamente diversos: las instituciones son determinadas por las figuras que trazan las tendencias, según las circunstancias, cuando recaen en la imaginación, en una imaginación sometida a los principios de asociación. (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 45)

Lo que determina a la institución es justamente la imaginación que, regulada por los principios de asociación, refleja el vínculo de la tendencia con las circunstancias *posibles* de su satisfacción. Esto explica por qué el esquema de la justicia, entendido como el todo de la sociedad, nunca se refiere a individuos concretos, sino a cualquiera de los sujetos que se encuentre en las circunstancias anticipadas por dicho esquema.

Deleuze-Hume distingue tres dimensiones simultáneas de la institución, a saber, su establecimiento, su determinación y su modificación o corrección. La institución se establece por el interés o por la utilidad; se determina por la imaginación que refleja el interés en relación con las circunstancias en que puede ser satisfecho; y se corrige cuando se presenta una falta de adecuación entre el sujeto real del interés y la situación reflejada en la imaginación. En el caso de la institución de justicia, el interés por el cual se establece es la estabilidad de la posesión o la propiedad, que se determina en los derechos de posesión inmediata, ocupación, prescripción y sucesión, y que se corrige mediante los actos de promesa y transferencia.

Dado que el fundamento de la institución de justicia es un interés general mucho menos vivo que el interés particular, ella precisa de la institución del gobierno, la cual le proporciona un apoyo. Los gobernantes avivan el interés general, la

estabilidad de la posesión, asumiendo la justicia «como el bien de sus vidas» (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 48). Hacen del interés general su interés más próximo, mediante la invención de condiciones objetivas bajo las cuales los gobernados se ven impelidos a creer en dicho interés, tanto como éstos sienten sus propios intereses particulares. «Según Hume, el Estado no tiene que representar el interés general, sino que hacer del interés general un objeto de creencia, al darle, aunque más no sea mediante el aparato de sus sanciones, esa vivacidad que naturalmente tiene para nosotros sólo el interés particular». (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 48). La institución del gobierno se establece, pues, por las condiciones que aseguran la lealtad de los gobernados, y se determina por la larga posesión, la accesión, la conquista y la sucesión de la soberanía. Y si los gobernantes llegaran a abandonar su interés inmediato en la observancia de la justicia, convirtiendo la ley en el medio de satisfacción de sus propias pasiones en detrimento del interés general, entonces la resistencia al régimen corregiría legítimamente la institución del gobierno.

Pero, según Hume, la sociedad enfrenta un último problema, el de la escasez de los bienes, problema agravado por el hecho de que la formación de las grandes propiedades engendra la desigualdad entre los hombres. Por consiguiente, es necesaria la institución del comercio, la cual brinda un complemento de la justicia y del gobierno, en la medida en que incrementa la actividad productiva de todos los asociados, impidiendo la violación a la propiedad y la insubordinación al Estado. Para Hume, la institución del comercio se establece por el interés de la prosperidad, la cual se determina por la circulación monetaria y la formación de un capital de trabajo, y se corrige por los mecanismos de compensación que el Estado efectúa entre los distintos sectores productivos de la sociedad civil.

Justicia, gobierno y comercio son las reglas generales que instituyen el mundo de la cultura o de la moralidad, un mundo social que, como se puede notar en la exposición de tales reglas, es inventado mediante actos esencialmente políticos. Pues, como dice Deleuze siguiendo a Hume, la «verdadera moral no se dirige a los niños en el seno de la familia, sino a los adultos en el seno del Estado. No consiste en cambiar la naturaleza humana, sino en inventar condiciones objetivas artificiales tales, que los malos aspectos de esta naturaleza no puedan triunfar» (*Empirismo y subjetividad* 47).

2. El gusto como criterio fundamental

Hemos visto, con Deleuze, en qué consisten el sistema del entendimiento y el sistema de la moralidad en la filosofía de Hume, cómo el primero plantea el problema del conocimiento, cómo el segundo plantea el problema de la cultura o de la sociedad, así como también la manera en que el primero está subordinado al segundo. En ambos, los análisis de Deleuze-Hume muestran que el espíritu se convierte en una naturaleza humana en virtud de principios que lo afectan y hacen de él el sujeto de reglas generales.

De un lado, por los principios del entendimiento, el espíritu se supera a sí mismo, supera la dispersión de lo dado como sujeto de creencia, adquiriendo una constancia y una uniformidad que lo conducen a prever la unión probable de percepciones futuras según la conjunción de las percepciones dadas en el pasado y el presente. Y el análisis de esta cuestión denuncia las aplicaciones ilusorias, fantosmas, de la asociación de ideas, para mostrar en qué consiste su aplicación acertada en el conocimiento de los objetos como cálculo de probabilidades.

De otro lado, por los principios de la pasión y la moral, la naturaleza humana corrige la parcialidad que la caracteriza, hace sociable sus pasiones como sujeto de invención, instituyendo los medios artificiales que las extienden más allá de sus límites naturales y las satisfacen oblicuamente. Y el análisis de la cuestión moral rechaza las teorías que conciben los derechos naturales y el contrato como esencia de la sociedad, denunciando que estas proyectan una imagen de la misma según un principio negativo, puramente limitativo (la ley), para proponer en cambio una teoría del artificio o de la convención según la cual la esencia de la sociedad es la institución, es decir, un modelo de integración de intereses y acciones diversos.

Sometidos a la crítica empirista, el sistema del entendimiento enseña en qué consiste la práctica legítima de la teoría, mientras que el sistema de la moralidad muestra en qué consiste la teoría legítima de la práctica. Y dada la subordinación del primero al segundo, el sentido de ambas cuestiones es, ante todo, práctico; el espíritu se constituye en sujeto según reglas generales, cree en la existencia de los objetos e inventa un mundo de la cultura, en la práctica y para la práctica. Ahora bien, todo lo expuesto hasta aquí muestra que el horizonte de la práctica es la imaginación, de suerte que el problema esencial del empirismo se formula así: ¿en qué consiste el proceso por el cual la imaginación se halla facultada para formar las reglas generales que orientan su actividad? La regla general se

concibe en principio como la unidad de la reflexión y la extensión en la imaginación. Pero es preciso distinguir dos tipos de reglas, unas determinantes, más extensivas que reflexivas, por las cuales la imaginación generaliza el alcance de las ideas de reflexión más allá de las circunstancias en las que estas surgieron; otras correctivas, más reflexivas que extensivas, que adaptan la aplicación de las primeras a situaciones excepcionales, particulares, convirtiéndolas en objetos de una casuística de la imaginación.

De todas maneras, sea determinante o correctiva, la regla es el reflejo o la reflexión de la pasión en la imaginación. Lo cual implica que la pasión no afecta al espíritu, sin que el espíritu refleje o reflexione a la vez esta pasión que lo ha cualificado. En virtud de esta segunda determinación, el espíritu reproduce la pasión más allá de las condiciones actuales en que ésta se produce; le proporciona «todo un dominio artificial, mundo de la cultura, donde [la pasión] puede proyectarse en imagen y desplegarse sin límites. El interés reflexionado supera su parcialidad» (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 54). El reflejo de la pasión en la imaginación le confiere a la primera una imagen, al mismo tiempo que le otorga a la segunda una pasión propia. La regla general es precisamente la pasión *de* la imaginación.

De aquí la formación de tres tipos de regla, previas a la formación de las reglas del entendimiento y de la moralidad. Se trata de los criterios a partir de los cuales estas últimas serán constituidas. El primero de estos criterios es *la regla de gusto*, por la cual el sentimiento supera su inestabilidad para convertirse en juicio estético. A diferencia del juicio teórico, el juicio estético no exige que la pasión reflejada o reflexionada se adapte a los objetos reales, le basta imaginarla en cualquier circunstancia *posible*.

Conque, el gusto es sentimiento de la imaginación, no del corazón. Es una regla. Lo que da fundamento a una regla es la distinción del poder y de su ejercicio, que únicamente la imaginación puede hacer, ya que es ella quien refleja la pasión y su objeto, separándolos de su actualidad y retomándolos con arreglo al modo de lo posible. La estética es la ciencia que considera las cosas y los seres bajo esa categoría del poder o de la posibilidad. (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 55)

Las obras de arte tienen el poder de provocar efectos tan singularmente sorprendentes, como el de generar los goces más intensos incluso cuando evocan

las pasiones más desalentadoras, justamente porque difieren en su naturaleza de los objetos del mundo físico real. Al suscitar la reflexión de las pasiones en la imaginación, la obra de arte no solamente les proporciona una imagen posible, sino que también apasiona a la imaginación, mutando las cualidades de esas pasiones. «Así como el interés reflexionado supera su parcialidad, la pasión reflejada cambia de cualidad... El objeto de arte tiene, pues, un modo de existencia que le es propio, que no es el del objeto real ni el del objeto de la pasión actual» (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 56).

El segundo criterio de formación de las reglas generales es la *regla de libertad*, por la cual la voluntad, al reflejarse en el espíritu, produce una imagen de sí misma que se mueve en todos los sentidos. Por último, el tercer criterio es la *regla de interés y deber*; mediante la cual la pasión de la imaginación tiene por sí misma el poder de producir las condiciones de su objeto en cualquier circunstancia posible. En síntesis, las reglas de gusto, de libertad y de interés y deber son las reglas determinantes, más extensivas que reflexivas, que hacen posible el mundo artificial de la cultura. Otorgan a la imaginación una extensión fantásica que condiciona la aplicación ulterior del cálculo de probabilidades en el sistema del entendimiento, tanto como la invención ulterior de las instituciones en el sistema de la moralidad; es decir, hacen de la fantasía el horizonte a partir del cual se efectúan las reglas correctivas, más reflexivas que extensivas.

Pero se puede observar que, de los tres tipos de reglas determinantes, la regla de gusto es la más importante, puesto que es ella la que asegura la existencia de lo posible, independientemente de la realidad del mundo físico y del mundo moral; es ella la que permite formar una imagen de la voluntad liberada de las circunstancias objetivas de esta última; es ella, finalmente, la que le concede a la pasión de la imaginación el poder de determinar las condiciones de su objeto sea cual sea la circunstancia en que éste se presente.

En la filosofía de Kant, el Juicio estético constituye el fundamento o la condición de posibilidad de la razón especulativa y de la razón práctica, en tanto que manifiesta el ejercicio de las facultades del espíritu en un estadio anterior a la determinación del interés especulativo y a la determinación del interés práctico. De modo análogo, en la filosofía de Hume la regla de gusto constituye la condición previa a la formación de las reglas generales de la moral y del conocimiento, en tanto que manifiesta el primer momento en que la imaginación

separa el poder de su ejercicio, en que el espíritu deviene en sí mismo una naturaleza humana, permaneciendo para sí como una fantasía.

En efecto, el gusto está en la base del conocimiento y de la moral, gracias a él la asociación supera lo dado, preparando la creencia, y la simpatía se extiende más allá de sus límites naturales, preparando la invención de la sociedad. Ciertamente es que en el pensamiento de Hume todo es cuestión de gusto, la formación progresiva del sujeto no es otra que el proceso de su refinamiento. Si el sentido de la subjetividad reside en la práctica, entonces es lícito afirmar que la práctica es el arte, arte del entendimiento o de la asociación en la socialización de las pasiones, tanto como arte del sentimiento o de la moral en la invención de los medios sociales más apropiados para la satisfacerlas.

En una palabra, al creer e inventar hacemos de lo dado mismo una *Naturaleza*. Ahí encuentra la filosofía de Hume su punto último, esa Naturaleza es conforme al Ser, y la naturaleza humana es conforme a la Naturaleza. ¿Pero en qué sentido? En lo dado establecemos relaciones y formamos totalidades; éstas no dependen de lo dado, sino de principios que conocemos: son puramente funcionales. Y estas funciones concuerdan con los poderes ocultos de los que depende lo dado y a los que no conocemos... Este acuerdo no puede ser sino pensado, y sin duda es el pensamiento más pobre y vacío. La filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene sus principios, y al Ser nunca se lo puede captar sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos. (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 148)

Conclusión: más allá de la naturaleza humana

Deleuze publicaba *Empirismo y subjetividad* en 1953, en una época en que, en la Europa continental, la mayor parte del quehacer filosófico se desarrollaba en torno a los planteamientos de la fenomenología de Husserl, Heidegger y Sartre, por un lado, y por el otro en torno a las filosofías de la historia inspiradas en el pensamiento de Hegel. Particularmente en Francia, el estudio de la obra de Hegel estaba en auge desde la década de 1930, cuando A. Kojève dio sus cursos sobre la *Fenomenología del espíritu* en la École Pratique des Hautes Études à Paris; y más aún desde mediados de los años 1940, con la publicación del célebre libro de J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu del Hegel*. A este último pensador está dedicado *Empirismo y*

subjetividad, en «homenaje sincero y respetuoso». No cabe dudar de la gratitud de Deleuze para con quien fue su profesor, pero lo cierto es que el ensayo sobre Hume es una declaración de guerra contra todo el pensamiento de estirpe hegeliana o fenomenológica, justamente porque estas filosofías son teorías del Ser.

Deleuze nos dice que la filosofía ha de constituirse, no como teoría del Ser, sino como teoría del Hacer. No la teoría del Ser que, al trascender la multiplicidad sensible y material de lo dado, constituye de antemano, en su Unidad e Identidad, la condición bajo la cual esta multiplicidad existe y adquiere sentido para nosotros que la pensamos; sino la teoría del Hacer que, inmanente a la diversidad de lo dado, explica los principios por los que se establece una Relación entre múltiples elementos materiales existentes, suponiendo que estos elementos no son lo que hacemos de ellos, sino por el contrario, los seres dados a partir de los cuales nos constituimos. La teoría de lo que hacemos explica cómo a partir de lo diverso nos convertimos en lo que somos e inventamos nuestro mundo. La crítica empírica de lo que hacemos se opone a la crítica trascendental de lo que somos.

Efectuamos una crítica trascendental cuando, situándonos en un plano metódicamente reducido – que nos da entonces una certidumbre esencial, una certidumbre de esencia-, preguntamos «¿cómo puede existir lo dado? ¿Cómo algo puede darse a un sujeto? ¿Cómo el sujeto puede darse algo? En este punto la exigencia crítica es la de una lógica constructiva que encuentra su tipo en las matemáticas. La crítica es empírica cuando, situándose en un punto de vista puramente inmanente desde el cual sea posible, en cambio, una descripción que halla su regla en hipótesis determinables y su modelo en física, uno se pregunta a propósito del sujeto: ¿Cómo se constituye en lo dado? La construcción de este cede su lugar a la constitución de aquel». (Deleuze, *Empirismo y subjetividad* 93).

La perspectiva trascendental supone que, por derecho, la Unidad y la Identidad del sujeto son anteriores a la multiplicidad de lo dado, y que esta existencia múltiple debe remitirse, de hecho, a la esencia del sujeto como a su condición de posibilidad. Poco importa que esta esencia se explique por la intencionalidad de la conciencia, como función de la vivencia, o por la facticidad del Ser previo a cualquier determinación. De cualquier manera, la diversidad material aparece como condicionada por una Idea o un Acto, que son distintos en su Ser a la apariencia de esta diversidad. Entonces, todo lo que existe debe inscribirse en

el plano abstracto de las esencias que dan razón de las apariciones sensibles, un plano cuyos principios de instauración son justamente la Unidad y la Identidad, a partir de las cuales puede ser pensada la multiplicidad.

La perspectiva empirista supone, en cambio, el hecho de que lo Múltiple sensible y material es anterior a la constitución del sujeto, de suerte que la unidad y la identidad de éste son posibles, con pleno derecho, porque remiten a la relación establecida entre múltiples elementos pre-individuales y a-subjetivos. En consecuencia, el ser de lo múltiple se identifica con su imagen, existe sensible y materialmente en todo lo que aparece. Los elementos materiales y sensibles existen tal como son, en un Todo instaurado según la relación que se establece *entre* los mismos, de manera que el Ser es idéntico al plano de las apariencias, aun cuando su sentido cambie en función de la multiplicidad sensible y material a partir de la cual se lo determina. Entonces la identidad del sujeto aparece como la Relación establecida entre elementos materiales diferentes en sí mismos, así como su unidad aparece como el resultado o la derivada de una integración de los mismos. Nos encontramos, pues, ante un pensamiento en virtud del cual la Diferencia es la condición de posibilidad de la identidad, un pensamiento cuyo principio consiste en que lo que existe es una multiplicidad de elementos materiales y sensibles, que son separables entre sí porque en sí mismos pueden ser distinguidos, y que son distinguibles por sí mismos porque en sí mismos son diferentes. Desde esta perspectiva, no es el Ser lo que hace posible que los elementos existentes se diferencien, sino la Diferencia entre ellos lo que hace posible su identificación según la relación en que se integran.

En la filosofía de Hume, la asociación de los elementos pre-individuales y a-subjetivos tiene como último término la constitución objetiva de la naturaleza humana, entendida como subjetividad, y la integración de las subjetividades tiene por término final la creación objetiva de un mundo cultural, entendido como todo artificial en el que las tendencias de la naturaleza humana pueden ser satisfechas sin contradicción. Pero la multiplicidad existente de esos elementos abre la posibilidad de conectarlos artificialmente según otra relación que supere la naturaleza humana, ora según una voluntad de poder que los integre en su diferencia más allá del principio subjetivo que exige su identificación en un mundo moral (Nietzsche); ora según una duración que los reúna en un todo que cambia siempre de naturaleza, más allá de las observaciones parciales que representan sus relaciones (Bergson); ora según una sustancia que los produzca como las

expresiones de una infinidad de modos de ser o de grados de potencia, más allá de la conciencia que tenemos de ellos en la actualidad (Spinoza). De aquí el plano de composición que trazarán las obras posteriores de Deleuze, distinto del plano de organización que la naturaleza humana presupone. Se trata de hacer de lo múltiple el sustento de una creación siempre renovada, en virtud de la cual superemos las condiciones de nuestra propia naturaleza y las de nuestras organizaciones sociales; se trata de construir un pensamiento de lo múltiple para poder transformar la naturaleza de nuestro cuerpo y de nuestra sensibilidad, es decir, para transmutar el régimen de nuestras percepciones y nuestras afecciones. Pues

No basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. Ninguna habilidad tipográfica, léxica, incluso sintáctica, bastará para hacer que se oiga. Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino al contrario, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple)... Este tipo de sistema podría denominarse rizoma. (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas* 12).

Bibliografía

- Deleuze, Gilles. *Empirismo y subjetividad*. Trad. Hugo Acevedo. Barcelona: Gedisa, 2007. Impreso.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1993. Impreso
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos, 1988. Impreso.

