

Causalidad y sujeto: el problema del empirismo de Hume

Sebastián Alejandro González Montero*
Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de la Salle

Resumen

Deleuze muestra en *Empirismo y Subjetividad* que el problema del conocimiento se resuelve en la historia de la filosofía en dos movimientos simultáneos, esto es, i) un análisis de las estructuras de la conciencia y sus contenidos y ii) una crítica inmanente de la experiencia. Este ensayo se ocupa de la reconstrucción de tal idea teniendo en cuenta los postulados de Hume en relación con el problema del conocimiento y el concepto de subjetividad. El objetivo de esa reconstrucción es retomar el análisis de Deleuze para mostrar cómo Hume construye a partir de una perspectiva inmanente una noción de subjetividad a partir de 'lo dado'. En la primera parte, se hace una síntesis de la teoría del conocimiento de Hume para establecer los conceptos fundamentales para dar cuenta de la tesis. En la segunda, se trata de mostrar el lazo entre la experiencia, el sujeto y la posibilidad del conocimiento desde el punto de vista del empirismo de Hume. Finalmente, en las conclusiones se muestra que para Hume el conocimiento consiste en unas determinaciones que no están justificadas en las relaciones formales del conocimiento, sino que están radicalmente sostenidas en el orden de la naturaleza.

Palabras clave: Empirismo, subjetividad, teoría del conocimiento, experiencia.

Abstract

Deleuze make evidence in *Empiricism and Subjectivity* that the philosophy in general has attempted to resolve the problem of knowledge starting from two simultaneous movements, this is, i) an analytic plan that allows to establish the structures of the conscience and its contents to justify the totality of knowledge and ii) a immanent critic of experience and the form in witch the comprehension can give account of it. This essay its a reconstruction of that idea, taking in account Hume's postulate in relation whit the problem of knowledge and the concept of subjectivity. The objective of that reconstruction is to stand up Deleuze's effort to show how Hume's empiric critic consisted in an perspective of imminence from witch Hume constructs a particular notion of subject starting from "the given". The first part, its a synthesis of Hume's theory of knowledge that allows to establish the fundamental concepts to give account of the thesis. The second part, trays to show the link betuin the experience, the subject and the possibility to overcome the empirically given. Finally, in the conclusions we show the understanding for Hume it can only be understand like the place of nature determinations and not like the determiner of its relations.

Keywords: Empiricism, subjectivity, theory of knowledge, experience.

* Profesional en Filosofía Universidad del Rosario. Actualmente en trabajo de Tesis de la Maestría en Filosofía de la Universidad del Rosario. Miembro del Grupo de Investigaciones sobre Identidad (en medición - categoría C). Universidad del Rosario. Escuela de Ciencias Humanas.
Correo: soren122@hotmail.com

Una vuelta a Hume por la vía de la crítica o una defensa a su filosofía no parece ser una tarea interesante, sobretodo si se tiene en cuenta el número de interpretaciones posibles. En nuestro caso, se trata de encontrar la línea argumentativa de Hume según la cual el sujeto se constituye en el flujo de percepciones y en las impresiones de reflexión. Seguimos de cerca la lectura de Deleuze por ser la que ahonda en esa línea y la que permite descubrir la organización del sistema de Hume en relación con ese problema. No hay que olvidar que Deleuze no se ocupa de una interpretación crítica de Hume, sino que su tarea se puede resumir en el intento de cifrar la relación entre el empirismo y la subjetividad en términos de un sistema que se organiza conceptualmente alrededor de los conceptos de sujeto, experiencia y determinación. Dicho en otros términos, si tiene sentido la lectura de Deleuze es porque no es enfática en encontrar en el argumento de Hume problemas lógicos o de estructura; por el contrario, permite encontrar el orden de los conceptos y los problemas con los que Hume se compromete.

El problema del empirismo es el sujeto, dirá Deleuze. No habría otra cosa en las investigaciones de Hume que un constante esfuerzo para mostrar no sólo que el objeto único del entendimiento es la experiencia, sino que ella es la que hace posible el sujeto. Deleuze muestra que la filosofía de Hume nace en un extremo de la posibilidad de dar cuenta de la naturaleza a partir de lo único que ella ofrece: impresiones sensibles. Y en el otro, en el intento de mostrar cómo el sujeto puede ir más allá de la experiencia sin abandonarla, sin pretender que ese 'ir más allá' sea, en efecto, algo que ya no se

sostiene en lo que la naturaleza da. De acuerdo con Deleuze, el reto que plantea la filosofía de Hume es la de sostener un sistema que trata de dar cuenta de la naturaleza sin acudir a un plano trascendental de organización de los fenómenos, sino que parte del plano inmanente de la experiencia y se queda en él. Para Hume, todas las determinaciones del sujeto sobre la experiencia deben ser coherentes con los objetos propios del conocimiento, por lo que nociones como sustancia, causalidad, Yo, deben encontrar su explicación en las impresiones sensibles. Eso quiere decir que Hume debe dar cuenta del conocimiento a partir de un análisis de la forma en que el entendimiento es afectado por la experiencia. Es lo que Deleuze llama, una psicología de las afectaciones. En ese sentido, nuestra tesis es que para Hume aunque todo el conocimiento se reduce a las impresiones sensibles, el entendimiento puede superar la experiencia en la medida en que se constituye como sujeto. En la primera parte, se trata de una síntesis de la teoría del conocimiento de Hume que permite establecer los conceptos fundamentales para dar cuenta de la tesis. En la segunda, se trata de mostrar el vínculo entre la experiencia, el sujeto y la posibilidad de superar la empíricamente dado. Finalmente, en las conclusiones mostramos cómo el entendimiento para Hume sólo puede ser entendido como el lugar de las determinaciones de la naturaleza y no como el determinante de sus relaciones.

1. El problema del conocimiento.

En la *Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo*, publicada en 1740, Hume expone de manera breve una serie de argumentos en defensa del *Tratado sobre la naturaleza huma-*

na de un sumario de cargos, que contiene seis puntos en contra de las ideas expuestas en él. Uno de los argumentos de la *Carta*, se refiere a una de las tesis más importantes del *Tratado* y en la *Investigación sobre el entendimiento humano*. En estas investigaciones Hume afirma que en general del universo y del mundo sólo obtenemos percepciones. Es bien sabido que Hume ha pasado a la historia como uno de los empiristas más radicales de la tradición moderna de la filosofía. Eso no sólo quiere decir que se toma en serio la máxima según la cual en el entendimiento no hay nada que no haya pasado previamente por los sentidos, sino que su crítica a conceptos metafísicos clásicos como causalidad o libertad sirve para “sustituir una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu” (Deleuze, 2002: 1).

Para Hume, el proyecto de la ciencia y de la moral encuentra su principio de posibilidad en el hecho de que es preciso que el entendimiento sea afectado. De acuerdo con Deleuze, Hume es un moralista y un sociólogo antes que un psicólogo en la medida en que muestra cómo el entendimiento es afectado únicamente por lo sensible-pasional y lo social de la realidad (2002: 11). Lo primero significa que, para Hume, el entendimiento tiene por objeto todo aquello que se manifiesta ante los sentidos como afección. Lo segundo, tiene que ver con la uniformidad de las acciones humanas a partir de las cuales se espera una relación constante entre móviles y fines. Los hechos sensibles y las pasiones sociales son dos problemas separados, pero para Hume los segundos se subordinan a los primeros. Eso explica porque las investigaciones de Hume tratan los problemas independientemente, pero

explica también el sentido general del *Tratado* y de la *Investigación sobre el entendimiento humano*.

Para Hume, todas las percepciones de la mente están divididas en dos clases. Las primeras, son ideas o pensamientos; las segundas, son impresiones sensibles. Para Hume, es claro que las primeras surgen de las segundas, aunque se diferencian en el grado de afectividad sobre los sentidos. Con la palabra “impresiones”, Hume se refiere a todas aquellas percepciones producto de lo que vemos, escuchamos, olemos, sentimos, amamos, odiamos, queremos o deseamos (1992: 26). Los pensamientos o ideas provienen de la imaginación, la cual se sirve para revivir las impresiones de manera menos vívida. Por ejemplo: al ingerir algún alimento, recibimos por medio de nuestros sentidos, todas las percepciones que tenemos de él, esto es, el olor, el sabor, la textura, un cierto sonido cuando mordemos y un cierto color cuando se percibe a través de los ojos. Es distinto cuando recordamos haber comido tal alimento: imaginamos su olor, su sabor, su textura, etc. En términos de Hume, eso significa que ‘sentimos’ sus características sensibles de manera menos fuerte; se nos hace agua a la boca al imaginar su sabor, pero en realidad si estuviésemos en este momento comiendo, reconoceríamos la diferencia entre imaginar un sabor y sentirlo.

Hume también se ocupa de mostrar la distinción entre las impresiones sensibles y las ideas. Para él, esa distinción se basa en que toda idea o pensamiento proviene de impresiones sensibles, siendo la idea una percepción menos vívida, de la que somos conscientes en el momento de experimentar una

impresión. Por esto, todo pensamiento que sea más complejo que la idea de sabor, por ejemplo, imaginar un monstruo, es el resultado de la combinación de todas las impresiones que obtenemos de la experiencia y que dieron lugar a esta idea. De acuerdo con esto, no tiene sentido cualquier intención de ir más allá de nuestras percepciones, ya que lo único que encontraremos es otra suerte de percepciones. Los ejemplos de Hume son más o menos obvios: la base empírica de ideas como la de monstruo o dios es la experiencia sensible dada en los sentidos en la medida en que el entendimiento combina distintas ideas simples en una compuesta: las alas de un pájaro con el cuerpo de un caballo, por ejemplo. A su vez, objetos compuestos como las alas o los caballos provienen de la percepción de ciertas características físicas como el color, la forma, etc. De ahí se sigue, que demostrar la existencia de algo distinto de nuestras percepciones carece de sentido, teniendo en cuenta que nuestras percepciones del mundo son el resultado de ciertas afecciones. En ese sentido, nociones como extensión, alma, necesidad, causalidad deben ser explicadas a partir de esos objetos del entendimiento en el más vago y amplio sentido de la expresión. Los objetos del entendimiento son los datos de los sentidos, pero también los objetos de la naturaleza y las acciones humanas, a condición de que no sobrepasen los límites que trazan las percepciones. Eso quiere decir que los objetos del entendimiento se reducen, para Hume, a un flujo de percepciones. A pesar de esa afirmación, Hume no desconoce el hecho de que puedan existir objetos fuera del alcance del entendimiento. Sólo que, dirá él, no es posible para los humanos dar cuenta de esos objetos.

Hume insiste en el postulado según el cual la idea está contenida en la imaginación. Para él, la imaginación es un espacio en el que las percepciones ‘habitan’. Hay que entender que esa expresión no significa que la idea sea inherente al entendimiento. Por el contrario, las percepciones que se encuentran en la imaginación circulan en el entendimiento en la forma de flujo. Eso significa que la imaginación no es un agente determinante sino un ‘lugar’. Para Hume, toda idea se produce *en* la imaginación y no *por* la imaginación (cfr. Deleuze, 2002: 13). En efecto, la imaginación es una colección de ideas en el sentido en el que constituye un conjunto amplio de percepciones sensibles. Por ello, la imaginación no remite a una facultad del entendimiento —como en el caso de Kant—, sino al conjunto de las percepciones sensibles. Para Hume la imaginación es “una colección sin álbum, pieza sin teatro o flujo de percepciones”. Pero, “la comparación con el teatro no debe hacernos extraviar [dirá Hume]. No tenemos el más remoto conocimiento del lugar en que se representan estas escenas, ni de los materiales que lo constituyen” (1981: 344).

Uno de los problemas clásicos de la filosofía es la causalidad y Hume no es ajeno a él. Intentos anteriores de la filosofía para tratar de dar cuenta del nexo aparente entre los eventos de la naturaleza estaban anclados a una concepción según la cual entre ellos existe una relación intrínseca que determina el orden en el que aparecen. La filosofía tómistá es un ejemplo de esa concepción. Sin embargo, dada la naturaleza del conocimiento para Hume, explicaciones ‘esencialistas’ remiten a un conjunto de entidades cuya existencia está por fuera de nuestro alcance perceptual. Cuando Hume

afirma que el entendimiento opera con los materiales empíricos de la ciencia y que la imaginación es el lugar en el que las ideas se combinan, en el fondo está tratando de introducir a partir de la noción de percepción como flujo de impresiones, la indeterminación de la esencia del mundo. Por eso, la uniformidad es una manera de resolver la imposibilidad del pensamiento de vincular necesariamente, en el sentido fuerte de la palabra, hechos en la naturaleza. Para el entendimiento la relación entre los hechos de la naturaleza esta dada por la simple conjunción constante de percepciones. Hume dirá que, dicha constancia responde a la conjunción que la mente hace de experiencias repetidas. Es decir, la naturaleza se expresa de tal manera que el entendimiento parte de una relación en la que un fenómeno X precedente a otro Y, permite un tipo de inferencia definida en términos de ‘causa de’. Por eso, la constancia y la uniformidad, “no están en las ideas que tengo, como tampoco en la manera en que las ideas son ligadas por la imaginación: es una vinculación que se efectúa al azar” (Deleuze, 2002: 13)¹.

En ese sentido, la generalización de las ideas es posible por la manera en que son reunidas en el entendimiento por los principios de contigüidad, semejanza y asociación causal (1992: 90-104). Es importante señalar que para Hume, ninguno de estos principios es inherente a las ideas mismas. El principio general de la asociación de ideas encuentra su definición en la regularidad con que ciertos fenómenos afectan al entendimiento. Kant entendió muy bien del análisis de Hume, que el entendimiento es superior a

¹ En el siguiente aparte nos ocupamos de esa idea en detalle.

la experiencia en la medida en que la determina a través de nociones ‘no vistas ni tocadas’. Sin embargo, para Hume el entendimiento no es un determinante de la experiencia; más bien, es un determinable en el sentido en el que hay que cifrar la forma en la que la experiencia se combina en él, pues la idea nace por la reproducción de las impresiones en la imaginación. Esquemáticamente hablando, la actividad del entendimiento es delirante y fantasiosa; no es más que el movimiento de las impresiones en la imaginación captadas por los sentidos de las acciones y reacciones de la naturaleza. De ese movimiento nacen dragones de fuego, caballos alados, gigantes monstruosos (cfr. Hume, 1981: 87-94). Por sí misma la naturaleza es indiferente al conocimiento: se da como mero flujo más o menos uniforme. Por eso, las ideas que son ligadas en la imaginación es una conjunción artificiosa y depende íntimamente de la uniformidad de la naturaleza. La generalidad y la particularidad no son una característica propia de la idea, sino el papel que juega en el entendimiento guiada, dirá Hume, por unos principios de contigüidad.

Una vez que Hume ha mostrado que todo conocimiento esta fundamentado en la experiencia, trata de mostrar que existen dos formas de razonamiento del entendimiento: relaciones de Ideas y cuestiones de hecho. Para Hume, teniendo en cuenta que la imaginación puede separar las ideas en simples y complejas en un procedimiento reciproco, resultaría absurdo que el entendimiento no fuera guiado por una serie de principios que regulan las operaciones de la imaginación (cfr. 1981: 98-102). La constancia es una asociación que supera a la imaginación, pues opera a través de ciertos principios (con-

tigüidad, semejanza y causalidad) que detienen el azar con el que la naturaleza se manifiesta y permiten introducir una cierta regularidad. En efecto, la asociación de ideas encuentra su lugar en la imaginación y no su explicación; la asociación de ideas es la posibilidad del entendimiento por reunir ideas y no una cualidad propia de las ideas. De esa manera, Hume define relaciones de ideas como el conjunto de juicios necesarios y universales que se definen a través de una relación en la que la noción de predicado esta implícita en la noción de sujeto. Es un problema de vieja data: todas las relaciones de ideas pueden ser descubiertas a priori en la medida en que no dependen de la experiencia para ser verdaderos o falsos.

Por otro lado, el entendimiento es capaz de ordenar la experiencia a partir de cierto tipo de juicios que provienen de la experiencia y son verificados en la experiencia. Son los que Hume llama *cuestiones de hecho*. Las cuestiones de hecho están sostenidas bajo el fundamento de la experiencia y sólo pueden ser verificados en ella. Para Hume, el entendimiento supera lo dado organizando la experiencia empírica a través de principios que le imponen cierta constancia que no tiene por sí misma. Gracias a esa ordenación de la naturaleza es posible atribuir vínculos entre ideas más allá de sus referencias sensibles. En la creencia se despliega el pensamiento como un privilegio que tiene el entendimiento de agregar predicados a la idea de los objetos que no sólo se reducen a lo 'tocado y lo visto'. Ese privilegio es el que permite que el entendimiento pueda afirmar la existencia objetiva de los objetos de la naturaleza, pero sobretodo preparan el terreno de la investigación científica sobre la base de unos principios que no superan

el entendimiento mismo. De allí la importancia de la noción de causalidad tal y como la entiende Hume, pues todos los razonamientos acerca de la experiencia están fundamentados en las relaciones de causa/efecto y además, sólo por medio de tales relaciones podemos ir más allá de nuestras percepciones dadas por los sentidos en la imaginación. (Hume, 1992: 37). De acuerdo con Deleuze, allí "vemos el fondo único del empirismo: es porque la naturaleza humana en sus principios supera al espíritu, nada en éste supera a la naturaleza humana; nada es trascendental" (2002: 14).

De acuerdo con Hume, todas las relaciones causales provienen únicamente de la experiencia y no a priori. La experiencia es la llamada a verificar esas relaciones causales como un proceso de aprendizaje que sirve para probar una y otra vez diferentes experiencias que permiten averiguar los *poderes secretos* que guardan los eventos de la naturaleza. Todos los razonamientos del entendimiento en cuanto a lo fáctico son de la misma naturaleza: cuestiones de hecho que se fundamentan en una muy particular relación de causa y efecto. Eso significa que lo que Hume llama 'cuestiones de hechos' son en el fondo juicios que versan sobre relaciones causales que surgen a partir de las impresiones que tenemos de los 'muebles del mundo'. Dicho de otra manera, los juicios acerca del mundo son estímulos sensibles de la experiencia y que el pensamiento usa para combinar y transponer impresiones para toda idea en la imaginación. La concepción de Hume sobre las relaciones de causa y efecto está destinada a la crítica de una concepción apodíctica de causalidad. El hecho de que Hume diga que todos nuestros juicios acerca de la experien-

cia están fundamentados en la relación de causa y efecto significa que la idea de ‘necesidad’ va más allá de los datos ‘reales’ que suministra la experiencia. Por ello, la idea de tratar de predecir causas y efectos similares en el pasado no está fundamentada en un proceso racional y argumentativo del entendimiento.

La regularidad del universo hace pensar que los eventos están conectados de tal manera que no implica ninguna contradicción el pensar que, por ejemplo, mañana, tal vez, no amanezca. Pero, a pesar de que implica no contradicción, se pregunta Hume, ¿por qué seguimos pensando que mañana amanecerá?. De una experiencia particular como que hace un mes amaneció, hace una semana amaneció, ayer amaneció, y hoy amaneció al levantarme de la cama, surge otra proposición general que predice que siempre amanecerá cuando salga de mi cama en la mañana. Tenemos así que, si en el pasado hemos visto ciertos eventos con propiedades sensibles en conjunción con otros eventos con otra serie de propiedades sensibles, presumimos que en situaciones análogas, estos eventos estarán en el futuro dados en conjunción con otros eventos. Cualquier ser humano diría que “he encontrado en todas las ocasiones pasadas tales propiedades sensibles en conjunción con tales poderes secretos, y afirma luego, las propiedades sensibles similares se hallarán siempre en conjunción con tales poderes secretos” (Hume, 1992: 51).

Es importante observar que para Hume, el entendimiento infiere de experiencias particulares otras que aparentemente corroboran ciertas predicciones sobre los eventos futuros. A partir de la conjunción de causas

y efectos particulares dados previamente en la experiencia, el entendimiento infiere nuevas relaciones causales sobre la base de que en el mundo los fenómenos se asocian con cierta regularidad. En ese sentido, “la asociación es una regla de la imaginación” (Deleuze, 2002: 15) dada por el ejercicio libre del entendimiento sobre la experiencia: la asociación guía el entendimiento, hace uniforme la experiencia para que él pueda referirse a la naturaleza (Hume, 1981: 98-99). Por ello, la naturaleza es lo que la imaginación ha producido como ideas complejas en el entendimiento, pero a la que el principio de asociación de ideas ha fijado y dado orden (entendiendo que ese orden se da en el entendimiento y no por él). La regularidad de la naturaleza tiene su origen en la costumbre, dirá Hume, en la medida en que hace de la experiencia información útil para el futuro. Pero, ¿cómo es posible que la naturaleza humana sea la capacidad del entendimiento por dejarse afectar por una experiencia reglada en su devenir mismo? O sea, ¿cómo es posible que el entendimiento sea capaz de ordenar la experiencia sin ser un principio activo de ese orden?

La respuesta para Hume es más o menos obvia. Los principios que se refieren a las formas en que el entendimiento capta la realidad (relaciones de ideas y cuestiones de hechos) se refieren a la manera en que la experiencia afecta al entendimiento y el papel de la imaginación es la de producir ideas nuevas a partir de esa experiencia. Dicho de otra manera, la asociación de ideas es una ley de la naturaleza que capta el entendimiento bajo la forma de eventos que se unen periódicamente. Así se entiende la radicalidad de Hume en relación con el objetivo de la ciencia, pues supone firmemente

que la asociación es un efecto de la naturaleza que la ciencia debe cifrar. No se trata de investigar acerca de las causas últimas de los eventos de la naturaleza, sino de entender que el entendimiento sólo recibe de la naturaleza efectos. Hume no descarta el hecho de que los eventos se relacionen constantemente debido a una causa superior (Dios, por ejemplo), sólo que se radicaliza en el postulado según el cual esa causa no puede ser conocida en coherencia con datos de los sentidos. El hecho de que para Hume el principio de la causalidad se fundamente en la costumbre o al hábito significa que donde quiera que un fenómeno aparezca múltiples veces en experiencias pasadas en conjunción con otros, el entendimiento considera que siempre que esa relación tiene un lazo casual. Por eso, cuando Hume afirma que todas las inferencias de la experiencia son el resultado de la costumbre o el hábito esta tratando de decir que la única conexión que se puede encontrar entre una causa y un efecto, en coherencia con los objetos del conocimiento, es la conjunción constante. Tratar de defender otra idea de necesidad sería rebasar los límites del entendimiento. Por eso para Hume, la finalidad de la ciencia y el conocimiento es el acuerdo de los principios de la naturaleza con la Naturaleza misma. En términos de Hume, “así tenemos, pues, una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas” (1992, 101) que no tiene nada que ver con las pretensiones de la filosofía de encontrar causas últimas. Se trata de mostrar como esa relación entre el entendimiento y la naturaleza se organiza de cierta manera. Para Hume, es importante reconocer los límites del entendimiento de acuerdo con los objetos de la experiencia. Quizá, el argumento más fuerte de Hume

es que al menos es indudable que todas las nociones presentadas en su investigación son del todo inteligibles, ya que no rebasan las demarcaciones de la comprensión del entendimiento en términos de los fundamentos de los juicios acerca de la experiencia.

2. La construcción de subjetividad: ‘el Hume de Deleuze’.

Deleuze resalta que para Hume, la causalidad es una percepción del entendimiento. O sea, la relación, comúnmente denominada causalidad, que guarda unos hechos con otros es ‘sentida’ por el entendimiento a través de las impresiones sensibles. En términos de Hume, a la hora de examinar aquello que cae bajo la definición de causa/efecto, lo primero que sale a relucir es que no se apoya en ninguna impresión sensible. Entendida de la manera en que lo hace Hume, eso quiere decir que la relación de causalidad no se refiere a una cualidad propia de los objetos, sino a la inferencia que hace el entendimiento según sea la relación que se da para él en la experiencia (cfr. Deleuze, 1994: 36). De allí que, para él, “la idea de causalidad deberá, pues, derivarse de alguna(s) relación(es) entre objetos” (1982: 181). Hume insiste en que la causalidad es un tipo de inferencia, entre otras². Eso quiere decir que sean considerados los elementos de esta relación como causa o efecto, lo que es absolutamente cierto, para Hume, es que la forma en la que los objetos se dan obedece a cierto orden y conexión que no esta dada *por* el entendimiento sino que se

2 Para Hume el entendimiento procede por medio de los principios de asociación, semejanza y contigüidad que se refieren, en general, a las características cualitativas y cuantitativas de los objetos.

da *para* el entendimiento. Ese detalle aparentemente simple, constituye la inversión más importante del empirismo de Hume en la medida en que pone todo el peso de las determinaciones de los hechos empíricos en la naturaleza y no en un sujeto como condición de esas determinaciones.

Basado en esa suposición, Hume examina la cuestión concerniente a la idea de la necesidad. Con un tono irónico, comienza trayendo a colación la formulación del principio de causalidad de Platón según el cual “es necesario que todo lo engendrado lo sea por una causa” (1971, 26E). Esa afirmación es vulgarmente aceptada, dirá Hume, por el hecho de que parte de una intuición que no puede ser negada sin que ello implique no tanto un absurdo o una contradicción lógica, pero sí un contraejemplo de lo que la experiencia ofrece cotidianamente. Hume sostiene que la afirmación de que todo tiene una causa proviene de la forma en la que la naturaleza se expresa: en la experiencia los hechos se dan en orden de aparición y contigüidad. La idea según la cual la existencia de los hechos de la experiencia se explican por su conexión real con otros es, para él, la que lleva a grandes equívocos, entre otras razones porque no hay certeza de la naturaleza de esa conexión o de lo que significa ‘real’ (1981, 182).

El argumento más fuerte que presenta Hume en contra de la idea de necesidad de la causalidad es que no hay nada en la experiencia que ofrezca una señal o de un indicio certero de la conexión que establece esa idea entre los objetos³. Dicho de otra man-

³ Para Hume, todas los vínculos que puede sostener legítimamente el entendimiento entre los objetos se

era, la necesidad de las relaciones causales no puede extraerse de la forma en que los objetos se presentan en la experiencia: ni las características cualitativas ni cuantitativas de las cosas sirven de fundamento para la idea de necesidad. Para él, en ninguna de las relaciones de los hechos de la experiencia está ni implícita ni explícitamente la proposición de que es necesario, en el sentido fuerte del término, que todo objeto de la experiencia tiene una causa que explica su existencia. Por ello, no se puede sostener coherentemente a partir de la conjunción de los hechos empíricos, la noción de necesidad entendida como aquello que explica el lazo que une las causas y los efectos. Una de las razones que permite afirmar que esa proposición no es intuitivamente cierta es que para mostrar la necesidad de una causa cualquiera se debe probar, al mismo tiempo, que no hay la posibilidad de que algo pueda existir sin un principio generativo. En esa afirmación Hume insiste en que para acreditar la necesidad de las relaciones causales hay que probar que ‘todo tiene una causa’ sin la cual no podría existir.

Para Hume, la noción de causalidad encarna un problema de fondo más difícil de resolver. En el *Tratado*, su intento de construir un teoría del conocimiento se puede resumir en la idea de mostrar cómo el entendimiento puede superar la experiencia sin optar por nociones que no pueden ser sostenidas en la sola experiencia. Se puede decir

reducen a las relaciones de semejanza, proporciones variadas de cantidad y número o grados de una cualidad y contrariedad no permiten sacar las conclusiones que se derivan de la noción de necesidad. Para la definición de las relaciones entre los objetos del conocimiento, cfr. Hume, 1981: III, §I, 126ss.

que Hume no es ingenuo en creer que la noción de causalidad es imprescindible para la ciencia; por el contrario, entiende que ese tipo de inferencias son las que constituyen el objeto del entendimiento. Sin embargo, la lucha de Hume en el *Tratado* consiste en mostrar que todas las inferencias que el sujeto hace sobre la naturaleza provienen de la forma en que ella se expresa en la experiencia. En ese sentido, Deleuze afirma acertadamente que la “paradoja coherente de la filosofía de Hume consiste en presentar una subjetividad que se supera y que no por eso es menos pasiva” (2002: 17). En el caso de las relaciones causales, lo que le permite a Hume sostener que la subjetividad se da en la ‘impresionabilidad’ del entendimiento es que las relaciones causales no son propias de la naturaleza —como ya hemos visto— sino que a partir de las percepciones establecen un orden causal en el entendimiento. De tal manera, “las relaciones causales son *necesarias* en el sujeto en tanto que percibe y no en los hechos de la experiencia” (Deleuze, 2002: 17).

Hay que tomar en serio el lugar en el que, para Hume, se da la necesidad de las relaciones causales. Para él, la causalidad se dan en el entendimiento como un juego de la imaginación a partir del cual se asocian fenómenos empíricos y no para el entendimiento como si las esas relaciones fueran propias de la naturaleza. Lo que se da para el entendimiento es cierto orden en el que los hechos empíricos se dan: lo demás es sólo el libre ejercicio de la imaginación. Por eso, para Hume, la conexión entre las causas y los efectos está dada por la conjunción constante: en las cosas no hay más que la regularidad con que aparecen para el sujeto. Más aún, es que la conjunción constante de los

hechos empíricos precede a la inferencia causal según la cual el entendimiento considera a unos como causas y a otros como efectos. En ese sentido, lo que resulta fundamental para Hume es que en ese acto pasivo de percepción el entendimiento deviene sujeto. En el momento en el que en el *Tratado* se afirma que un acto del entendimiento se define por la pura contemplación de la experiencia empírica, Hume ha señalado que él es activado por las percepciones y, en ese acto, se constituye como sujeto (Deleuze, 2002: 17).

Para sostener esa idea, en Hume se evidencia el desarrollo de una ambigüedad entre la psicología de las afecciones y la psicología del espíritu. De acuerdo con Deleuze, “en el caso de Hume asistimos al desarrollo desigual de dos inspiraciones muy diversas” (2002, 18). Esas inspiraciones consisten, por una parte, en lo que Deleuze llama el atomismo o la psicología de la idea que se define por el desarrollo de un análisis de los elementos que componen los juicios del entendimiento, esto es, las impresiones y la idea⁴. Por otra, dirá Deleuze, la psicología

4 Aunque se puede decir fácilmente que las investigaciones de Hume giran en torno a la distinción entre la idea y las impresiones y las consecuencias epistemológicas que tiene la concepción radical del empirismo, en las secciones dedicadas al espacio y al tiempo se ocupa de la doctrina de la divisibilidad de la capacidad de comprensión del entendimiento sobre la idea de infinito. La tesis que sostiene Hume es que un examen exhaustivo de las nociones de espacio y tiempo muestra que es erróneo el postulado según el cual “todo el mundo está conforme con que la capacidad de la mente es limitada y no puede alcanzar jamás una comprensión completa y adecuada del infinito” (1981: 117). Para Hume, el entendimiento puede hacerse una idea del infinito a través del ejercicio de partición de las cosas hasta su sustrato más

del espíritu se refiere a los actos morales en tanto que constituyen las tendencias generales de acción de los seres humanos. En ambas, lo esencial es que Hume procede por medio de una crítica a la psicología en la medida en que encuentra las determinaciones del conocimiento y la moral por fuera de los objetos que la componen, esto es, las impresiones sensibles. Deleuze es enfático en decir que eso no quiere decir acepte Hume la psicología ‘sin mas’ en la medida en que supone la idea de un sujeto cuyas determinaciones sobre la experiencia corresponden a nociones que no tienen fundamento empírico. Sin embargo, se puede sostener en sus trabajos un tipo de ‘psicología de las afecciones’ teniendo en cuenta que Hume supone que las determinaciones de la naturaleza no pueden ser de otra índole que las que se nacen a partir de lo dado para el entendimiento.

Lo que resulta especialmente interesante de Hume es que en su concepción radicalmente empírica del conocimiento hay una fuerte presunción de que la naturaleza objetiva del entendimiento, o sea la naturaleza humana, debe ser entendida a partir de las afecciones que la experiencia produce. En términos de Deleuze, Hume se juega su análisis del cono-

elemental. Eso quiere decir que por medio de separaciones y distinciones puede reducir la idea en sus partes inferiores, sólo que lo que encuentra en entendimiento no es más que las impresiones sensibles que dieron paso a la idea de un objeto o un hecho empírico. En ese sentido, Deleuze afirma que “todo el tema de Hume, que concilia los defectos de los sentidos y la objetividad de lo dado, es el siguiente: hay, sin duda, muchas cosas pequeñas que los más pequeños cuerpos que se presentan a nuestros sentidos; pero sigue en pie el hecho de que no hay más pequeño que la impresión que tenemos de tales cuerpos” (2002, 98).

cimiento en los principios de asociación y contigüidad como los únicos que se pueden sostener en la idea de las impresiones sensibles. En Hume ocurre lo contrario de la crítica kantiana: el sujeto no constituye el determinante de la experiencia en la medida en que le impone unas estructuras que la ordenan. Para él, el sujeto se ‘deja afectar’ por la forma específica en la que la experiencia se da y en ese flujo percibe el orden. Por esa razón, los principios de contigüidad, semejanza y asociación no son principios trascendentales entendidos como unas estructuras a priori de ordenamiento y determinación de la experiencia, sino que se refiere a las inferencias que hace el sujeto de a partir de los hechos que lo afectan. El hecho de que el sujeto pueda decir que ‘hay cosas junto con otras’ o ‘hay cosas que se parecen a otras’ es justamente porque la experiencia se da de esa manera. La crítica a la psicología hecha por Hume se refiere a la mala identificación del sujeto con el conocimiento⁵. Es decir, para Hume no es el sujeto el que constituye el objeto de análisis de una teoría del conocimiento sino que el *único objeto* posible del entendimiento son las impresiones sensibles y, por lo tanto, la naturaleza de los hechos empíricos son la

5 Por esa razón, Deleuze afirma con certeza que, no se le puede reprochar a Hume haber “desatendido el importante problema de las condiciones de la ciencia del hombre” (2002, 18). En esa dirección Deleuze afirma que “hasta llegaremos a preguntarnos si lo autores modernos no repiten el proyecto de la filosofía de Hume cuando hacen corresponder a cada momento positivo de la ciencia del hombre una crítica asidua del atomismo, tratándolo, antes que como una tesis histórica y localizada, como la idea en general de lo que la psicología no puede ser, y condenándolo en nombre de los derechos concretos de la carectología y de la sociología, de lo pasional o de lo social.

condición de la ciencia (cfr. Deleuze, 2002: 18).

A partir de esos postulados, dirá Deleuze, “la subjetividad empírica se constituye en espíritu bajo el efecto de los principios que le afectan a éste; el espíritu no tiene los caracteres de un sujeto previo” (2002: 19). Lo que señala Deleuze es que el sujeto se constituye en el proceso en el que el entendimiento es afectado de cierta manera. Y esa ‘cierta manera’ se refiere a la regularidad, las semejanzas y las asociaciones que se dan en la experiencia y que el entendimiento percibe a través de las impresiones. Para Hume, el papel del sujeto es pasivo puesto que las relaciones en las que se da la experiencia provienen de las impresiones mismas. Cuando Deleuze dice que Hume parte de ese postulado y no que llega a él por una especie de discusión o diálogo con otras tradiciones y posturas de la filosofía, está preponderando el hecho de que Hume acepta el desafío de una teoría de conocimiento a partir de unos principios que remiten exclusivamente a la experiencia (cfr. Deleuze, 2002, 20).

Para dar cuenta de la cuestión así planteada del sujeto, Hume pone el problema en otro plano: el acto de aprehensión de la experiencia. Para Hume, el asunto de la filosofía atañe especialmente al momento en el que el sujeto supera lo dado —y esa es la pregunta que Kant entendió muy bien de Hume aunque lo resuelva de otra manera—. Hume se pregunta en qué se sostienen las afirmaciones en las que se pasa de un hecho conocido a uno que no lo es en el futuro (1981: 98). Es bien sabido que para Hume, todos los postulados sobre la experiencia se fun-

damentan en impresiones o en ideas que han sido engendradas a partir de ellas. El problema es que una expresión que se refiere a hechos generales (mañana amanecerá) no se pueden expresar en la forma de una idea que se encuentre legítimamente apoyada en una impresión sensible: no hay nada en la experiencia que indique que una afirmación sobre el futuro se pueda dar efectivamente⁶.

Hume se refiere a que lo dado tiene dos sentidos: el primero es que la experiencia y la idea se identifican, lo cual implica que ninguna de ellas la supera, ni siquiera el entendimiento puesto que es idéntico a la idea. El segundo es que el entendimiento supera la experiencia en el sentido en el que la idea es también impresión de reflexión. La paradoja del sistema de Hume es que sostiene los dos sentidos a la vez, dirá Deleuze: uno en el que el entendimiento no puede superar lo dado y, otro, en el que supera la experiencia por medio de las impresiones de reflexión. Sin embargo, para Hume los dos sentidos no implican una contradicción. La forma en que la paradoja se resuelve es por la vía de las llamadas impresiones de reflexión. En el *Tratado* se puede ver cómo las impresiones son de dos clases: “la primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas” (Hume,

6 En el *Tratado*, Hume muestra la contradicción que surge cuando se trata de juntar el postulado empírico según el cual el fundamento del conocimiento es la experiencia con otro que afirma que existen ‘algo así’ como ideas generales o abstractas. Hay que entender que la discusión implícita que se plantea con Locke y Berkeley nace del hecho de que Hume parte del supuesto de que tanto las ideas abstractas como la idea de una conexión real son incompatibles con los objetos del conocimiento.

1981: 95). Cuando Hume plantea esa definición de las impresiones no parece estar muy preocupado de la naturaleza del proceso según el cual se dan las impresiones en el entendimiento. Parece tener claro que eso sería cosa de una ciencia de la mente. La segunda, “se deriva en gran medida de nuestras ideas” (Hume, 1981: 95). Las impresiones de reflexión son el resultado de una copia tomada por el entendimiento de las impresiones sensibles que permanecen en la memoria. En términos de Hume, del contacto de los sentidos con los objetos de la experiencia el entendimiento conserva la sensación de placer o dolor que nace de ese contacto, lo cual lleva a su vez, a las impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor⁷.

Pero cómo se resuelve Hume el hecho de que el entendimiento va más allá de la experiencia teniendo en cuenta que la superación de la idea no se da en las impresiones sensibles sino en el entendimiento: de allí las ideas de existencia, necesidad, Yo, expresiones generales. La respuesta de Hume es que la superación de la idea se da en la impresión de reflexión. Cuando el entendimiento es afectado por los objetos de la experiencia es determinado por la forma en la que esa afección se da. Luego, el entendimiento reflexiona sobre el orden en la que los objetos fueron percibidos y crea un recuerdo de ese orden. La relación nece-

7 Lo que ocurre es que la memoria y la imaginación conservan una copia de las impresiones sensibles que se convierten en ideas en el entendimiento, las cuales, por su parte, pueden originar otras impresiones o ideas, afirma Hume. “De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas” (Hume, 1981: 95).

saría se da en el sujeto en la medida en que es afectado, lo cual quiere decir que es determinado a pasar de la idea de un objeto a la de otro necesariamente. Ese es el sentido de la noción de costumbre: el entendimiento supera los datos de las impresiones sensibles en la medida en que el orden de la naturaleza lo obliga a pensar que los hechos guardan una relación intrínseca. Otro tanto ocurre con los principios de contigüidad, semejanza y asociación. Por un efecto de ordenamiento de los fenómenos el entendimiento es moldeado para pensar que la naturaleza tiene, por una parte, una cierta disposición y, por otra, que los hechos y los objetos empíricos tienen propiedades comunes. De esa manera, a partir de los principios de asociación el sujeto puede ir más allá de la experiencia de las impresiones. Pero esa superación debe entenderse como la creencia de que ‘todo ocurrirá de la misma manera en que *mucho* tiempo atrás todo ha ocurrido así’. Cuando el sujeto va más allá de la idea esta afirmando la operación en la que relaciona hechos *después* de que los ha percibido. La superación de la idea es posible por una inferencia —llamada por Hume impresión de reflexión— posterior a la experiencia.

La consecuencia más importante de ello, dirá Deleuze, es que “lo propio de las impresiones de reflexión, efectos de los principios, es *cualificar* diversamente al espíritu como sujeto” (2002: 22). Lo que se revela en la teoría de Hume, dice él, es que la constitución del sujeto obedece a la forma en que las afecciones se dan para el entendimiento: “la filosofía ha de ser la filosofía de un sujeto constituido” (Deleuze, 2002: 22). Eso es posible porque Hume sustituye las determinaciones racionales o innatas del

sujeto por otras que provienen de la experiencia. Los términos de ‘universal’, ‘generalidad’, ‘necesario’ adquieren un sentido propio que se refiere a las afecciones del entendimiento. De hecho, dice Deleuze, “el espíritu no es razón, la razón es una afección” y ese sería el sentido de las nociones de instinto, hábito, naturaleza (2002: 22). La razón para Hume es una especie de ‘resultado de la reflexión’ de lo que las impresiones ofrecen como experiencia. En palabras de Hume, la razón es una “determinación general de las pasiones fundadas en una visión distante o en la reflexión” (1981: 266). Por ello, el escepticismo de Hume debe entenderse como una filosofía que pone todo el peso del conocimiento no tanto en una razón determinante sino en el sentimiento producido por la naturaleza en el que ella tiene un lugar como ‘impresión de reflexión’.

Hume no se contenta con decir que el espíritu se constituye por las sensaciones, sino que las impresiones de reflexión lo califican para superar lo dado. No se trata solamente de que toda idea se apoya en una impresión y que, por lo tanto, el conocimiento tiene su origen en la experiencia. Lo que Hume muestra es que las impresiones de reflexión son las que permiten que el entendimiento pueda pasar de unos fenómenos a otros, siempre y cuando ese paso se entienda como una asociación previa que la naturaleza ha impreso en él. Por esa razón, Deleuze se refiere a los dos sentidos de la impresión. El primero tiene que ver con el origen de toda idea en el entendimiento: el sentimiento de afección. El otro se refiere al efecto del orden de la naturaleza en el entendimiento: las impresiones de reflexión son el resultado de la cualificación del entendimiento a partir de la cual se constituyen los prin-

cipios de asociación. La experiencia enseña al sujeto que ‘las cosas ocurren de una cierta manera’ y que de no haber una buena razón que demuestre lo contrario, es correcto pensar que así seguirán. Deleuze dirá que “el espíritu no es sujeto, es sujetado. Y cuando el sujeto se constituye en el espíritu bajo el efecto de los principios, el espíritu se capta al mismo tiempo como un Yo porque es calificado”.

3. Conclusiones.

Hemos visto en las secciones anteriores que según Deleuze, la clave del empirismo está en la idea de que el sujeto se constituye a partir de la experiencia. Lo que hay que tener claro es que para Deleuze, Hume supone que el entendimiento no es un principio activo de ordenamiento de los fenómenos, sino que los fenómenos se dan con unas series causales y características cualitativas y cuantitativas que el sujeto percibe en su experiencia cotidiana. Los principios de asociación, semejanza y contigüidad se refieren a la reflexión del entendimiento sobre esa experiencia y la forma en que se le da. En el momento en el que Hume plantea que la sola experiencia es la cuestión fundamental del entendimiento introduce un problema relacionado con la noción de Yo. Cuando Hume radicaliza su postura frente al origen del conocimiento hace aparecer una contradicción entre dos principios a los cuales, él mismo advierte, no puede renunciar: el flujo de percepciones y la unidad del Yo. En ese sentido, Deleuze pregunta acertadamente: “como la colección de ideas puede captarse a sí misma como un yo, cómo puede decir ‘yo’, bajo el efecto de los mismos principios [que lo constituyen]?” (2002: 23).

De acuerdo con eso, dirá Deleuze, en el empirismo de Hume se encuentra la idea de que el sujeto no es más que el resultado de la reunión de dos principios, aparentemente incompatibles pero imprescindibles: la unidad del Yo y el flujo de percepciones⁸. Y en ese sentido, la tesis fuerte de Deleuze es que el problema preciso del empirismo es la subjetividad: en sus palabras, “el sujeto se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo”. ¿Pero se desarrolla respecto de qué? ¿O con relación a qué? El único sentido que se le puede dar, indica Deleuze, a la subjetividad es que el sujeto se desarrolla como mediación o trascendencia (2002: 91). Pero esa trascendencia no es un ámbito superior del entendimiento, como lo será en Kant, sino el movimiento de reflexión en el que el sujeto supera los datos de la experiencia. El sujeto se supera porque reflexiona sobre las impresiones sensibles y todas las determinaciones que se encuentran allí. Hume sostiene su sistema, por un lado, en los principios de orden, semejanza y asociación que no son más que un conjunto de inferencias que el sujeto hace y, por otro, las creencias y la simpatía⁹. Para Hume

8 El problema que representa esa idea es que por una extraña operación que Hume no aclara, el Yo se adquiere forma en el conjunto de las impresiones sensibles. Al final del *Tratado*, Hume se ocupa de la noción de Yo. Allí muestra la imposibilidad de dar cuenta de ella en coherencia con su sistema de conocimiento. Lo que Hume señala es que no hay una sola impresión sensible que apoye la idea de Yo y, sin embargo, no podría ser sino allí en donde todas las impresiones se dan (cfr, 1981).

9 En los dos extremos del sistema de Hume se encuentra el acto cognoscitivo y el acto moral, sin que eso signifique que uno no dependa del otro. Para Hume, los principios de asociación (inferencias) permiten que el sujeto sea capaz de sentir simpatía en el

toda la actividad del entendimiento se resume en la constitución de la creencia a partir de ciertos datos que la experiencia da. Por ello los ejemplos predilectos de Hume son los que se refieren a un tipo de conocimiento que va más allá de la experiencia particular: ‘Cesar ha muerto’, ‘Roma ha existido’, ‘mañana amanecerá’, etc.

Pero Hume se pregunta ¿cuál es la validez de las proposiciones que el sujeto hace y que suponen un conocimiento que no está fundamentado en sus impresiones sensibles? En sus términos lo dirá de la siguiente manera: “Cuando se produce un nuevo objeto dotado de cualidades sensibles semejantes, aguardamos poderes y fuerzas semejantes y aguardamos un efecto análogo. De un cuerpo análogo al pan por el color y la consistencia esperamos un alimento y una subsistencia análogos. Pero seguramente es éste un movimiento del espíritu que reclama una explicación” (1992: 53). Además el sujeto se constituye en las reflexiones morales y estéticas en la medida en que el sujeto reflexiona por una doble vía: reflexiona sobre lo que constituye su conocimiento y se reflexiona es relación con sus acciones. Eso quiere decir que el sujeto es capaz de ponerse a sí mismo en juego en relación con su propio actuar y la evidencia que tiene del actuar de los demás. “Tal es la doble potencia de la subjetividad: creer en inventar, presumir los poderes secretos, suponer poderes abstractos, distintos”. El sujeto es normativo porque es capaz de descubrir normas morales y reglas generales. Y para

sentido en que ‘cree’ que la regularidad de los actos de los hombres obedecen a las mismas regularidades que los hechos empíricos.

Hume es fundamental explicar el proceso en el que esa normatividad se origina puesto que el problema es que 'los poderes secretos' escapan por mucho a la comprensión del entendimiento. De entrada Hume renuncia a los juicios sobre esencias o verdades fuera de lo que la percepción puede sostener. Por ello, se pregunta, ¿con qué derecho se pueden presumir conocimientos más allá de la experiencia empírica singular de cosas que sólo son olores, sabores, texturas? Dicho de otra manera, hay que poner a prueba el estatuto de las creencias que nacen de las reflexiones del sujeto sobre su experiencia para dar cuenta de su validez. Hume entendió bien que todas las determinaciones del sujeto sobre la naturaleza no provienen de ella. Al respecto Deleuze es enfático en decir que el mérito de Hume fue haber logrado un sistema que trata de responder a esa pregunta desde un radicalismo teórico empirista. Esto es, la filosofía en general, dirá Deleuze, se plantea los problemas desde un plano a partir del cual puede dar cuenta de los procesos de la conciencia y la forma en que el sujeto es determinado, pero también es determinante, de la experiencia con la que cuenta para el conocimiento. De allí que la filosofía opone dos planos de análisis: uno metodológico y otro que se refiere a los fenómenos mismos. El caso de Kant es uno de los más evidentes en ese sentido, pues construye una metodología desde la cual se pregunta por la experiencia y todo aquello (juicios) que el sujeto pro-

duce sobre ella. Por el contrario, la crítica de Hume proviene no de la duplicación de los planos para el análisis de la naturaleza, sino del plano en el que la naturaleza se da. Deleuze dirá que "el mérito de Hume consiste en haber deslindado este problema empírico en estado puro, manteniéndolo apartado de lo trascendental, pero también de lo psicológico" (2002: 93). El papel del sujeto queda por ello situado en lo 'puramente dado'. O sea, el flujo de percepciones como el movimiento de todo lo que aparece. El entendimiento o el espíritu están determinados no por un principio de organización, sino como el lugar de lo que aparece.

Bibliografía.

- Deleuze, Gilles (2002). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Deleuze, Gilles (1994) *Lógica del sentido*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Hume, David (1992). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Bogotá: Editorial Norma, Colección Cara y Cruz.
- Hume, David (1981). *Human nature and the understanding*. New York: Collier Books.
- Hume, David (1985). *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón (1971). *Parménides*. Madrid: Editorial Aguilar.