

La reapropiación deleuziana de Hume y la transformación del problema del conocimiento

Gabriel Martín Torres y Javier Roque Alegre. Universidad Nacional del Nordeste (UNNE, Argentina)

Recibido 31/03/2025 • Aceptado 28/10/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0009-0002-1903-4692>>

Resumen

Este escrito se propone ofrecer una reconstrucción del tratamiento conferido al problema del conocimiento en la primera monografía con la que Gilles Deleuze inauguró su fase de historización de la filosofía: *Empirismo y subjetividad*. Procuraremos mostrar que Deleuze, en el movimiento de subordinar la teoría del entendimiento a una teoría de la subjetividad, lejos de restarle importancia a la primera, proporcionó una serie de elementos de interés para explorar la potencialidad de un constructivismo gnoseológico afín a la dimensión afectiva y práctica y a la vez distante de las limitaciones usuales de las filosofías de la conciencia. En este sentido, el intento por reponer la globalidad de los interrogantes y respuestas relativos al conocimiento suscitados por la lectura deleuziana de Hume tomará como orientación la idea de una doble consistencia: la presencia de una positividad en términos de la existencia o realidad del conocer y una dimensión axiológica correlativa, en tanto efectividad de dicha facultad.

Palabras clave: conocimiento, experiencia, práctica, crítica, diferencia.

Abstract

The Deleuzian reappropriation of Hume and the transformation of the problem of knowledge

This paper aims to offer a reconstruction of the way Gilles Deleuze treated the problem of knowledge in the study which initiated the phase of a history of philosophy: *Empiricism and subjectivity*. We will try to show that whereas Deleuze subordinates the theory of understanding to a theory of subjectivity far from withdrawn importance to the former it supplies a series of relevant elements to explore the possibilities of a constructivist theory of knowledge keen to the affective and practical dimensions while as the same time oppose to the limitations of the classical philosophies that revolve around consciousness. Thus, the attempt to reprise a global view of the questions and answers regarding knowledge awoken by Deleuze's reading of Hume will take as a leading idea the assumption of a double positivity: the presence of a positive reality of knowledge located in the existence or ability of knowing and a second positivity in terms of a correlative axiological dimension, referring to the effects of such faculty.

Key words: Knowledge, Experience, Practice, Critic, Difference.

La reapropiación deleuziana de Hume y la transformación del problema del conocimiento

Gabriel Martín Torres y Javier Roque Alegre. Universidad Nacional del Nordeste (UNNE, Argentina)

Recibido 31/03/2025 • Aceptado 28/10/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0009-0002-1903-4692>>

§ 1. Introducción

Con la publicación de *Empirismo y subjetividad* en 1953, Gilles Deleuze inició su proyecto filosófico, signado por el intento de aunar una lógica de la diferencia con una recuperación de la noción de *inmanencia*, en abierta lucha contra los idealismos y/o racionalismos. Como el mismo Deleuze lo expresó, el acercamiento a la obra de Hume formó parte del plan de evadirse de una forma de concebir la práctica de la investigación filosófica institucionalizada en la academia francesa de mediados del siglo XX. Se trataba de escapar a la matriz de pensamiento caracterizada por «las tres H»: las vertientes que reproducían las perspectivas de G. Hegel, E. Husserl y M. Heidegger (Deleuze y Parnet, 2004: 16-17). Tal rechazo, sin embargo, no se trató de una simple actitud negativa, porque el deseo de escapar a la sombra de las tres Haches tuvo una fuente de inspiración en la recepción de la filosofía angloparlante que estaba teniendo sus primeros pasos dentro del campo universitario francés.

Si en su primera obra Deleuze inaugura su proyecto intelectual como una actualización de la tradición empirista, tal como se intenta demostrar a continuación, la interpretación que se despliega allí de la obra de Hume rápidamente se revela como un acto de inusual originalidad al mostrar un «retrato filosófico» (Deleuze, 2006: 216) notablemente distante de las lecturas dominantes. El objetivo de la exégesis deleuziana de Hume se integra de dos instancias estrechamente ligadas: por un lado, precisar un nuevo concepto de empirismo, que en su rectificación de las lecturas tradicionales desplaza la atención conferida al conocimiento hacia el sujeto y su constitución; y, por otro lado, a partir de lo anterior, disponer el camino para la conformación de una ontología sustentada en la diferencia y la praxis.

Si bien Deleuze no volvió a dedicarse al estudio de dicho autor escocés¹ puede decirse que la presencia de este no se evaporó por completo de su filosofía, ya que, cuando menos en términos de alusiones puntuales, el empirismo hallado en Hume no dejó de ser invocado por Deleuze, incluso en algunas de sus obras tardías². Este carácter evanescente es quizá el motivo por el cual *Empirismo y subjetividad* no concitó demasiada atención entre los estudios dedicados a Deleuze, siendo que es asimismo poco frecuente la alusión a dicho escrito a la hora de focalizar la atención en la filosofía del conocimiento deleuziana. En este sentido, pretendemos exponer, primeramente, que el corrimiento de la gnoseología respecto de la clásica centralidad que ostentó esta doctrina implica una valiosa re-significación y revalorización de la misma. Seguidamente, que esta revisión contempla la presencia de una doble positividad en el conocimiento (en función de su existencia y de su efectividad). Y, en tercer lugar, que pese a las limitaciones especulativas que ostenta esta recreación de Hume no deja de conservar una importancia relativa en la empresa de diseñar un pluralismo alejado de las solidificaciones de la conciencia y próximo al dinamismo de lo viviente.

La secuencia expositiva se integra de cuatro instancias. En las tres primeras se aspira a recorrer la globalidad de la reconstrucción realizada por Deleuze de la teoría del conocimiento humeana, atendiendo primero a la doble génesis relativa a la afectividad y a la práctica, para luego atender al rol que cumplen la temporalidad y la lógica o esquematismo del entendimiento, y posteriormente proceder a retomar la atención en la dimensión práctica, en función de la relevancia de la pasión respecto del entendimiento. Finalmente, el cuarto y último tramo busca clarificar la dimensión crítica de la teoría del conocimiento reconstruida por Deleuze, subrayando para ello los motivos, objetivos y alcances de tal crítica.

§ 2. El pasaje de la afección a la creencia

Desde los primeros párrafos de *Empirismo y subjetividad*, Deleuze sostiene que el proyecto más vasto que se trazó Hume fue sustituir una psicología del espíritu por una

¹ Con excepción de dos escritos breves: el artículo «Hume» (Deleuze, 2005), publicado casi dos décadas después de *Empirismo y subjetividad*, y el prólogo a la edición estadounidense de este último, que vio la luz en 1991 (Deleuze, 2007b).

² Valen como ejemplo las alusiones a la contribución del empirismo al desarrollo de un nuevo concepto de pensamiento (Deleuze y Guattari, 2009: 56-57) y las conexiones entre creencia y empirismo (76-77).

psicología de las *afecciones del espíritu*. Esto implica que un paso necesario para llevar a cabo una genuina ciencia del hombre es considerar las formas bajo las que el espíritu es afectado. Tales partes son lo pasional y lo social, por un lado, y el entendimiento, por otro. Debido a que el fondo último del espíritu es fantasía, la naturaleza humana se establece cuando sus principios confieren constancia y uniformidad a la imaginación, permitiendo así que se despliegue el mundo del conocimiento y de la cultura. Como consecuencia de esto, resulta inadmisibile un abordaje estrictamente interno de la conciencia que pase por alto la dimensión de la experiencia y sus principios, de modo tal que según Deleuze para Hume la moral, la sociología y la historia se vuelven prolegómenos para una psicología real.

En este marco, el tema del conocimiento es abordado a partir de la constatación de una contradicción interna, la cual reside en la incompatibilidad entre la realidad de la práctica del conocimiento, que se expresa en creencias, y su sustento lógico. El hecho del conocimiento es la superación de aquello que es dado en la experiencia, superación que tiene lugar en el establecimiento de la inferencia, la cual consiste en una práctica: la práctica de creer. El problema del conocimiento consiste en que hay una contradicción que se entabla entre dos instancias: el hecho de la creencia (la existencia de la creencia en tanto tal, como práctica) y aquello que la creencia expresa, el contenido de la creencia que existe como una idea³. La cuestión reside en que al formularse el conocimiento surgen ideas que entablan una relación de negación con sus condiciones de formulación. En el conocimiento, ciertas ideas no parecen existir más que como ideas, en abierta oposición a la existencia efectiva de su afirmación *como creencias*. Para comprender esta incompatibilidad es necesario remontarse a la relación negativa que existe entre las dos instancias que integran lo dado.

Según Hume, por un lado, lo dado es la idea en sí misma, o también la experiencia en tanto reproducción inconstante en la imaginación de las impresiones recibidas. Pero, por otro lado, lo dado es también calificación de las ideas, la imaginación afectada, ya que lo que se da (además de la experiencia sensible) son las prácticas y las

³ «El problema de Hume concierne exclusivamente al hecho [...] ¿Cuál es el hecho cognitivo? La trascendencia o la superación; afirmo más de lo que sé, y mi juicio supera a la idea. En otros términos, *yo soy un sujeto*. Digo: César está muerto, mañana amanecerá, Roma existe: hablo en general, y creo, establezco relaciones: es un hecho, una práctica. ¿Cuál es el hecho en el conocimiento? *El hecho es* que tales prácticas no se pueden expresar en forma de idea sin que esta no sea inmediatamente contradictoria» (Deleuze, 2007a: 19-20).

creencias que superan lo dado en el primer sentido. Mientras que una ciencia de la conciencia misma es inviable porque sus contenidos remiten a determinaciones exteriores, las afecciones que tienen al espíritu como objeto reenvían su contenido a este, al tener al espíritu como el término necesario de su referencia. En función de esto, la pregunta que plantea Hume es cómo es posible que se supere lo dado en lo dado mismo, lo que también deviene en una interrogación sobre la naturaleza del conocimiento.

Para responder esto, Hume sostiene, en primer lugar, que la condición que hace posible el conocimiento en general reside en la necesidad de que el espíritu, que en sí mismo es identificable con la imaginación, sea afectado; es decir, en la evidencia del carácter limitado que tiene el espíritu en tanto tal como objeto de estudio. Por esto mismo, la afección puede ser considerada el punto de partida del proceso del conocimiento y es así que el primer principio de la naturaleza es precisamente que «no hay idea sin afección» (Deleuze, 2007a: 12). Esta última es la condición para el ordenamiento de la imaginación, ya que el sujeto es activado en el espíritu, en la imaginación, bajo condición de una afección. A partir de esto resulta factible señalar la existencia de una heterogeneidad constitutiva en el sujeto porque siendo la afección el borde del espíritu ubica a este entre la naturaleza y la razón. Por esto mismo, Deleuze advierte que la imaginación no debería considerarse como una fuerza o facultad activa, siendo más bien un lugar que determinar. En ese sentido, según Deleuze, lo que para Hume se llama espíritu es, en su inmediatez, imaginación, y ésta es a su vez fantasía, ausencia de un orden originario en el pensamiento.

Ahora bien, si la imaginación es el lugar donde se genera el conocimiento, la psicología que Hume emplea está compuesta de dos niveles: por un lado, la existencia de impresiones sensibles e ideas (elementos últimos de la *psiquis*) y, por el otro, la existencia de las relaciones entre ideas y entre impresiones que da lugar a unidades compuestas: las ideas complejas e impresiones complejas. A estos niveles corresponden respectivamente dos inspiraciones distintas, pero, como se verá a continuación, estrechamente ligadas: el atomismo y el asociacionismo. En el proceso de activación del espíritu cobra forma una regularidad por obra de principios naturales, los cuales proveen de reglas a la imaginación, dándole así un orden, haciendo que de esa fantasía emerja una naturaleza humana, ya que no hay nada en el

espíritu que supere la constancia que le dan los principios naturales. Así, el entendimiento puede ser concebido como la asociación de ideas que opera como ley o como regla. El espíritu se califica por relaciones variables entre ideas, siendo entonces tal calificación una manera por la cual aquello que es originalmente una simple naturaleza se empieza a distinguir, teniendo ideas. Las reglas (o leyes de la naturaleza humana) son asociaciones de ideas cuyos principios son tres: contigüidad, semejanza y causalidad (Hume, 1981: 98-99).

Prosiguiendo con esto, según Hume, el acto más elemental del conocimiento es la creencia, fenómeno que consiste en un sentimiento particular por el cual se lleva a cabo la transición entre lo experimentado y lo imaginado, es decir el pasaje desde impresiones sensibles hasta ideas que no cuentan con un correspondiente correlato sensible⁴. La creencia encuentra una fuerte ligazón con el entendimiento en tanto se sostiene en inferencias, en las asociaciones ya mencionadas, pero ella es un sentimiento, una afección y no una realidad ideal o lógica. Este sentir que lleva a pensar es el elemento que sella la articulación entre el entendimiento y la imaginación, y se sustenta en el paralelismo de dos principios: la experiencia y el hábito. Más precisamente, la creencia es efecto de una síntesis del tiempo, de un tipo de operación por la cual se establecen relaciones de inferencias que permiten superar lo dado, superación que consiste en transferir parte del pasado al futuro⁵. Para alcanzar tal acto de la mente es necesario que se crucen dos líneas: la acumulación de experiencias y la proyección imaginativa, la sedimentación de las afecciones y la composición de objetividades lógicas, ideas liberadas de una impresión correspondiente.

Lo que resulta necesario destacar es que en la lectura que ofrece Deleuze de esta teoría si el fenómeno de la instauración de un orden en el campo de las ideas surge por obra del cruce entre afección e imaginación, la primera se repite en la segunda a la manera de una regla. Las asociaciones que realiza el entendimiento no son productos

⁴ «...creer es sentir una inmediata impresión de los sentidos, o una repetición de esa impresión en la memoria. No es sino la fuerza y la vivacidad de la percepción lo que constituye el primer acto del juicio y pone las bases de ese razonamiento, construido sobre él, cuando inferimos la relación de causa y efecto» (Hume, 1981: 193). Sobre la importancia de la creencia, ver también la sección quinta de *Investigación del entendimiento humano* (Hume, 1980: 70-79).

⁵ Como Deleuze llegó a afirmar con posterioridad a la publicación de *Empirismo y subjetividad*, la ubicación de la creencia en la base y en el principio del conocimiento constituye uno de los movimientos esenciales del pensamiento de Hume (Deleuze, 2005: 216).

de la conciencia sino su «contenido», porque sólo pueden considerarse como efecto de principios naturales que en sí mismo son incognoscibles⁶.

Como se explicitó previamente, el método que emplea Hume para sostener esta concepción del conocimiento es principalmente una psicología integrada por dos instancias claves: atomismo y asociacionismo. En función de la primera se critica toda psicología que sostenga una supuesta naturaleza independiente del Yo, indicando por el contrario la importancia de factores externos, las afecciones, para el desarrollo de los procesos psíquicos. En función de la segunda, el asociacionismo, se busca superar dicho atomismo focalizando el análisis en la positividad de las composiciones que tienen lugar entre tales afecciones. Deleuze enfatiza que el desarrollo del enfoque de esta psicología conduce a sostener la asimetría existente entre los dos ámbitos que arroja dicho análisis: entre las impresiones sensibles y las ideas simples que son el objeto del atomismo y las impresiones de reflexión y las ideas complejas que son objeto del asociacionismo hay una diferencia de naturaleza y la importancia se concentra en el segundo sector. Esto se debe a que la clave del movimiento de constitución de la subjetividad, que explica el funcionamiento del conocimiento, es un asunto no de términos sino de relaciones entre términos.

Hume habría establecido dos sentidos para lo que se concibe como lo dado: por un lado, es la idea tal cual se encuentra en el espíritu, pero por otro lado es también la superación de esa idea, la afección del espíritu. La posición según la cual los contenidos del espíritu son determinaciones exteriores residía en el supuesto de que sus calificaciones derivan de impresiones de reflexión, relaciones entre sus elementos últimos (o dados) que son las ideas en el primer sentido mencionado. Debido a que tales impresiones son cualidades de las relaciones y no de las ideas, resulta así que las

⁶ Si, tal como lo plantea Deleuze siguiendo a Hume, una ley se define por sus efectos antes que su causa, esta insistencia en no confundir el *proceso* psíquico (la regla de la imaginación) con un *producto* posiblemente pueda ser leída como el esfuerzo por no asignar una determinación activa a la imaginación. Tal es en efecto la «paradoja coherente» de Hume: exponer la dinámica de una subjetividad «que se supera y que no por eso es menos pasiva» (Deleuze, 2007a: 17). Deleuze halla la solución al aparente dilema en la noción de *activación*. Esta insistencia en no ceder al impulso por dotar de una determinación activa a la imaginación y, correlativamente, en no pasar por alto la condición pasiva que reviste el entendimiento puede interpretarse como el intento por remarcar el carácter no meramente procesual de la subjetividad sino la heterogeneidad que le es constitutiva. La subjetividad no puede ser cabalmente comprendida suprimiendo la exterioridad que la afecta y que explica el fenómeno de la superación de lo dado en el primer sentido.

ideas complejas no deben ser concebidas como reflejo directo de las cosas, sino como la calificación de lo que se presenta a la experiencia, calificación que surge de la combinación entre la imaginación y el entendimiento. Por esto mismo, según Deleuze, para Hume hay una preeminencia de la reflexión por sobre la impresión debido a que las ideas del entendimiento remiten a una disposición o asociación antes que al reflejo de algún objeto: «La verdadera importancia reside del lado de las impresiones de la reflexión [...]. La esencia y el destino del empirismo no están ligados al átomo, sino a la asociación» (Deleuze, 2007a: 23). Por ende, desde la perspectiva de Deleuze, constituye un error atribuir al concepto humeano de ideas un carácter meramente representativo. En efecto, desde las primeras páginas de esta obra Deleuze se ocupa de enfatizar la prevalencia que reviste la asociación del intelecto por sobre el atomismo psicológico al sostener que el contenido de la conciencia —o idea— no debía ser concebido como la copia de alguna realidad exterior, sino como la calificación variable que se compone a partir de la experiencia.

Por lo tanto, la psicología de Hume arroja como saldo que no hay sustancias o identidades que no se vean sobrepasadas por las relaciones que aportan su contenido, debido a que las relaciones o asociaciones son siempre exteriores a los términos que vinculan. En función de esto, Deleuze juzga válido interpretar este empirismo como una filosofía de la diferencia, en tanto esta doctrina pretende disolver toda remisión a sustancias o identidades fijas (en la medida en que sean asumidas como principios explicativos de la génesis de la naturaleza) a través del ensayo de la divisibilidad de los contenidos de conciencia, y del examen de las asociaciones por las cuales tienen lugar: «Se denominará no-empirista toda teoría según la cual las relaciones se deducen, *de una o de otra manera* de la naturaleza de las cosas» (Deleuze, 2007a: 121) Según Deleuze, esta afirmación es el punto común de todos los empirismos, permitiendo incluso que tal doctrina acceda a un nivel superior.

§ 3. Lógica y temporalidad del conocimiento: causalidad y esquema

En la lectura que Deleuze ofrece de Hume el conocimiento es concebido, en su esencia, como la superación de lo dado en el espíritu, como calificación o sistematización en la imaginación de eso que fue dado. El acto fundamental del

conocimiento es la creencia, la instancia en la cual se emplea la función de designación del Yo y se realizan afirmaciones sobre cosas que no se encuentran inmediatamente presentes a la percepción, superando la experiencia a partir de la experiencia:

De lo dado infiero la existencia de algo distinto no dado: creo. Cesar está muerto. Roma ha existido, mañana amanecerá, el pan alimenta. En la misma operación y al mismo tiempo juzgo y me propongo como sujeto: al superar lo dado, afirmo más de lo que sé. [Deleuze, 2007a: 91]

Este acto tiene que ser concebido como un movimiento en el tiempo, ya que lo que se realiza al creer es una transferencia de parte del pasado al futuro en la inferencia: «creer es inferir de una parte de la naturaleza a otra, no dada en este caso» (Deleuze, 2007a: 92). Dicho sentimiento se sostiene en el principio de causalidad, que prepara y acompaña la creencia, ya que sólo la causalidad brinda la solidez al objeto, volviendo posible realizar la inferencia, expresar la creencia.

Deleuze advierte que, en la concepción de Hume, la causalidad es considerada una impresión de reflexión y, en cuanto tal, debe ser asumida como una percepción del espíritu y no como la conclusión del entendimiento⁷. Como se indicó en el apartado previo, el acto cognoscente que es la creencia, como idea surgida de la causalidad, se sostiene en dos principios: la experiencia y el hábito. Esto se debe a que para que la causalidad se constituya como relación válida es necesario que, por un lado, se dé en la experiencia la repetición de objetos semejantes y, por otro lado, que en el espíritu que contempla se produzca la inferencia de un objeto a otro. Esta transición de uno a otro lo constituye el hábito, el cual, como principio, se inserta entre el espíritu o lo dado y el sujeto o su superación. El hábito permite así que la imaginación produzca la transición fácil de una impresión a una idea deviniendo creencia, o también espera. De este modo, el hábito muestra una doble implicación: supone la experiencia y permite que el entendimiento razone sobre ella: «Si se quiere, el hábito es la experiencia misma, en tanto produce la idea de un objeto por medio de la imaginación, no por medio del entendimiento» (Deleuze, 2007a: 69). Deleuze destaca que debido a la progresividad

⁷ Es factible suponer que esta forma de concebir la causalidad aspira a reforzar la ya señalada impronta de la exterioridad interna al proceso propiamente dicho de la inferencia: en el conocimiento no tiene lugar una extracción de conclusiones (que podrían llegar a pre-existir a ese acto) sino una actividad en principio pasiva, es decir, la experiencia de la afección del espíritu.

de este elemento (el hábito), el conocimiento es un principio que se forma gradualmente; a partir de esto, podría comprenderse que la idea que busca subrayar es que la naturaleza humana se encuentra sometida a una condición ella misma abierta a la variación, a diferencia de una regla fija. Si la naturaleza es una realidad no exenta de elementos determinantes, el movimiento de tal determinación no se desarrolla en función de parámetros universales, al margen del cambio.

Por lo tanto, la calificación que surge de la combinación entre principios de la naturaleza humana como la imaginación y el entendimiento tendría su raíz última en la orientación que recibe el pensamiento del hábito, remarcando de ese modo el basamento práctico de todo conocimiento. El hábito es la raíz constitutiva del sujeto y este es en su raíz síntesis del tiempo, síntesis del presente y del pasado con miras al porvenir. Mientras que el entendimiento puede ser considerado como el espíritu bajo la influencia del principio de experiencia, que refleja el tiempo como pasado, cabe concebirse a la imaginación como el espíritu bajo la influencia del principio de hábito, que refleja el tiempo como porvenir. La creencia es la relación entre tales dimensiones. Esta conjunción de repeticiones indica el vínculo entre conocimiento y tiempo, ya que la creencia es, en definitiva, efecto de una síntesis del tiempo.

Es así que Deleuze señala que en la creencia se relacionan dos dimensiones: el tiempo organizado por obra de la experiencia como pasado en el entendimiento (la repetición observada de objetos semejantes) y el tiempo organizado por el hábito como futuro o perpetuidad del presente en la imaginación (el pasaje de un objeto a otro, o espera de la repetición). Esta síntesis del tiempo entre experiencia y hábito establece el pasado como regla del porvenir, la cual se repite en cada acto de conocimiento: debido a que la superación es en definitiva la transferencia del pasado al futuro, es necesario que el objeto de la creencia esté determinado concordando con una experiencia pasada. Así, si la experiencia es la «dimensión retrospectiva que da una estructura objetiva al presente», el hábito puede considerarse «la visión prospectiva que sintetiza esos casos, generalizándolos, en función de observaciones posibles en el futuro» (Diagama Briceño, 2016: 74). De esta forma, se pone de manifiesto la especificidad del conocer en el hecho de requerir no sólo la presencia de una experiencia sino también la intervención de un principio gradual, esto es la intervención de un elemento condicionante provisto de una temporalidad, de una condición que ella misma se

forma. Sumado a esto, un concepto que permite precisar la noción de conocimiento es el *esquematismo*.

Para Hume la fórmula que convenía a todos los efectos de la asociación era la de superar, ir de lo conocido a lo desconocido, y en ese sentido había identificado tal paso como un «esquematismo»⁸. El esquematismo del conocimiento tiene como esencia ser extensivo, ya que procede por partes: «Todo conocimiento es, en efecto, un sistema de relaciones entre partes, tales como se las puede determinar una a partir de otra» (Deleuze, 2007a: 142)⁹. El mismo reviste dos formas, correspondientes a dos tipos de relaciones y de razones: el esquematismo de prueba, que relaciona materias de hechos y pone en juego una razón experimental, y el esquematismo de certeza, que relaciona ideas y opera según una razón por certidumbre. El primero es esencialmente físico y se desarrolla por la prueba o probabilidad, mientras que el segundo es matemático y no emplea el principio de causa sino la idea general como regla productora de ideas. A partir de esto, Deleuze agrega que, en tanto formas de comparación, los esquemas cognoscentes varían según el tipo de modelo empleado en cuestión:

- por un lado, se encuentra el modelo físico, por probabilidad, con la idea de causalidad como principio para relacionar hechos, que debe conformarse a la experiencia;
- por otro lado, el modelo matemático, por certeza, opera con la idea general como principio para trazar relaciones entre ideas, que debe conformarse al espacio¹⁰.

Por lo tanto, en la medida en que el conocimiento consiste en establecer determinaciones por partes, se trata básicamente de cálculos de probabilidades. Por eso mismo, la función del conocimiento para Hume, tal como Deleuze la reconstruye, consistía en detallar el todo de la naturaleza determinando sus partes. Dentro de esto, Deleuze enfatiza que en la práctica del conocimiento no se debe intentar descubrir ni

⁸ Debido a que Hume no empleó tal vocablo, puede suponerse aquí que Deleuze introduce el concepto kantiano de esquema. Esto residía, básicamente en la operación de subsunción por la cual algo singular es considerado como parte de una regla o ley universal.

⁹ Esto revela la tesis de Hume según la cual no hay conocimiento intensivo. «Una de las ideas más importantes de Hume, a la que hará valer especialmente contra la posibilidad de toda cosmología y toda teología, es la de que no hay conocimiento intensivo, que no hay conocimiento posible que no sea extensivo, entre partes» (Deleuze, 2007a: 142)

¹⁰ Deleuze señala, no obstante, que en el marco de la gnoseología de Hume la certidumbre es concebida como un caso extremo de la probabilidad (Deleuze, 2007a: 28)

inventar un conjunto que se corresponda a la totalidad de lo real, sino más bien aplicar las reglas del entendimiento para fijar creencias sobre determinados dominios.

§ 4. La primacía de la pasión y la práctica sobre el entendimiento

Según la lectura deleuziana de Hume, la superación de lo dado en lo dado se manifiesta en dos formas elementales de la subjetividad: la creencia como acto del conocimiento y la invención como acto moral: «...creer e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto» (Deleuze, 2007a: 91). Ambos son posibles porque en la afección del espíritu la naturaleza humana, la sistematización de lo dado, no se establece sin permitir la superación de ese mismo dado. Por lo tanto, si el sujeto es básicamente superación, trascendencia, este movimiento alcanza el límite de su explicación en los principios: ellos son en efecto la regla del proceso de subjetivación, el elemento constituyente del sujeto. A su vez, cada afección del espíritu, lo pasional y social como lo cognoscitivo, determinan sistemas: el sistema de la moral en el primer caso y el sistema del entendimiento en el segundo. A partir de estas dos especies del género de afección, Hume distingue dos tipos de prácticas: la práctica de la moral y la práctica del entendimiento. El segundo esquematismo del espíritu se da en la práctica de la moral y es intensivo ya que en este caso el principio de construcción de un todo no procede por partes sino que lo inventa¹¹. Este es el motivo por el cual la inferencia es un caso exclusivo de relación del conocimiento: el acto básico de la moral es la producción sin mediación de totalidades, con la condición de la simpatía. Es decir, en el caso de la moral lo que tiene lugar es la invención de conjuntos cuyas partes no son agregables (debido a que son partícipes, no parciales). Aunque en apariencia exista un paralelismo entre tales sistemas, Deleuze advierte que en verdad hay una jerarquía de la pasión por sobre la asociación de ideas y tal disposición contribuye a perfilar la globalidad del concepto de conocimiento presentado en esta obra.

¹¹ En función de esto, la contraposición entre un movimiento de superación extensivo y otro intensivo puede clarificarse, en parte, si se atiende al rol que desempeña la diferencia temporal o novedad. En el caso de un esquema extensivo, se trata de la asimilación de partes donde no hay instancia de emergencia de una novedad, es decir lo asimilado es una parte que guarda algún tipo de continuidad con las partes previas. En el desarrollo de un sistema tal (extensivo), la parte puede ser física o ideal, pero lo que se genera es la prolongación de un contenido previo. No hay así lugar para la invención, la cual sí se da en un esquematismo intensivo según Deleuze.

El procedimiento de la crítica de Hume a todo idealismo se desarrollaba en la afirmación del atomismo como límite infranqueable para toda psicología del espíritu y también en la afirmación de la importancia del asociacionismo a partir de la facticidad de la superación del atomismo. En este sentido, la posición según la cual los contenidos del espíritu son determinaciones exteriores residía en el supuesto de que sus calificaciones son relaciones entre sus elementos últimos (o dados): las ideas. Se trata de cualidades *de las relaciones*, no de las ideas. Y una de las tesis fundamentales de Hume según Deleuze era justamente sostener que las relaciones son siempre exteriores a sus términos (Deleuze, 2007a: 107-108). De tal expresión puede inferirse la preponderancia de las ideas complejas por sobre las ideas sensibles, ya que aquellas consisten en relaciones. De este modo, las formaciones de ideas tendrían su explicación en los principios de asociación ya que su efecto es justamente constituir las ideas complejas, pero Deleuze advierte que si el entendimiento es lo que hace posible la relación no basta para explicarla. Los elementos que sí lo hacen se encuentran en el otro polo de la naturaleza humana: las pasiones y lo social.

En principio, Deleuze señala que para Hume el entendimiento sistematiza lo dado al fijar la imaginación como naturaleza humana, pero la *circunstancia* es lo que complementa decisivamente la calificación del espíritu. Esto puede explicitarse a partir del contraste entre relación y motivación. Entre la relación y el sentido no puede haber una condición igual, porque de ese modo no podría llevarse a cabo la disparidad necesaria para la acción. El sentido justamente quiebra lo que puede ser un indefinido vaivén entre términos, haciendo posible la acción. Las relaciones no son el objeto de una representación sino los medios de una actividad¹².

La esencia de la acción se halla en la vinculación medio-fin, la cual no conviene confundir con la relación. Si bien contiene la causalidad es necesario que el efecto nos interese, es decir resulta imperioso «que la idea del efecto se plantee ante todo como fin de nuestra acción» (Deleuze, 2007a: 139). La relación de causalidad supone un principio de irreversibilidad entre sus términos pero la diferencia es exterior a ella, ya que Deleuze remarca que lo importante es no obstante qué efecto *me interesa*, cuya

¹² Como señala Julien Canavera, para Deleuze, la importancia de la relación reside en que «nos hace retroceder a un momento anterior a la representación: es el correlato de una síntesis pasiva del espíritu que antecede a —y sobre la que se fundan— las síntesis activas de la conciencia» (Canavera, 2012: 129).

causa voy a buscar. Este elemento determinante no se encuentra enmarcado en la razón o en el entendimiento, sino que es parte de la afección pasional del sujeto. La constitución del interés corre por cuenta de los principios de la pasión. Estos principios hacen de la perspectiva del placer un motivo de nuestra acción. Aquí el medio desborda la causalidad, principalmente en función de una necesaria tendencia de parte del sujeto: «La vinculación del medio y del fin no es una simple causalidad, sino una utilidad, definiéndose lo útil por su apropiación, por su disposición a “promover un bien”. Una causa sólo es un medio para un sujeto que tiende a unirse al efecto» (Deleuze, 2007a: 139). Y según Deleuze, Hume entendía por *circunstancia* tal afectividad condicionante. Por lo tanto, la circunstancia complementa lo que el entendimiento hace posible, profundizando la perspectiva demasiado formal de la asociación¹³. La estrecha unidad entre ambos principios, entre relación y circunstancia, indica que el correlato de la tesis según la cual el sujeto se constituye en lo dado es que la esencia de la subjetividad es la práctica. No hay subjetividad teórica, distinta a la práctica:

[...] si la relación no se separa de las circunstancias, si el sujeto no puede separarse de un contenido singular que le es estrictamente esencial, entonces quiere decir que la subjetividad es, en su esencia, *práctica*. En las relaciones entre el motivo y la acción, entre el medio y el fin, habrá de revelarse su unidad definitiva, es decir, la unidad entre las relaciones mismas y sus circunstancias [...]. El hecho de que no haya subjetividad teórica y no pueda haberla se vuelve la proposición fundamental del empirismo. [Deleuze, 2007a: 115]

Por lo tanto, si lo dado en el espíritu es superado en las afecciones de las reglas del entendimiento que fijan la imaginación conformando las ideas complejas, las relaciones son superadas en la actividad y por la pasión, que en virtud de sus principios da una tendencia a las relaciones, confiere un sentido al conocimiento. Esta idea se encuentra presente ya en el inicio del texto, cuando Deleuze advierte que, si bien es posible considerar a la naturaleza humana como integrada por dos instancias,

¹³ En virtud de esta conjunción entre la pasión y la circunstancia, es posible volver más preciso el asociacionismo dado que el trabajo de asociación de ideas se explica ahora contemplando la especificidad que forma parte de los actos del entendimiento: «lo que pretende poner de manifiesto Deleuze es que el sujeto se presenta en la mente bajo los efectos de dos principios que se conjugan; los principios de asociación, que dotan al sujeto de su forma necesaria, y los principios de la pasión, un contenido singular» (Hernández Domínguez, 2020: 40).

pasión y el entendimiento, en rigor ambas conforman un mismo movimiento (descomponible sólo analíticamente), ya que el entendimiento es en definitiva el movimiento de la pasión: «[...] en sí, el entendimiento no es más que el movimiento de la pasión que deviene social» (Deleuze, 2007a: 12). En consecuencia, puede decirse que si el conocimiento tiene un rol «central» en Hume no lo es en virtud de una importancia inigualable sino en tanto está envuelto entre la influencia de la pasión y la praxis. El entendimiento es entonces el devenir social de una pasión y de un interés.

Por ende, existe una relación directa entre la verdad y la subjetividad práctica. Si el entendimiento sistematiza lo dado al fijar la imaginación como naturaleza humana, la *circunstancia* es lo que complementa decisivamente la calificación del espíritu. Así como la idea se supera por la relación, ésta se supera por la tendencia. El carácter probabilístico de lo verdadero indica que en la inferencia obra algo extra-lógico y, en cierto modo, algo extra-psicológico; un juicio verdadero no es una deducción sino una composición contingente. Debido a que la moral orienta al entendimiento, la subjetividad es esencialmente práctica. Por lo tanto, la verdad remite a una subjetividad pero con la importante salvedad de concebirla como un sistema concreto, no como una estructura trascendental. De esto modo, el correlato de la tesis «el sujeto se constituye en lo dado» es que la esencia de la subjetividad es la práctica. Resulta posible concluir entonces que el conocimiento está profundamente enraizado en una dimensión social y cultural en tanto:

- no hay acto del entendimiento, no hay inferencia sin la intervención de una afección como origen de esa calificación;
- el entendimiento tampoco puede explicarse o concebirse prescindiendo de la progresividad o temporalidad que lo condiciona (hábito);
- a su vez, no es posible comprender el conocimiento si se soslaya la pasión o interés que envuelve todo el trabajo de la razón, ya que toda inferencia está siempre envuelta (además de una experiencia sensible) en una práctica, en una circunstancia concreta que le da su sentido. Desde la perspectiva de Hume recreada por Deleuze existe de modo constante una serie de motivos y finalidades que atraviesan y dirigen todo conocimiento.

§ 5. Conocimiento y delirio. Poder de la imaginación y necesidad de la crítica

Una vez que esta filosofía empirista despeja la pregunta sobre la realidad del conocimiento, en la afirmación de su realidad surge lo que puede llamarse el interrogante sobre sus usos. O también, lo que emerge es la pregunta sobre el valor del conocimiento entendido como el trabajo de fijar la genuina utilidad del saber. Para explorar esta cuestión es necesario remitirse a un elemento que constituye uno de los rasgos notables de la exégesis deleuziana de la obra de Hume: la potencia que se le asigna a la imaginación.

El carácter problemático de la fuerza que ostenta el fondo fantasioso de la mente se ejemplifica en el examen del concepto de cultura que ofreció Hume. Más específicamente, esta cuestión apunta al conflicto que se desata cuando la composición de la imaginación se aparta de la experiencia hasta producir una serie de ficciones que permean el campo del entendimiento, amenazando al conocimiento al rivalizar con la validez de las inferencias legítimas. A esto se aboca Deleuze en el segundo capítulo de *Empirismo y subjetividad*: «El mundo de la cultura y las reglas generales». En dichas páginas indica que la imaginación no deviene naturaleza sin seguir siendo para sí una fantasía, hasta encontrar en las ideas una nueva extensión. Esto sucede ya que si, como se indicó previamente, en la dinámica del conocimiento la imaginación es el lugar donde se repite una afección, esto no ocurre sin que la pasión se extienda a su vez a través de la imaginación. Como la unidad del hábito y de la experiencia no es algo dado (no se encuentra asegurada por instancias exteriores a la naturaleza y sus principios) el primero puede «fingir, invocar una falsa experiencia y producir la creencia “mediante una repetición que no procede” de la experiencia» (Deleuze, 2007a: 70). De este modo, «tomando el ropaje de la naturaleza», la imaginación forma *reglas generales* que superan los límites del conocimiento, al desbordar la experiencia. Este desborde se trata de la tendencia en el sujeto a establecer relaciones que comunican la vivacidad de las impresiones, supliendo así unos presupuestos propios para el fondo fantasioso de la imaginación. Lo relevante de este proceso de desborde es el fenómeno de desacople que ocurre entre el poder formativo de la imaginación y su ejercicio concreto: «Lo que da fundamento a una regla en general es la distinción del poder y de su ejercicio, que únicamente la imaginación puede hacer, ya que ella es quien refleja

la pasión y su objeto, separándolos de su actualidad y retomándolos con arreglo al modo de lo posible» (Deleuze, 2007a: 55).

En este marco, en virtud de esta pasión reflejada, liberada de los límites de su propia actualidad, se abre el mundo de la cultura, el dominio de los artificios e invenciones. La cultura, a partir de esto, es concebida como la serie de medios por los cuales la naturaleza cumple sus fines, entre cuyos medios se encuentran las instituciones como instancias de satisfacción de tendencias. Debido a que el artificio, la invención humana, es ya algo natural, no cabe asignar una clara jerarquía a ambos polos, cultura y naturaleza. En consecuencia, tales reglas desbordantes deben ser corregidas por otras reglas. Y es así que para paliar el efecto de tales reglas *extensivas* surgen reglas *correctivas*, que toman a su cargo la tarea de retrotraer el conocimiento al ámbito de su ejercicio legítimo. Por lo tanto, si en el nombre del conocimiento lo que se encontraba era la actividad de detallar la naturaleza, al punto tal de que la ciencia sea vista como el trabajo de adecuar hábitos y experiencia, la filosofía se identifica con un proceder correctivo: determinar las leyes del ejercicio legítimo del entendimiento, lo que recae en la «probabilidad filosófica». Por esto mismo, mientras que en el caso del conocimiento «el esquematismo de la causa debe conformarse a la experiencia, y el esquematismo de la idea general se debe conformar al espacio» (Deleuze, 2007a: 143), la crítica del entendimiento o probabilidad filosófica debe disipar las ficciones surgidas del lenguaje y la fantasía, asegurando la conformidad de las creencias con la experiencia y estableciendo en las relaciones entre objetos cuáles son efectos y cuáles causas. El límite de este uso del entendimiento se encuentra en el reconocimiento del grado de expansión que tiene la imaginación, situación que se revela en el análisis del concepto de mundo.

Concretamente, lo que Hume sostiene al respecto es la imposibilidad de conciliar razón e imaginación ya que la ficción particular de la creencia en la existencia distinta y continua de los cuerpos se muestra como carácter del mundo en general y horizonte de todo objeto posible. Esta ficción alcanza una fuerza sin que por eso disminuya su contradicción con los principios de asociación (por el hecho de no contar con una experiencia correlativa). Sin embargo, la imposibilidad de aplicar una corrección en este caso reside en que aquí la ficción se constituye en principio de la naturaleza, a la par de los principios del entendimiento. El aparente acuerdo que Hume llega a

plantear entre imaginación y razón consiste en la prolongación divergente de cada término: la pasión se ocupa de extenderse y el entendimiento de corregirse, sin posibilidad de prevalencia de ninguno; tal es el delirio como estado crítico del espíritu. Según Deleuze, a partir de esto Hume realizó un segundo gran desplazamiento dentro de la filosofía (el primero fue haber ubicado al conocimiento en la creencia): la sustitución del concepto tradicional de error por el de «ilusión». A juicio del autor francés, desde este marco lo que resulta necesario considerar es que hay creencias que antes que ser falsas son en rigor ilegítimas, pues realizan un ejercicio ilegítimo de las facultades.

Tomando como base lo anterior, Deleuze explicita la concepción de razón que esta filosofía de la experiencia alumbra. La razón no debe buscarse en una supuesta identidad con el espíritu ya que ella es en rigor la afección de éste. Más aun, la razón no guarda ninguna relación de oposición con el instinto, con el hábito o con la naturaleza; la razón «es una especie de sentimiento» (Deleuze, 2007a: 22). En consecuencia, el empirismo que Hume presentó plantea que la teoría de la razón incluye tanto una instancia de cuestionamiento como de adhesión a la potencia del pensamiento racional. Esto se ilustra en el trayecto que implica contemplar un escepticismo de la razón y un positivismo del sentimiento que incluye a aquella como reflexión del sentimiento en un espíritu calificado.

Lo anterior reside en que, tal como Deleuze lo expone, dentro de la filosofía de Hume no cabe identificar al entendimiento con la teoría, ni a la moral y la pasión con la práctica: «Con el nombre de creencia hay una práctica del entendimiento, y con la forma de organización social y de justicia hay una teoría de la moral» (Deleuze, 2007a: 25), siendo así que para Hume la única teoría posible es una teoría de la práctica. En este marco, no hay entonces una teoría *del* conocimiento propiamente dicha (corriendo el riesgo de recaer en la vertiente de una psicología idealista o de un idealismo sin más) sino de su práctica. Sin embargo, hay una asimetría entre ambos niveles, debido a que la razón necesita del elemento práctico o moral, el cual puede operar con indiferencia de lo que acontezca en el campo de la razón.

Siempre se puede aplicar la razón, pero se la aplica a un mundo precedente, mundo que supone una moral antecedente, un orden de fines. Por lo tanto, es porque la práctica y la moral en su naturaleza (no en sus circunstancias) son indiferentes a la razón, que la razón va a buscar su

diferencia. Porque se la niega desde el exterior, ella se negará desde el interior y se descubrirá como una demencia, como un escepticismo. Y también porque ese escepticismo tiene su origen y su móvil en el exterior, en la indiferencia de la práctica, la práctica misma es indiferente al escepticismo... [Deleuze, 2007a: 26]

Lo que resulta necesario explicitar es el carácter asimétrico del condicionamiento que padece el pensamiento: mientras que la razón tiene necesidad de un mundo práctico que le dé un sentido, el nivel de la moral o de las acciones no responde recíprocamente al desarrollo o los frutos de esa razón así condicionada. Por el contrario, el mundo práctico muestra un desdén hacia esa razón que no obstante condiciona. Este fenómeno conduce a constatar, por un lado, el carácter limitado que ostenta el entendimiento y, por otro lado, la exigencia de volver la potencia cognoscente hacia ese mundo que desdeña y, a la vez, condiciona y da sentido al conocimiento. Deleuze designa este fenómeno como el doble movimiento de un escepticismo de la razón y un positivismo del sentimiento o pasión:

El positivismo de la pasión y de la moral produce un escepticismo sobre la razón, y este escepticismo interiorizado, vuelto escepticismo de la razón, produce a su vez un positivismo del entendimiento, concebido a *imagen* del primero, como teoría de una práctica. [Deleuze, 2007a: 27]

Tal rechazo de un abordaje del espíritu en sí mismo inscribe a este proyecto en la línea teórica que niega toda identificación entre la conciencia y el conocimiento, rasgo que comparten el materialismo y el empirismo. Más aún, el rechazo a contemplar como supuesto la preexistencia de un sujeto respecto de sus afecciones indica el problema central de la obra de Hume: indagar en el modo en que se constituye el sujeto en la experiencia, o también cómo el espíritu (forma de por sí afectada) supera sus determinaciones deviniendo un sujeto. Es así que, entre las conclusiones de esta obra, Deleuze sostiene la necesidad de medir la distancia entre una perspectiva empirista y un punto de vista trascendental (cuyo referente es Kant) en función de lo que llama «plano» del desarrollo de la crítica. Más específicamente, se trataría de la condición de la crítica según si ella implica un criterio o principio *inmanente*, que esté sujeto a un desarrollo y un proceder experimental, o según se contemple un principio presupuesto como constante y un proceder deductivo, respectivamente.

En este movimiento teórico que establece una íntima asociación entre empirismo y pluralismo, Deleuze allana el camino para una ontología en ruptura con la tradición metafísica ya que señala la necesidad de concebir la filosofía como teoría de la práctica antes que teoría de lo que es. Esta teoría no habría de limitarse a una explicación (científica) de las acciones ya que alude a la posibilidad de captar el Ser a partir de las prácticas y sus condiciones particulares: «La filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, [...]. Lo que hacemos tiene sus principios, y al Ser nunca se lo puede captar sino como objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos» (Deleuze, 2007a: 147)

§ 6. Conclusión: la transformación pluralista del sentido y valor del conocimiento

En función de lo expuesto, el concepto de conocimiento que Deleuze localiza en la obra de Hume puede sintetizarse en la idea que las operaciones del entendimiento surgen a partir de prácticas en las que se formulan creencias, las cuales existen en virtud de las afecciones que padece un sujeto (una naturaleza humana en tránsito hacia una subjetividad). Tales creencias se expresan como inferencias o esquemas (siendo el caso privilegiado la inferencia de causalidad) y debido a su procedencia imaginativa, con su consecuente inclinación a extender las generalidades por encima del marco de la experiencia, requieren del trabajo correctivo del entendimiento que busca disipar las ilusiones involucradas en tales rebasamientos.

Dentro de esto, la lógica del atomismo humeana sostiene que la afección o experiencia es la condición necesaria para el surgimiento de todo conocimiento y que es en la imaginación donde esa afección se repite como regla, confiriendo orden a la fantasía inherente a la mente. Las reglas que asocian ideas superan lo meramente dado calificando la experiencia, constituyendo el entendimiento. La antropología o teoría de la práctica de razonar, por su parte, afirma que la pieza que articula la espontaneidad de la imaginación y el ordenamiento del entendimiento es la creencia, sentimiento que hace posible la inferencia por la cual se traslada parte del pasado al futuro. Este sentimiento se halla preparado por la causalidad, movimiento reflexivo que solidifica la creencia al pasar de un objeto a otro según lo habituado. El hábito es por eso mismo el principio natural que supone la existencia de una experiencia pero que se distingue

de ella al marcar una diferencia en el sujeto (logrando que el tiempo se refleje como porvenir), no en la cosa. Si la mente es superada por el entendimiento (ciertas ideas son objeto de creencias), éste cuenta con la moral como sustento (hay creencias porque hay hábitos además de experiencia). Y, a su vez, así como la imaginación repite a las pasiones, ella también extiende a estas últimas, llevando a los sentimientos (y a la mente) a la generalidad positiva de los artificios de la cultura, pero también hasta las ilusiones *en* el entendimiento. El trabajo de detallar la naturaleza debe entonces acompañarse del esfuerzo por disipar las ficciones de la fantasía. Podría decirse que, para este marco de pensamiento, se trata de creer *dentro* del mundo y en concordancia con la naturaleza.

Hay tres notas relevantes de esta forma de concebir el conocimiento que queremos resaltar. Por un lado, el origen imaginativo que se le asigna. En efecto, pese a los movimientos de reflexión y corrección, Deleuze no deja de recordar que la esencia del conocimiento se ubica en la imaginación y en la fantasía. Por otro lado, la prevalencia de la dimensión práctica respecto a la teoría: la tendencia de las asociaciones de ideas reside en la pasión o actividad, lo que conduce al desplazamiento de la autonomía absoluta del sujeto de conocimiento y a la primacía del sujeto práctico por sobre el sujeto teórico. Estas dos notas confluyen en el talante irracional o, cuando menos, en el carácter situado del entendimiento que Deleuze reconstruye a partir de Hume¹⁴.

En consonancia con lo anterior, un tercer rasgo que atraviesa el abordaje del problema del conocimiento en el pluralismo deleuziano consiste en la interpelación practicada al pensamiento kantiano. Es así que Deleuze no se muestra interesado en reconstruir la distinción que marcó la filosofía de Hume respecto a sus contemporáneos, ni tampoco en aludir al marco histórico más inmediato de la obra de dicho filósofo, sino más bien en separarlo de la lectura dominante que Kant impuso de él. En rigor, Deleuze busca separar y confrontar a Hume con Kant, confrontación que puede describirse como una selección de criticismo, entendiendo por esto la

¹⁴ Cabe señalarse que, ante el tema del límite de la potencia del pensamiento, este ensayo de una filosofía pluralista encontrará una versión superior cuando, ya en el marco de otras historizaciones de la filosofía (como las relativas a H. Bergson y a F. Nietzsche), la indagación en los principios de la naturaleza humana se abre a una exploración de las condiciones de la experiencia misma, transformando el abordaje todavía metodológico de un plano de inmanencia en una cuestión resueltamente ontológica, superando el límite «auto-impuesto» por el empirismo humeano, visible en el rechazo a considerar la posibilidad de un esquematismo intensivo (ver Deleuze, 2008 : 73-77; 1996: 24-28 y 98-107).

conjunción entre una interrogación sobre el carácter constituido del conocimiento y la indagación en las condiciones de esa constitución. Para esto, el autor francés enfatiza la preocupación constructivista de Hume: la inquietud respecto al conjunto de factores que intervienen en el conocimiento en tanto producción, tomando distancia de cualquier lógica deductiva (de cualquier posición que localice un proceder axiomático en la inferencia). Mientras que Hume y Kant coincidirían en plantear que la cuestión de la legitimidad del conocer remite a los poderes o facultades del sujeto, se apartan en el punto en que el segundo supone un sujeto desprovisto de génesis y plantea el problema de las facultades según un simple uso, abstraído de las condiciones concretas de tales poderes. Según Deleuze, para Hume es clave no proceder a separar el poder de la legitimidad. En el marco de *Empirismo y subjetividad*, la legitimidad del conocimiento deriva no de sus ideas sino de sus prácticas. Lo ilegítimo es afirmar que aquello que existe en el sujeto existe en la realidad exterior o física, es decir, en los casos en los cuales se procede no a afirmar la idea como un hecho de creencia sino a afirmar la idea como creencia en un hecho. Debido a que el sujeto se constituye en el acto de la creencia, en la enunciación «yo creo», la creencia es lo legítimo más no el saber en tanto tal, suponiendo que esto último sea la consideración de un hábito como un objeto. Desde la óptica de Hume recreada por Deleuze, la costumbre de pensar causalmente no es prueba de existencia de la causalidad en el mundo. Por lo tanto, de cara al criticismo kantiano, Deleuze buscó oponerse a una perspectiva de la constitución del sujeto de inspiración matemática, separando la dinámica de determinación cognoscente de un formalismo psicológico escindido de la corporalidad y del plexo socio-cultural.

El valor de este intento de depurar al constructivismo de sedimentos kantianos reside en que enriquece y complejiza el papel de Hume en la historia de la filosofía: se evita la necesidad de presentar la propuesta del autor escocés como una crítica del dogmatismo del racionalismo ante la cual la única alternativa resultaría incorporar al empirismo, pero corrigiendo su escepticismo. Por el contrario, Deleuze plantea que el empirismo ya es una filosofía crítica y al interior de la misma el escepticismo no constituye un verdadero problema sino más bien cómo abordar la potencia de la imaginación, qué hacer ante la realidad del poder del conocer.

Estamos ahora en condiciones de evaluar el movimiento que Deleuze lleva a cabo, partir de Hume, en torno al planteamiento de la pregunta sobre el conocimiento y de estimar la viabilidad de abordar el conocer en función de una doble positividad. El concepto de empirismo que Deleuze presenta supone liberarse de la clásica subordinación a la doctrina gnoseológica, debido a que ya no se corresponde con la tesis kantiana según la cual el conocimiento comienza con la experiencia y deriva de ella, porque en rigor es la imaginación el terreno donde cabe plantear el problema del conocer. Desde la perspectiva de Deleuze, Hume no fue un filósofo interesado centralmente en el tema del conocimiento, por lo que se malinterpreta el empirismo si se lo piensa como una filosofía sostenida en la teoría del conocimiento. No obstante, esta liberación en absoluto implica olvidar o desatender una teoría del conocimiento.

La maniobra que Deleuze detecta en Hume podría describirse sucintamente como una reorganización del problema del conocimiento: se reemplaza la indagación en la causa u origen de la verdad por la indagación en la constitución de la subjetividad, pero como una manera de procurar comprender el fenómeno del conocer. Desde este punto de vista, el desarrollo de la pregunta sobre la naturaleza y/o dinámica del conocimiento fuerza a plantearse la pregunta sobre la subjetividad. En ambos casos, la actividad involucrada en el acto cognoscitivo (correlativa a la expresión o actividad de un Yo) es un proceso que no parece contar con un claro punto de partida, pero que ostenta una positividad suficiente, al punto de revestir una realidad evidente. Hay un hecho del conocimiento, pero el derecho permanece oscuro y la causa es inaccesible.

En consecuencia, desde esta perspectiva, la positividad del conocimiento reside, en principio, en ser una pasión que imagina, creyendo; es asociación entre ideas sostenidas en sentimientos insertos en prácticas, que se expresan como síntesis del tiempo que detallan la naturaleza. Asimismo, esa positividad también contempla el valor del entendimiento asumido como su posibilidad de abrirnos a la regularidad de la naturaleza. Si la pregunta sobre el conocimiento se re-localiza en la imaginación y su problema se detecta en su inclinación a rebasar la experiencia, generando el desprendimiento del poder y su ejercicio actual (proliferando así las ficciones), el valor positivo o necesidad de la teoría se encuentra en la posibilidad de disipar tales quimeras, revelando lo que somos a través de la observación de las tendencias que hacemos. O también, la importancia de la teoría está en mostrar lo que somos por lo

que hacemos (detallando las condiciones de ese hacer). En consecuencia, este replanteo del problema del conocimiento lo conduce a la cuestión del uso legítimo de las creencias. El ajuste de cuentas llevado a cabo con el escepticismo implica que la confianza en la existencia de la creencia, el hecho de que no haya margen de duda sobre si es posible conocer, se completa con la prudencia erigida ante las posiciones que hagan de la razón una facultad omni-abarcativa o infinita.

Finalmente, consideramos que la respuesta a la pregunta sobre cómo precisar el carácter pluralista de esta gnoseología emergente se ubica en las transformaciones operadas por parte de Deleuze en esa pieza que se revela de relevancia estratégica para el conocer: la subjetividad. Los tres rasgos señalados previamente (importancia de la imaginación, de la práctica y de un constructivismo empirista) indican que la manera a través de la cual Deleuze despliega la gnoseología y epistemología avizorada por Hume se apoya en una revisión del concepto de sujeto, donde un rasgo fundamental es su condición liminar y la necesidad de contar con una exterioridad que activa las facultades que producen el conocer. En la medida en que las relaciones son exteriores a los términos, la importancia se concentra en la exterioridad del Yo como forma ya constituida, es decir en las condiciones singulares por las que se producen ideas o relaciones. Como resultado, no hay acto del entendimiento al margen no sólo de un flujo temporal incorporado sino tampoco fuera de una motivación, siendo que no puede concebirse una verdad sin una subjetividad correlativa, ni una subjetividad sin una práctica asociada. De este modo, el señalamiento de la temporalidad que atraviesa toda la experiencia humana, la afirmación de una alteridad constitutiva respecto de toda conciencia y el recordatorio de la plasticidad y singularidad irreductible en los actos del entendimiento pueden ser leídos como las señales de una incipiente perspectiva pluralista. Así se dota a la idea de verdad de una fluidez y de un carácter inmanente respecto de la existencia concreta, sin restarle al conocimiento su cuota de eficacia y poder sobre esa misma existencia.

Bibliografía

- Canavera, Julien (2012), «Hume en Deleuze. Los primeros lineamientos del empirismo trascendental», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 45, pp. 123-144. <https://dx.doi.org/10.5209/rev_ASEM.2012.v45.40409>, [03/01/2025].
- Deleuze, Gilles (2008), *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles (2007a), *Empirismo y subjetividad*. Barcelona, Gedisa
- Deleuze, Gilles (2007b), «Prólogo a la edición americana de *Empirismo y subjetividad*» en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2006), *Conversaciones (1972-1990)*. Valencia. Pre-Textos
- Deleuze, Gilles (2005), «Hume», en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (1996), *El bergsonismo*. Madrid, Cátedra
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2009), *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (2004), *Diálogos*. Valencia, Pre-Textos.
- Diagama Briceño, Camilo Andrés (2016), «El empirismo de Deleuze», en *Cuestiones de Filosofía*, n.º 18, vol. 1. Escuela de Filosofía y Humanidades, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, pp. 67-88, <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia/article/view/5357>, [03/02/2025].
- Hernández Domínguez, Myriam (2020), «Deleuze y la importancia de Hume. Una lectura olvidada», en *Revista Laguna*, n.º 47, pp. 33-46, <<https://doi.org/10.25145/j.laguna.2020.47.02>>, [03/01/2025].
- Hume, David (1981), *Tratado de la naturaleza humana* (Félix Duque, ed.). Madrid, Orbis. 3 vols.
- Hume, David (1980), *Investigación sobre el entendimiento humano* (Jaime Salas Ortueta, ed.). Madrid, Alianza