



Gilles Deleuze y el empirismo trascendental: una mirada externa, ¿disruptiva?

Introducción

El último artículo publicado por Gilles Deleuze, *L'immanence: une vie...* (1995), comienza definiendo el concepto de campo trascendental como una "...pura corriente de conciencia a-subjetiva [*a-subjectif*], conciencia pre-reflexiva impersonal [*pré-réflexive impersonnelle*], duración cualitativa de la conciencia sin yo [*sans moi*]." (1995: 359). La noción de campo trascendental, que designa, para Giorgio Agamben, "...una experiencia sin conciencia ni sujeto [*senza coscienza né soggetto*]..." (cf. 2005: 384), se inscribe en el marco más general de lo que Deleuze, ya desde *Différence et répétition* (1968), ha denominado *empirisme transcendantal*. Esta fórmula, en apariencia paradójica, nos remite directamente, como resulta obvio, a la filosofía empirista y a la filosofía trascendental. No es casual, en este sentido, que el primer texto publicado por Deleuze, en 1953, esté dedicado al pensamiento de Hume; así como tampoco es casual que, diez años más tarde, publique un texto sobre la filosofía crítica de Kant. En el centro de estos textos, más allá de su marco epistemológico de referencia, se encuentra el problema del sujeto, íntimamente ligado tanto al empirismo cuanto al trascendentalismo kantiano.

Ahora bien, creemos que para comprender el empirismo trascendental deleuziano es preciso remitirse, en primer lugar, al problema del sujeto tal como aparece en Hume, particularmente en el apartado *On Personal Identity* del *Treatise on Human Nature*. Como se sabe, el objetivo de Hume consiste en refutar algunas de las tesis propuestas por Descartes en las *Méditations métaphysiques*. En lo que sigue, entonces, intentaremos reconstruir rápidamente ambas posiciones teóricas (la de Descartes en la sección I y la de Hume en la sección II), ya que a partir de las tesis empiristas aventuradas por el filósofo escocés en contra de Descartes es posible entender con mayor exactitud el trasfondo sobre el cual descansa la teoría de Deleuze. Más adelante, en la sección III, mostraremos cómo los argumentos de Hume son retomados por Deleuze para esbozar su empirismo trascendental y, a la vez, para criticar (o, al menos, para corregir) la filosofía kantiana. En efecto, si bien el sujeto trascendental kantiano difiere del *ego* cartesiano, es no obstante su heredero epistemológico, puesto que tiende

a perpetuar lo que Michel Foucault ha llamado “...la función fundadora del sujeto...” (cf. Foucault 1978: 48-49).

I – Descartes

Como sabemos, Descartes remite al *ego*, como a su sustrato necesario, las diversas potencias anímicas (de dudar, de concebir, de imaginar, de sentir, etc.). “Pues es evidente que soy yo el que duda, el que entiende, el que quiere, y no hay necesidad de agregar nada para explicarlo” (1685: 30). El *ego* no sólo funciona como sustrato de las diversas potencias del pensar, sino también como su fundamento. Sólo porque hay *ego*, es decir porque el espíritu, a partir de Descartes, ha adoptado la forma del *ego*, de la conciencia, el pensamiento es posible. “El pensamiento es lo único que no puede ser separado de mí. Yo soy, yo existo, esto es evidente” (1685: 28).¹

Ahora bien, uno de los objetivos centrales de las *Méditations*, además de dar cuenta de la existencia de las cosas materiales y de diferenciar al alma del cuerpo, es distinguir, sobre todo en la sexta meditación, la concepción o intelección de la imaginación, es decir, el atributo esencial del alma del/los atributo/s inesencial/es (imaginación, sensación, etc.). Esta última distinción, por supuesto, corre en paralelo con la distinción más general alma/cuerpo. Casi al inicio de la sexta meditación, Descartes señala la necesidad y la urgencia de establecer, de una vez por todas, “...la diferencia que existe entre la imaginación y la pura intelección” (1685: 73).

Esta diferencia entre la imaginación (impura, pues depende del cuerpo) y la intelección (pura, pues depende sólo de sí misma) establece el perímetro dentro del cual Descartes va a poder articular una cierta definición de lo humano. En efecto, si la imaginación y la intelección son diferentes es porque no pertenecen al mismo plano y al mismo estatuto ontológico y epistemológico. La imaginación, así como la sensación, aún indeterminadas e indiferenciadas en la segunda meditación, se revelan, en la sexta, inferiores en jerarquía y en veracidad. El siguiente pasaje es determinante:

Señalo además que esta virtud de imaginar que está en mí, en tanto que difiere de la potencia de inteligir, no es de ninguna manera necesaria a mi espíritu o a mi esencia; pues, aunque no la tuviese, sin duda seguiría siendo el mismo que soy ahora: de donde parece que se puede concluir que ella depende de algo que difiere de mi espíritu (1685: 74).

¹ Heidegger, en las lecciones dictadas en el semestre de invierno de 1935/36 en la Universidad de Friburgo, dice lo siguiente: “Hasta Descartes cada cosa presente por sí se tomaba como ‘sujeto’; pero ahora el ‘yo’ se convierte en sujeto preeminente, en aquel en relación al cual las cosas restantes se determinan como tales” (1984, Band 11: 106); o también, un poco más adelante: “El yo como ‘yo pienso’ es el fundamento sobre el cual se pone en lo futuro toda certeza y verdad” (*ibid.*).

La esencia humana, aquello que resulta necesario a la naturaleza del hombre, aquello que lo hace ser precisamente humano, es la intelección y no la imaginación. Esta última facultad es, por así decir, accesoria y secundaria respecto a la primera. La esencia del alma humana, afirma Descartes, no la requiere. La identidad del sujeto, del *cogito*, el *ego* del *cogito*, no depende de la imaginación. Si ésta no existiese, seguiría siendo el mismo que soy. Pero si la imaginación no depende de la esencia del alma, de la *mens*, es porque depende de alguna otra cosa. Y esta otra cosa que supone, que pre-supone el acto de imaginar, no es sino el cuerpo.

La concepción o intelección del espíritu se identifica, para Descartes, con la propia esencia humana, con el único atributo que considera, al menos en principio, necesario y esencial a su existencia. A diferencia de la intelección, en la cual el espíritu se vuelve hacia la interioridad de sí mismo, en el caso de la imaginación, en cambio, el espíritu se vuelve hacia la exterioridad del cuerpo. Leamos este famoso pasaje de la última *meditatio*:

...el espíritu, cuando concibe, se vuelve de algún modo sobre sí mismo y considera alguna de las ideas allí contenidas; pero cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo, y considera algo conforme a la idea que ha formado de sí mismo o que ha recibido por los sentidos (1685: 74).

Podemos ver en qué sentido la distinción de la intelección y la imaginación repite la distinción más amplia entre el alma y el cuerpo. Este volverse del espíritu hacia sí mismo o hacia el cuerpo es lo que constituye la verdadera diferencia entre las dos facultades. Descartes lo llama, con una fórmula enigmática, "...tensión del alma [*animi contentio*]..." (cf. 1685: 74). Esta *contentio*, que ha dado varios dolores de cabeza a los traductores, representa el punto límite en el que la intelección y la imaginación se distancian y distinguen. Descartes lo dice con claridad (y distinción, por supuesto): "... esta tensión del alma [*animi contentio*] muestra con claridad la diferencia que existe entre la imaginación y la pura intelección" (cf. 1685: 74). La *contentio* hace referencia a un cierto movimiento o a una dirección determinada del espíritu, a la efectuación de una cierta potencia. El verbo *converto*, a propósito, designa esta dirección hacia, esta orientación posible. Si el espíritu se vuelve hacia afuera, *ad corpus*, actualiza la potencia de imaginar; si se vuelve hacia adentro, *ad seipsam*, actualiza la potencia de concebir. En esta *contentio*, que por fuerza es tanto una tensión cuanto una torsión, se van a dirimir las principales demarcaciones y cesuras que definen al hombre moderno. En ella, también, en las fuerzas que arrastran, o pueden arrastrar, al espíritu en dos

movimientos divergentes [*convertat ad seipsam* y *convertat ad corpus*], vemos aparecer los dos grandes planos que dividen al paradigma ontológico y antropológico de la Modernidad.

Las dos grandes corrientes de la filosofía moderna, el racionalismo y el empirismo, se explican, en cierto sentido, por el modo en que piensan esta *contentio* del espíritu: o bien hacia adentro [*convertat ad seipsam*], según la primera de ellas, o bien hacia afuera [*convertat ad corpus*], según la segunda.

II – Hume

Uno de los exponentes principales de la corriente empirista, como hemos adelantado, es David Hume. La Sección VI de la Parte IV del *Treatise of Human Nature* está dedicada al problema de la identidad personal. El argumento de Hume consiste en afirmar que no poseemos ninguna impresión que pueda dar origen a la idea de yo. Ya casi en las primeras páginas de la sección, Hume define la imposibilidad de pensar a la *contentio* cartesiana como un movimiento del espíritu hacia sí mismo. Cada vez que intenta penetrar en sí mismo, dice Hume, tropieza con alguna percepción, es decir, cada vez que intenta introducirse en la vida íntima de su conciencia, no puede sino salir de sí y toparse con alguna percepción corporal.

Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, siempre me tropiezo con alguna u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que no sea la percepción (1739: 253).

Así como Descartes identifica a la esencia o al atributo esencial del alma con el movimiento *ad seipsam* del espíritu, Hume confiesa ser incapaz de captar su *self*, a no ser por medio del cuerpo, es decir, por medio de aquello que justamente para Descartes no forma parte de la esencia propia del hombre. Es en este punto que introduce la comparación con el teatro:

La mente es una especie de teatro, donde varias percepciones sucesivas hacen su aparición; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una infinidad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no hay *simplicidad* en ellas en un tiempo, ni *identidad* en tiempos diferentes; más allá de la propensión natural que tengamos a imaginar dicha simplicidad e identidad. La comparación con el teatro no debe engañarnos. Sólo las sucesivas percepciones constituyen la mente; no tenemos ni la más remota idea del lugar donde estas escenas son representadas, ni de los materiales que las componen (1739: 254).

Las percepciones aparecen y desaparecen en el flujo perpetuo de la vida psíquica. La estrategia de Hume es asombrosa: no hay ningún yo, ningún sujeto ni centro detrás de

las percepciones. Ni siquiera es posible pensar a la mente como el lugar o el escenario en el cual se sucederían esas percepciones. Lo que llamamos yo, identidad, conciencia no son sino efectos imaginarios y ficticios de la sucesión perceptiva. El sujeto es una “...operación de la imaginación...” (cf. 1739: 260), el resultado de la asociación de ideas en la imaginación. En lugar de suponer que existen percepciones porque hay un sujeto que les sirve de sustrato y unidad, Hume sostiene la tesis inversa, hay un sujeto porque las percepciones generan en la imaginación la ficción de la unidad. El yo, en este sentido, es el resultado de un proceso imaginario, una “...ficción o un principio imaginario de unión” (cf. 1739: 263).

III –Kant y Deleuze

La imaginación, en *Empirisme et subjectivité*, texto que Deleuze dedica al pensamiento de Hume en 1953, hace referencia a un fondo impersonal del que surge, en un movimiento secundario, el sujeto humano. Si bien la imaginación es un lugar, no por ello carece de una actividad o dinámica propia. De allí la pregunta central que avanza Deleuze ya en las primeras páginas: “¿Cómo la imaginación se convierte en una naturaleza humana?” (1953: 4). Ya en la misma formulación del interrogante está contenida la respuesta. Deleuze no se pregunta cómo el sujeto va a poder imaginar, sino, siguiendo la línea abierta en parte por Hume, exactamente lo contrario, es decir, cómo la imaginación se va a volver humana. Esta forma de plantearse la pregunta supone, ya desde su misma formulación, concebir a la imaginación como una potencia a-subjetiva y extra-psicológica. En cierto sentido, la imaginación designa el fondo delirante y fortuito del espíritu, lo que más tarde Deleuze llamará *campo trascendental* o *plano de immanencia*. “El fondo del espíritu es delirio (...). Por tal motivo, la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía” (1953: 4). La imaginación es una fantasía porque es delirio, es decir, porque el movimiento que la recorre y la sobrevuela es un movimiento delirante.

Ahora bien, es interesante señalar que Deleuze, al proponer su concepción del empirismo trascendental o superior, de alguna manera utiliza a Hume para corregir a Kant. Para este último, en efecto, y en esto sigue siendo fiel a Descartes, el sujeto puede tener representaciones porque es consciente *a priori* de una síntesis que las remite a un Yo, y que al hacerlo lo constituye como sujeto (y como propietario) de esas representaciones. Esta conciencia de la síntesis de lo múltiple dado es denominada por Kant *unidad sintética originaria de la apercepción*.

Soy pues consciente del yo idéntico, con respecto a lo múltiple de las representaciones, dadas a mí en una intuición, porque a todas ellas llamo mis representaciones, que constituyen una sola. Mas esto significa que soy consciente a priori de una síntesis necesaria de las mismas, que se llama la unidad sintética originaria de la apercepción, bajo la cual están todas las representaciones dadas a mí, pero bajo la cual también tienen ellas que ser reducidas por medio de una síntesis (Kant, 1787: 110).

Deleuze retoma la crítica de Hume a Descartes para criticar, a su vez, el sujeto trascendental kantiano. El Yo, tanto para Hume como para Deleuze, no es el *a priori* del pensamiento, sino su *a posteriori*. Si para Kant, en una línea por cierto cartesiana, puede haber representaciones en la medida en que soy consciente de la unidad originaria de la apercepción, es decir en la medida en que todas mis representaciones, para ser mías, tienen que poder ser acompañadas del “Yo pienso” (cf. Kant, 1787: 108), para Hume, en cambio, puede haber Yo en la medida en que la imaginación crea la ficción de una identidad estable sobre un flujo perceptivo impersonal y variable. Para Kant hay representaciones porque hay un Yo al cual se remiten como su condición de posibilidad; para Hume hay Yo porque hay un flujo de percepciones al cual (el Yo) se remite como su condición de posibilidad. En el primer caso, las representaciones son secundarias y derivadas del Yo pienso; en el segundo caso, el Yo es secundario y derivado de las percepciones. De tal modo que no hay pensamiento porque hay Yo, sino que hay Yo porque hay pensamiento. Lo cual significa conferirle al pensamiento un estatuto impersonal y a-subjetivo. Para pensar no es necesaria una apercepción originaria, es decir, la autoconciencia que me hace saber, de forma pura y espontánea, que soy Yo el que pienso, sino más bien una suerte de campo impersonal de pensamiento. No es el Yo, entonces, el sujeto del empirismo trascendental, sino su fisura, su hundimiento, su *universel effondement*.

Conclusión

Si el empirismo trascendental de Deleuze sigue siendo, pese a todo, un empirismo, es porque las Ideas obtienen sus materiales y elementos de la sensibilidad. Siempre es un signo sensible, nos dice Deleuze, lo que nos fuerza a pensar. La fórmula *empirismo trascendental*, más allá de su aparente contradicción, nos hace entender a la experiencia como la dimensión trascendental del sujeto. Dicho de otro modo: no es que hay experiencia porque hay sujeto, sino que hay sujeto porque hay experiencia.² Al igual que

² En este punto, como en otros, el empirismo trascendental de Deleuze se acerca al empirismo radical de William James. El concepto de “...experiencia pura [*pure experience*]...” (cf. 1912: 12), en James, hace referencia a un flujo vital previo a todo dualismo y a toda distinción sujeto/objeto. En el ensayo titulado *The Thing and its Relations*, por ejemplo, leemos: “Pura experiencia [*Pure experience*] es el nombre que

en el caso del Yo pienso, también aquí es necesario concebir una experiencia impersonal y a-subjetiva. El empirismo trascendental, en definitiva, no se pregunta tanto por las condiciones de posibilidad de la experiencia, cuanto por las condiciones de posibilidad del sujeto. Por supuesto que la experiencia a la que se refiere Deleuze no remite, como sucede en Kant, a un sujeto constituyente, o, como sucede en la fenomenología, a una conciencia, ya sea entendida como conciencia intencional o simplemente como negatividad. La condición de posibilidad de la experiencia no se encuentra en el sujeto; más bien es la experiencia la que funciona como condición de posibilidad del sujeto. Por tal motivo, para Deleuze, detrás de la sensibilidad no se encuentran las formas puras de la intuición, dependientes de la estructura cognitiva de un sujeto trascendental, sino las intensidades y las diferencias potenciales. Lo trascendental no es el sujeto, como en Kant, sino la experiencia. No hay que preguntarse tanto cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino cuáles son las posibilidades de que la experiencia sea una condición. El ser de lo sensible, por ende, aquello por lo cual lo dado nos es dado, debe ser entendido como “...la existencia paradójica de un ‘algo’ que, a la vez, no puede ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio empírico), y no puede dejar de ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio trascendente)” (Deleuze, 1968: 304). Este ‘algo’, que en *Logique du sens* reaparecerá bajo su forma latina (*aliquid*), esta *x*, a la vez sensible e insensible, constituye el desdoblamiento propio de lo sensible, su aspecto empírico y trascendental. La sensibilidad, según su uso empírico, sólo puede sentir el ser sensible, pero no así el ser de lo sensible, el cual puede ser sentido sólo mediante un uso trascendente. Es preciso distinguir, en consecuencia, el “ser sensible”, objeto del ejercicio empírico de la sensibilidad, del “ser de lo sensible” (cf. 1968: 305), objeto de su ejercicio trascendente. El ser sensible nos revela meras diferencias de grado, meros fenómenos o signos; el ser de lo sensible, en cambio, diferencias internas de naturaleza, singularidades o intensidades. Uno constituye el plano de lo empírico, el otro de lo trascendental. Este plano impersonal, en suma, que Roberto Esposito utilizará

le doy a un flujo inmediato de vida [*immediate flux of life*] el cual proporciona el material para nuestra posterior reflexión [*later reflection*] con categorías conceptuales.” (1912: 49-50). Según James, este flujo de vida o esta experiencia pura designa un punto o lugar de intersección de dos procesos: uno que constituye un campo de conciencia, otro que constituye el contenido de lo representado por esa conciencia. Es importante destacar, como dijimos, que tal distinción entre conciencia y contenido remite a un único plano de experiencia, el cual puede considerarse desde dos perspectivas diferentes: la del sujeto y la del objeto. Por eso James puede sostener que tanto “...el conocedor como lo conocido [*the knower and the known*] son la misma porción de experiencia [*self-same piece of experience*] considerada dos veces en contextos diferentes [*taken twice in different contexts*]...” (1912: 30). Sobre el concepto de experiencia pura como condición de posibilidad tanto del sujeto como del objeto, cf. el primero de los ensayos contenidos en *Essays in Radical Empiricism* (1912) titulado *Does ‘Consciousness’ Exist?*

para pensar la figura de una tercera persona, en el caso de Deleuze, se identifica con la vida misma, con la inmanencia de la vida o con la vida de la inmanencia. En última instancia, el empirismo trascendental nos presenta un pensamiento sin sujeto o, más bien, un pensamiento cuyo sujeto, en el límite de toda forma de subjetividad, no es sino la vida misma. En esta perspectiva, pensar sería, pues, un acontecimiento neutro, como la lluvia o el viento. William James, en *The Principles of Psychology*, lo ha dicho de manera magistral: “Si pudiéramos decir, en inglés, ‘piensa’, como se dice ‘llueve’ o ‘hay viento’, sería la manera más simple de enunciar el hecho, con el mínimo de presupuestos” (1918: 224-225).

Bibliografía

- AGAMBEN, G. “L'immanenza assoluta”. En: (2005). *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza.
- DELEUZE, G. (1953). *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF.
- DELEUZE, G. (1963). *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF.
- DELEUZE, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- DELEUZE, G. (1995). “L'immanence: une vie...”. En: (2003). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Éditions de Minuit.
- DESCARTES, R. (1685). *Meditationes de prima philosophia*. Ed. de Amstelodami, ex typographia Blavania.
- FOUCAULT, M. (1978), “Entretien avec Michel Foucault”, en: (1994), *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1984), *Die Frage nach dem Ding*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HUME, D. (1739). *Treatise of Human Nature*. London: John Noon.
- JAMES, W. (1912). *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green & Co.
- JAMES, W. (1918). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt & Co., Vol. I.
- KANT, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. En: (1970). *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Gruyter, Band III.