



Rectitud y desviación del pensamiento en la lectura deleuziana de Kant

Pablo Nicolás Pachilla¹

Recibido: 26/07/2018 / Aceptado: 05/04/2019

Resumen. El propósito del presente trabajo es examinar la concepción kantiana del pensamiento y de su negativo a la luz de la crítica deleuziana a la imagen del pensamiento. Luego de cotejar las afirmaciones del filósofo francés con la letra de Kant, sostendremos que, si el concepto de ilusión trascendental se aparta de la misma en tanto cuestiona la buena naturaleza de la razón y la afinidad del pensamiento con lo verdadero, la ilusión es conjurada mediante su legitimación moral y, así, Kant continúa postulando su rectitud natural. Mediante el análisis de la concepción kantiana del error, mostraremos asimismo que las afirmaciones deleuzianas relativas a la superación del concepto clásico de error como desviación del pensamiento por parte de Kant no pueden sostenerse sino que, por el contrario, Kant concebía las facultades como naturalmente rectas, pudiendo ser desviadas solo por interposiciones externas.

Palabras clave: Deleuze, error, imagen del pensamiento, ilusión, Kant

[en] Straightness and Deviation of Thought in Deleuze's Reading of Kant

Abstract. The aim of this paper is to examine Kant's conception of thought and its negative in the light of the Deleuzian critique of the image of thought. After comparing the French philosopher's statements with Kant's writings, we will hold that, if the concept of transcendental illusion moves away from it insofar as it questions the good nature of reason and the affinity between thinking and truth, the illusion is conjured up through its moral legitimation and thus, Kant continues positing its natural straightness. By analyzing the Kantian conception of error, we will likewise show that the Deleuzian statements regarding the Kantian overcoming of the classical concept of error as the deviation of thought cannot stand; on the contrary, Kant conceived of the faculties as naturally straight, and as capable of being deviated only by external interventions.

Keywords: Deleuze, error, image of thought, illusion, Kant

Sumario: I. Introducción. II. Del error a la ilusión. III. Reconocimiento. IV. El error como desviación. V. La brújula y a quién le sirve. VI. Conclusiones

Cómo citar: Nicolás Pachilla, P. (2019): Rectitud y desviación del pensamiento en la lectura deleuziana de Kant, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), 705-723.

¹ CONICET
pablopachilla@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6284-4052>

I. Introducción

En *Diferencia y repetición*, Deleuze despliega ocho postulados de lo que denomina “imagen del pensamiento”, también llamada “imagen dogmática”, “imagen moral” o “imagen ortodoxa del pensamiento”.² La misma consiste en una serie de presupuestos subjetivos en cuanto a lo que significa pensar, que se refieren respectivamente (1) al pensamiento natural, (2) al sentido común y el buen sentido, (3) al reconocimiento, (4) a la representación, (5) al error (y no la estupidez ni la locura) como contracara o peligro del pensamiento, (6) a la designación (y no el sentido) como el lugar de la verdad, (7) al predominio de las soluciones por sobre los problemas y (8) al predominio del saber por sobre el aprendizaje (Deleuze 1968 216). En lo subsiguiente, examinaremos las concepciones kantianas del error y la ilusión, así como la crítica deleuziana al concepto kantiano de reconocimiento, en aras de evaluar hasta qué punto y en qué sentidos la crítica deleuziana a la imagen dogmática o moral del pensamiento sería aplicable a Kant. Por último, no detendremos en la propuesta kantiana en cuanto a la pregunta por la orientación en el pensamiento, utilizando un texto no analizado por Deleuze y que, sin embargo, apoya sus consideraciones sobre la ortodoxia kantiana.

II. Del error a la ilusión

En 1963 Gilles Deleuze publica su estudio monográfico sobre las tres Críticas kantianas, *La Philosophie critique de Kant*. En su exposición de la *Crítica de la razón pura*, Deleuze se refiere al concepto de *ilusión interna*, correlativo al de *uso ilegítimo* de una facultad. Menciona así tres usos ilegítimos correspondientes a cada una de las facultades activas: en primer lugar, la imaginación puede soñar en vez de esquematizar; en segundo lugar, el entendimiento puede pretender aplicar sus conceptos a las cosas en sí (“uso trascendental”) en vez de aplicarse exclusivamente a los fenómenos (“uso experimental”); por último, la razón, en lugar de aplicarse a los conceptos del entendimiento (“uso inmanente o regulativo”), puede pretender aplicarse directamente a los objetos, y querer legislar en el dominio del conocimiento (“uso trascendente o constitutivo”).³ De estos tres usos ilegítimos, el tercero es el más grave, en tanto que el entendimiento no se vería inclinado a traspasar los límites de la experiencia si no fuese empujado a ello por la razón. Es la razón, en efecto, la que le da al entendimiento “la ilusión de un dominio positivo a conquistar por fuera de la experiencia”.³ Mientras que el uso trascendental del entendimiento es negativo, puesto que descuida sus propios límites, el uso trascendente de la razón es una potencia positiva, dado que nos exige franquear los límites del entendimiento. De allí el título *Crítica de la razón pura*—y no “Crítica del entendimiento puro”:

Kant denuncia las ilusiones especulativas de la Razón, los falsos problemas a los cuales nos arrastra, que conciernen al alma, al mundo y a Dios. Al concepto tradicional de *error* (el error como producto, en el espíritu, de un determinismo exter-

² Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 172 (todas las traducciones de las obras de Deleuze son de nuestra autoría).

³ Deleuze, Gilles. *La Philosophie critique de Kant*. PUF, París, 1963, p. 38.

no), Kant sustituye el de *falsos problemas e ilusiones* internas. Estas ilusiones son consideradas como inevitables, e incluso como resultantes de la naturaleza de la razón. Todo lo que la Crítica puede hacer es conjurar los efectos de la ilusión sobre el conocimiento mismo, pero no impedir su formación en la facultad de conocer.⁴

Esta noción de *ilusión* interna a la razón, en contraposición a la noción tradicional de *error* como contingencia proveniente del exterior, será un importante punto de apoyo para la filosofía de Deleuze, que la utilizará para derribar la “imagen dogmática del pensamiento”. El problema que este concepto plantea al interior de la filosofía kantiana es: ¿cómo conciliar la buena naturaleza de la razón con el hecho de que nos arrastre inevitablemente hacia falsos problemas? La respuesta kantiana consiste en distinguir entre un *estado de naturaleza* de la razón –pre-crítico– y un *estado civil* de la misma –el que se propone instaurar la Crítica–, de modo tal que en el último las ilusiones ya no pueden engañarnos. Sin embargo, este contractualismo gnoseológico no basta, como admite el propio Kant, para erradicar la tendencia de la razón a ir más allá de lo fenoménico. ¿Por qué la razón haría esto, dada su buena naturaleza? Según Deleuze, la respuesta implica desplazar el problema desde el conocimiento hacia la moral: la razón no sólo tiene un interés especulativo por los fenómenos, sino también un interés natural por las cosas en sí, sólo que este interés ya no es de índole cognoscitiva. “Como los intereses de la razón no son indiferentes los unos a los otros, sino que forman un sistema jerarquizado”, dice Deleuze, “es inevitable que la sombra del más alto interés se proyecte sobre el otro”,⁵ es decir, sobre el interés inferior o subordinado.

Los dos usos ilegítimos corresponden pues al entendimiento y a la razón. El entendimiento en su *uso trascendental* pretende conocer algo en general, esto es, independientemente de las condiciones de la sensibilidad; ahora bien, es imposible que algo nos sea dado con independencia de dichas condiciones. La razón en su *uso trascendente* pretende conocer por sí misma algo determinado, como si las Ideas, en lugar de tener un objeto *indeterminado* aunque *determinable* en relación a los objetos de la experiencia y por mediación del entendimiento, tuviesen un objeto *determinado* independientemente de la experiencia y del entendimiento. Este último uso ilegítimo es el origen de las ilusiones internas, que, sin embargo, siempre que Kant quiera mantener el postulado teológico de la buena naturaleza de las facultades, debe tener una finalidad más profunda. Esta finalidad más profunda es el interés natural de la razón por lo suprasensible, de modo tal que la ilusión

toma un sentido positivo y bien fundado, desde el momento en que cesa de engañarnos: ella expresa a su manera la subordinación del interés especulativo en un sistema de fines. Jamás la razón se interesaría en las cosas en sí, si estas no fueran ante todo y verdaderamente el objeto de otro interés de la razón.⁶

Lo que legitima entonces la tendencia de la razón a sobrepasar los límites de la experiencia es que ella tiene un interés más alto que el especulativo: es precisamente debido a este otro interés superior que nos arrastra hacia el océano de lo suprasen-

⁴ Deleuze, Gilles. *La Philosophie critique de Kant*. PUF, París, 1963, p. 38.

⁵ Deleuze, Gilles. *La Philosophie critique de Kant*. PUF, París, 1963, p. 41.

⁶ Deleuze, Gilles. *La Philosophie critique de Kant*. PUF, París, 1963, p. 41.

sible. Este otro interés, el moral, que será el objeto de la segunda Crítica, justifica a la razón frente a la posibilidad de una perdición más radical que la del error, *viz.*, la de que no posea una naturaleza recta y por ende nada en ella nos asegure estar encaminados.

III. Reconocimiento

La imagen del pensamiento, insiste a menudo Deleuze, se sostiene en ciertos hechos; para legitimar filosóficamente esos hechos, por su parte, hace falta un método: sin duda, “es difícil pensar”, pero “lo más difícil de hecho pasa por lo más fácil de derecho”.⁷ Lo que el autor pone en cuestión, en primer lugar, es tanto el carácter dudoso como la puerilidad de esos hechos. El carácter dudoso es puesto de relieve en declaraciones filosóficas célebres, desde “todos los hombres tienen, por naturaleza, el deseo de conocer” hasta “el buen sentido es lo mejor repartido”.⁸

Que pensar sea el ejercicio natural de una facultad, que esta facultad tenga una buena naturaleza y una buena voluntad, esto no puede entenderse *de hecho*. “Todo el mundo” sabe bien que de hecho los hombres piensan raramente, y más bien bajo el golpe de un shock que en el impulso de un gusto.⁹ (DR 173)

La puerilidad, por su parte, es manifiesta en los ejemplos del error como negativo del pensamiento. En este punto, Deleuze retoma una idea ya trabajada en *Nietzsche et la philosophie*, donde sostenía que

el carácter poco serio de los ejemplos comúnmente invocados por los filósofos para ilustrar el error (decir buenos días Teeteto cuando uno se encontra a Teodoro, decir $3 + 2 = 6$) muestra suficientemente que este concepto de error es sólo la extrapolación de situaciones de hecho en sí mismas pueriles, artificiales o grotescas. ¿Quién dice $3 + 2 = 6$, sino un escolar? ¿Quién dice buenos días Teeteto, sino el niño en la escuela? El pensamiento, adulto y aplicado, tiene otros enemigos, estados enemigos diversamente profundos.¹⁰

Pero en segundo lugar, fundamentalmente, lo que pone en cuestión es la elevación de estos hechos al plano filosófico. Si Descartes es filósofo, no es porque tome el lugar común según el cual el buen sentido, entendido como la potencia de pensar, es la cosa mejor repartida —lo cual para Deleuze no es más que el *détournement* de un viejo chiste—,¹¹ sino porque legitima *de derecho* ese lugar común, otorgándole

⁷ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 174.

⁸ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 172.

⁹ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 173.

¹⁰ Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. PUF, París, 1968, p. 163.

¹¹ Esta afirmación de *Différence et répétition* se explica en « Qu'est-ce que fonder ? » : “La frase de Descartes ‘el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo’ tiene un costado voluntariamente cómico. El buen sentido por esencia distribuye, reparte. Hay una mistificación interna en ese texto. Basta con mirar el contexto, nadie dice ‘yo soy tonto’ [*bête*]. Descartes dice: ‘tomémoslos en serio’. Es muy apasionante pero muy peligroso.” G. Deleuze, « Qu'est-ce que fonder ? » Curso de *hypokhâgne*, Lycée Louis le Grand (1956-1957). Notas manuscritas disponibles online en: <https://www.webdeleuze.com/textes/218> (en adelante QF). No hay paginación. Se trata de los apuntes tomados por un estudiante, de nombre Pierre Lefebvre.

universalidad y legitimándolo filosóficamente: “la buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero pertenecerían al pensamiento de derecho, sea cual sea la dificultad para traducir el derecho en los hechos”.

Cuando la filosofía encuentra su presupuesto en una Imagen del pensamiento que pretende valer de derecho, no podemos, desde entonces, contentarnos con oponerle hechos contrarios. Hay que dar la discusión en el plano mismo del derecho, y saber si esta imagen no traiciona la esencia misma del pensamiento como pensamiento puro. En tanto que vale de derecho, esta imagen presupone una cierta repartición de lo empírico y lo trascendental; y es esta repartición lo que hay que juzgar, es decir, este modelo trascendental implicado en la imagen.¹²

De lo que se trata, entonces, es de realizar una nueva repartición de lo empírico y lo trascendental. Para ello, no basta con dar ejemplos de cómo las personas efectivamente no piensan (*quaestio facti*); para derrumbar la imagen del pensamiento y construir una nueva, hay que cuestionar la legitimación de esos hechos, es decir, su elevación al plano de derecho (*quaestio juris*).¹³

Esa extrapolación de ciertos hechos dudosos o triviales al plano del derecho es un procedimiento que Deleuze pensará como *calco*: los filósofos de la Imagen del pensamiento calcan lo trascendental de lo empírico. Hay en ello dos cuestiones dignas de mención. En primer lugar, se trata de una fuerte denuncia de abstracción empirista; lejos de ser *a priori*, estos conceptos están tomados de la experiencia, y de allí que la relación entre lo condicionado y lo condicionante sea de *semejanza*. En segundo lugar, están tomados no de cualquier experiencia, sino de una experiencia consistente en el uso concordante de las facultades, es decir, de la experiencia bajo el yugo del sentido común, que sólo aprehende de cada facultad aquello que puede relacionarse armónicamente con las otras facultades. Es paradigmático en este sentido el caso de la triple síntesis kantiana:

Sea el ejemplo de Kant: de todos los filósofos, es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Es el análogo de un gran explorador; no [de] otro mundo, sino [de una] montaña o subterráneo de este mundo. De todos modos, ¿qué hace? En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, describe en detalle tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes, y que culminan todas en la tercera, la del reconocimiento, que se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo [*Je*] pienso al cual se remiten todas las facultades. Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales de los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión está directamente inducida de una aprehensión empírica, etc. Es para esconder un procedimiento tan evidente que Kant suprime ese texto en la segunda

¹² Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 174.

¹³ Dada la importancia otorgada por Deleuze a la *quaestio juris*, no podemos estar de acuerdo con Cíntia Vieira da Silva cuando sostiene que la distinción entre condiciones de la experiencia posible y condiciones de la experiencia real es superponible a la distinción entre el terreno del derecho y el terreno de los hechos, *quid juris* y *quid facti* respectivamente. Ello no podría ser así desde el momento en que Deleuze acepta dar la discusión en términos de derecho. Cfr. Vieira da Silva, Cíntia. “Intensidade e individualização: Deleuze e os dois sentidos de estética”, *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 29, n° 46, 2017, pp. 17-34.

edición. Mejor escondido, sin embargo, el método del calco continúa subsistiendo, con todo su “psicologismo”.¹⁴

Este psicologismo, presente de modo explícito en la primera edición de la Crítica –y, según Deleuze, de modo implícito en la segunda– ancla el campo trascendental a una experiencia concordante, en la cual los objetos de todas las facultades son remitidos a un objeto idéntico como correlato del yo pienso.

Ahora bien, plantear que ilusiones internas al pensamiento empujan al pensamiento a plantearse falsos problemas implica potencialmente una ruptura radical con esta concepción. Esta ambivalencia del proyecto crítico es señalada por Deleuze en el siguiente pasaje de *Diferencia y repetición*:

Kant parecía armado [...] para derribar la Imagen del pensamiento. Al concepto de error, sustituía el de ilusión: ilusiones internas, interiores a la razón, en lugar de errores venidos de afuera y que serían solamente el efecto de una causalidad del cuerpo. Al yo [moi] sustancial, sustituía el yo profundamente fisurado [fêlé] por la línea del tiempo; y es en un mismo movimiento que Dios y el yo encuentran una suerte de muerte especulativa. Pero, a pesar de todo, Kant no quería renunciar a los presupuestos implícitos, a riesgo de comprometer el aparato conceptual de las tres Críticas. Era preciso que el pensamiento continuara gozando de una naturaleza recta, y que la filosofía no pudiera ir más lejos ni en otras direcciones que el sentido común mismo o “la razón popular común”. A lo sumo, la Crítica consiste, entonces, en darle estado civil al pensamiento considerado desde el punto de vista de su ley natural: la empresa de Kant multiplica los sentidos comunes, hace tantos sentidos comunes como intereses naturales del pensamiento razonable haya.¹⁵

A pesar del elogio inicial deleuziano, ya el concepto mismo de ilusión trascendental recaía en la imagen del pensamiento, puesto que la razón –aún con sus extravagancias– quedaba bendecida en tanto que nos conducía a nuestra naturaleza suprasensible dada por el ser moral. La insinuación de alejamiento y el instante de peligro con respecto a la imagen del pensamiento estaban dados, sin embargo, por la interioridad del negativo del pensamiento con respecto al pensamiento mismo, y es esto lo que Deleuze rescata en contraposición al concepto de error. Estas ilusiones conllevaban en efecto un uso ilegítimo, y representaban así un verdadero peligro de extravío más grave y más íntimo que el del error. Pero no deja de ser cierto que la

¹⁴ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, pp. 176-177.

¹⁵ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, p. 178. Las expresiones “sentido común” y “razón popular común” refieren en este contexto a la utilización kantiana del término *gemeiner Verstand* en el pasaje en que escribe que “en lo que respecta a los fines esenciales de la naturaleza humana la más alta filosofía no puede ir más lejos que la guía que ella ha otorgado también al más común entendimiento [*dem gemeinsten Verstande*]”. AA III, 538:13-16 (A831, B859). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 843. Para la obra de Kant, utilizamos la abreviatura establecida por la Academia de Ciencias de Berlín: AA por *Akademieausgabe*, seguido del volumen en números romanos, la página en números arábigos y las líneas luego de un punto, en caso de ser necesario. Señalamos asimismo entre paréntesis, para la *Crítica de la razón pura*, la paginación de las ediciones de 1781 (A) y de 1787 (B). Por último, para la *Crítica de la razón pura*, la *Antropología en sentido pragmático* y “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” indicamos la paginación de las traducciones de Mario Caimi (en los dos primeros casos) y de María Jimena Solé (en el último).

Crítica podía conjurar los efectos de la ilusión sobre el conocimiento—y en ese sentido darle “estado civil” al pensamiento natural.

Por otra parte, tal como lo desarrolla Deleuze, Kant construye tres sentidos comunes: un sentido común lógico, dirigido por el entendimiento; un sentido común moral, dirigido por la razón; y un sentido común estético, dado en la armonía libre y espontánea entre imaginación y entendimiento. Ahora bien, el elemento nuevo que aparece en este contexto es que Deleuze asocia cada sentido común con un tipo de reconocimiento. Así, desliga el concepto de reconocimiento en Kant del tercer momento de la triple síntesis, extendiéndolo a las tres Críticas. Las fórmulas de la colaboración de las facultades en el reconocimiento en general, dice Deleuze, “difieren dependiendo de las condiciones de aquello a ser reconocido: objeto de conocimiento, valor moral, efecto estético”.¹⁶

Más allá de lo aparentemente inocuo de hipostasiar abstracciones en el interés especulativo, lo más ruinoso del reconocimiento está para Deleuze en el interés práctico—que es a fin de cuentas el más importante para Kant.¹⁷ Allí, el reconocimiento santifica “lo reconocible y lo reconocido”.¹⁸ En este sentido implica una dimensión esencialmente conservadora: legitima lo existente, los valores en curso. “Si el reconocimiento encuentra su finalidad práctica en los ‘valores establecidos’, es toda la imagen del pensamiento como *Cogitatio natura* la que testimonia, bajo ese modelo, una inquietante complacencia”.¹⁹ Deleuze acuña de este modo, extendiendo el reconocimiento del sentido común lógico a los otros dos sentidos comunes, un concepto de reconocimiento válido para las tres Críticas, y se vale del mismo para lanzar una crítica al proyecto crítico en su totalidad en tanto que fundado en la moralidad. La imagen kantiana del pensamiento es una imagen moral, y esto en un doble sentido: tanto porque es la moral aquello que se dirige a fundamentar y legitimar, como porque presupone la moral en tanto compás teórico que nos permite orientarnos en el pensamiento. Es a este último sentido que se refiere Deleuze homenajearlo al filósofo que pensó más allá del Bien y del Mal:

Cuando Nietzsche se pregunta por los presupuestos más generales de la filosofía, dice que son esencialmente morales, ya que sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza y el pensador una buena voluntad, y sólo el Bien puede fundar la afinidad supuesta del pensamiento con lo verdadero.²⁰

Hay, entonces, una relación inseparable entre (re)conocimiento y moral. En esta vena nietzscheana, escribe Deleuze sobre el proyecto crítico kantiano:

Se ve hasta qué punto la Crítica kantiana es finalmente respetuosa: nunca el conocimiento, la moral, la reflexión, la fe son cuestionados en sí mismos, pues se supone que corresponden a intereses naturales de la razón, sino que sólo [se cuestiona] el uso de las facultades que se declara legítimo o no según tal o cual de esos

¹⁶ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 179.

¹⁷ Como sostiene en la *Crítica de la razón práctica*, “a fin de cuentas todo interés es práctico y el propio interés de la razón especulativa, que sólo es condicionado, únicamente queda completo en el uso práctico”. AA V, 121.29-31.

¹⁸ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 177.

¹⁹ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 176.

²⁰ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 172.

intereses. En todas partes el modelo variable del reconocimiento fija el buen uso, en una concordia [*concorde*] de las facultades determinada por una facultad dominante bajo un sentido común. Es por lo cual el uso ilegítimo (la ilusión) se explica solamente porque el pensamiento, en su *estado* de naturaleza, confunde sus intereses y deja que sus dominios se invadan los unos a los otros. Lo que no impide que [el pensamiento] tenga una buena naturaleza en el fondo, una buena *ley* natural a la cual la Crítica aporta su sanción civil; y que los dominios, intereses, límites y propiedades sean sagrados, fundados en un derecho inalienable.²¹

Lo que dice Deleuze se puede ver de modo prístino en el siguiente pasaje de la Crítica, en el que Kant salva a las ideas trascendentales de ser en sí mismas engañosas, lo cual implicaría desechar la imagen de un pensamiento recto.

Todo lo que está fundado en la naturaleza de nuestras facultades debe ser conforme a fin [*zweckmäßig*] y concordante [*einstimmig*] con el uso correcto de ellas, siempre que podamos impedir cierto equívoco y que podamos encontrar la dirección propia de ellas. Así, pues, todo hace sospechar que las ideas trascendentales tendrán su uso legítimo, y por consiguiente *inmanente*, aunque cuando se equivoca el significado de ellas y se las toma por conceptos de cosas efectivamente reales, pueden ser trascendentes en su aplicación, y por eso mismo, engañosas.²²

Puede verse allí un fundamento naturalista del sistema crítico. Estas dos características mencionadas por Kant que debe tener “todo lo que está fundado en la naturaleza de nuestras facultades” son los pilares del proyecto kantiano: conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*) y concordancia (*Einstimmigkeit*). También en el comienzo del apartado “Del propósito último de la dialéctica natural de la razón humana” esboza Kant la misma concepción respecto de la buena naturaleza de las Ideas:

Las ideas de la razón pura no pueden nunca ser dialécticas en sí mismas; sino que debe ser sólo el mal uso de ellas lo único que hace que de ellas nazca, para nosotros, una apariencia ilusoria engañosa [*trüglicher Schein*]; pues ellas nos son impuestas por la naturaleza de nuestra razón, y este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación no podría contener en sí mismo engaños y artificios originarios. Probablemente ellas tengan, pues, su destinación buena y conforme a fin [*gute und zweckmäßige Bestimmung*] en la disposición natural de nuestra razón.²³

El proyecto deleuziano de una Crítica, en contraste con el kantiano, es el de un cuestionamiento del conocimiento, la moral, la reflexión y la fe *en sí mismos* o en tanto tales, y no ya sólo de un uso ilegítimo de ellos. Si el pensamiento no toma su punto de partida en la imagen moral previamente descrita, sólo puede hacerlo a partir de “una crítica radical de la Imagen y de los ‘postulados’ que ella implica”,

²¹ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 179.

²² AA III, 427.03-10 (A642-643, B670-671). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, pp. 684-685.

²³ AA III, 442.11-18 (A669, B697). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 707.

de “una lucha rigurosa contra la Imagen, denunciada como *no-filosofía*”.²⁴ Sólo por medio de esta crítica radical y de esta lucha rigurosa puede llegarse a un “pensamiento sin Imagen” en el cual la filosofía “no tendría ya por aliado sino a la paradoja y debería renunciar a la forma de la representación como al elemento del sentido común”.²⁵

Por último, cabe señalar que el problema fundamental de Deleuze con el reconocimiento es que no produce. Reconocer significa encontrar algo que ya estaba ahí, eminentemente bajo la forma de *soluciones*. La apuesta filosófica deleuziana se dirige, por el contrario, a transitar y experimentar *problemas*, con la intuición de que es determinando los mismos que se da la creación, entendida como una reconfiguración de los problemas que engendra respuestas en tanto consecuencias derivadas. Esto vale tanto para la verdad filosófica como para la verdad ética y estética: creación de conceptos, creación de valores, creación de bloques de perceptos y afectos.²⁶

IV. El error como desviación

Deleuze ve en la *Crítica de la razón pura* un instante de peligro con respecto a la imagen del pensamiento. En efecto, el concepto kantiano de ilusión trascendental permitía pensar una figura del negativo del pensamiento *interior* al pensamiento mismo y, en ese sentido, cuestionar su buena naturaleza. Ya en “¿Qué es fundar?” decía Deleuze: “El enemigo del conocimiento no es ya sólo el error. Él está amenazado desde adentro por una tendencia, una ilusión según Kant, a sobrepasar sus propios límites.” (QF) La *Crítica*, en contraposición, “es el desmantelamiento del mecanismo y la denuncia de la ilusión” (QF). En dicho curso se encuentra la expresión más bella del elogio de Deleuze a Kant con respecto al concepto de ilusión, probablemente debido a que no hay allí todavía una contraposición conceptual marcada con Kant por parte de Deleuze:

El pensamiento es arrastrado por una ilusión fundamental, inevitable. No es una ilusión que marque la reacción de nuestras pasiones sobre el pensamiento, sino la influencia del pensamiento sobre el pensamiento. El prejuicio para Descartes venía de que no somos simplemente seres pensantes. El principio de ilusión viene del cuerpo. La idea de Kant es que el pensamiento puro cae en una ilusión que le es interior. De allí “ilusión trascendental” y no “ilusión empírica”. Es la razón la que engendra la ilusión en la cual cae. Siendo así, jamás podrá desaparecer. Lo único que se puede hacer es impedir que nos engañe. Esta ilusión pertenece a la naturaleza de nuestra razón. La dialéctica es entonces al mismo tiempo el movimiento de la ilusión trascendental y la conciencia de esa ilusión. (QF)

Tomar conciencia de esa ilusión consiste, para Kant, en restringir las Ideas a su legítimo uso regulativo. Sin embargo, el peligro nunca deja de acechar. En “Del propósito último de la dialéctica natural de la razón humana”, escribe:

²⁴ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, pp. 172-173.

²⁵ Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, París, 1968, p. 173.

²⁶ Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Minuit, París, 1991.

Si nos apartamos de esta restricción de la Idea al uso meramente regulativo, la razón se extravía [*wird... irre geführt*] de diversas maneras, pues entonces abandona el suelo [*Boden*] de la experiencia, que es, empero, el que debe contener las señales de su camino, y por encima de él se aventura a lo incomprensible e inescrutable, ante cuya altura necesariamente contrae el vértigo, pues ella, desde este punto de vista, se ve completamente separada de todo uso concordante [*stimmigen*] con la experiencia.²⁷

Retomando el temprano curso de Deleuze, el filósofo explica allí que los racionalistas del siglo XVII como Descartes y Malebranche postulaban que el pensamiento en tanto tal es por naturaleza recto y desea la verdad, e interpretaban en consecuencia el error como un puro hecho. Si nos equivocamos, es porque no somos *sólo* seres pensantes, sino que *además* tenemos un cuerpo. El error proviene de afuera del pensamiento, de nuestra naturaleza corpórea, y el método sirve para reencaminar la naturaleza humana hacia el pensamiento en su pureza. Deleuze sostiene que para Kant, por el contrario, “el pensamiento en su naturaleza no es recto” (QF). Sin embargo, ¿es esto así?

Los ocho postulados de la Imagen del pensamiento mantienen una relación de presuposición recíproca. En este sentido, el postulado de la rectitud del pensamiento y el postulado del error como negativo del pensamiento son impensables el uno sin el otro. Dejando de lado el concepto de ilusión, que introduce el germen de una nueva imagen del pensamiento, el modo en que Kant piensa el error es un ejemplo paradigmático en este sentido. Se trata, en efecto, de una interposición entre diferentes facultades, cada una de ellas recta por sí misma. El error consiste en una desviación que no es intrínseca ni a la razón por sí sola ni a la sensibilidad por sí sola; como sostiene Kant, “los sentidos no yerran”,

pero no porque siempre juzguen con acierto, sino porque no juzgan en modo alguno. Por eso, tanto la verdad como el error, y por tanto también la apariencia ilusoria [*Schein*], como incitación a este último, sólo pueden encontrarse en el juicio, es decir, sólo en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento que concuerda [*zusammenstimmt*] íntegramente con las leyes del entendimiento, no hay error alguno. En una representación de los sentidos no hay tampoco error alguno (porque ella no contiene ningún juicio). Pero ninguna fuerza de la naturaleza puede, por sí misma, apartarse de sus propias leyes. Por eso, no errarían ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí; el primero, porque, si él actúa meramente según sus leyes, entonces el efecto (el juicio) debe concordar necesariamente con esas leyes [*nothwendig übereinstimmen muß*]. Pero en la concordancia [*Übereinstimmung*] con las leyes del entendimiento consiste lo formal de toda verdad. En los sentidos no hay juicio alguno, ni verdadero, ni falso. Pero puesto que fuera de estas dos fuentes de conocimiento no tenemos ninguna otra, de ello se sigue: que el error es provocado solamente por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, por lo cual acontece que los fundamentos subjetivos del juicio se confunden con los objetivos, y hacen que estos se aparten de su determinación, tal como un cuerpo

²⁷ AA III, 453.27-34 (A689, B717). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 723.

en movimiento mantendría siempre, de por sí, la línea recta en la misma dirección; pero se desvía en movimiento curvo cuando otra fuerza influye en él a la vez, con otra dirección.²⁸

Nótese la cualidad de rectitud atribuida a las facultades—puesto que esas son aquí las “fuerzas de la naturaleza” de las que habla. Cada facultad se dirige por sí misma en línea recta; es sólo cuando es perturbada por otra línea que su dirección se ve desviada, e incluso se puede, por esa razón, “considerar al juicio erróneo como la diagonal entre dos fuerzas que determinan al juicio en dos direcciones diferentes” (A295). Como se ve, Kant utiliza un modelo euclidiano para pensar la direccionalidad de las facultades y su funcionamiento en caso de error.

Por otra parte, esta concepción según la cual cada facultad es por sí misma naturalmente recta, de tal modo que el error proviene de la mezcla provocada por nuestro uso incorrecto de las mismas, encuentra un antecedente en la cuarta meditación cartesiana. “Veo también que tengo cierta facultad de juzgar, que he recibido de Dios como todas las otras cosas que hay en mí; y, puesto que él no quiere engañarme, no me la ha dado tal que pueda yo equivocarme cuando la uso correctamente”,²⁹ dice Descartes luego de haber probado la existencia de Dios y por ende descartado la hipótesis del Genio Maligno. No se trata en Kant, sin embargo, de un desfase entre la finitud del entendimiento y la infinitud de la voluntad (“al extenderse más la voluntad que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo hasta las cosas que no entiendo, respecto de las cuales ella es indiferente, desviándose así de lo verdadero y de lo bueno, y por eso ocurre que me equivoco y pecco”³⁰). Como escribe en una reflexión, “[l]as limitaciones del entendimiento no son la causa de los errores”.³¹ Se trata más bien de un cruce de fuerzas que confunde lo subjetivo con lo objetivo: el error consiste siempre en esta mezcla (*Verwechselung*) entre aquello que está sujeto a la legislación del entendimiento y aquello que no lo está. Ello se debe a que los juicios que estén sujetos a la legislación del entendimiento van a concordar con el objeto, y por ende van a concordar también entre sí, mientras que los otros pueden variar como el tan denostado cinabrio de la “Deducción A”.

Por su parte, en la *Jäsche-Logik* Kant da tres reglas y condiciones para prevenir el error, que coinciden con los tres preceptos para alcanzar la sabiduría en la *Antropología* y con las tres máximas del entendimiento común humano en la tercera Crítica: pensar por sí mismo, pensarse en el lugar de otro, y pensar siempre en concordancia consigo mismo (*mit sich selbst einstimmig zu denken*).³² La máxima del pensar por sí mismo (*Selbstdenken*) corresponde para Kant al modo de pensar *ilustrado*; la de ponerse en el punto de vista de otro en el pensamiento, al modo de pensar *ampliado*; la de concordar siempre consigo mismo al pensar, al modo *consecuente*. Esta es la

²⁸ AA IV, 188-189 (A293-294, B349-B350). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, pp. 379-380. La reflexión 2244 retoma estas ideas: cf. Kant: AA XVI, 283.

²⁹ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. E. López y M. Graña, Gredos, Madrid, 1997, p. 49.

³⁰ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. E. López y M. Graña, Gredos, Madrid, 1997, p. 53.

³¹ AA XVI, 286.09 (Ref. 2250).

³² Cf. AA IX, *Logik*, 057.21-23; AA VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 200.34-37; AA V, *Kritik der Urteilskraft*, 294.16-18. La así llamada *Jäsche-Logik* se publicó en 1800 (es decir en vida de Kant) como *Immanuel Kants Logik*, editada y compilada por Gottlob Benjamin Jäsche a partir de apuntes del autor.

manera de templar el espíritu para el conocimiento. Pero ¿qué significa pensarse en el lugar de otro? Justo antes de dar esas reglas, Kant escribe:

El entendimiento común humano (*sensus communis*) es también en sí una piedra de toque para descubrir los errores [*Fehler*] del uso artificial del entendimiento, ya que orienta el entendimiento común, si se usa el entendimiento común como prueba del enjuiciamiento de la rectitud de lo especulativo.³³

La máxima del pensar ampliado, esa que implica ponerse en el lugar de otro, consiste entonces en guiarse por el sentido común.³⁴ No es meramente un criterio negativo, consistente en recomendarnos que cada tanto cotejemos nuestros juicios con los de los demás para ver si no estará todo el mundo pensando una cosa y nosotros otra, en cuyo caso nos daremos cuenta de que estamos desencaminados, de que *erramos*. Es también un criterio positivo para alcanzar la sabiduría, a tener presente constantemente. El “entendimiento común humano” nos orienta. El *sensus communis* nos lleva a la rectitud, y por eso, para saber si nuestros juicios son correctos, tenemos que reflexionar y comparar, y si nuestro pensamiento no concuerda con aquél, eso será una señal de que estábamos desviados. Ese, sin embargo, es ya es un segundo momento, donde ya perdimos el rumbo; desde un primer momento, y para tener el rumbo correcto determinado desde el principio, tenemos que ser conducidos por el *sensus communis*.

La caracterización del egoísta lógico en la *Antropología* se refiere precisamente a aquél que no sigue el segundo precepto en cuestión:

El *egoísta lógico* considera innecesario verificar su juicio con ayuda del entendimiento de los demás; como si no necesitara esa piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio de asegurarnos de la verdad de nuestro juicio, que quizá sea éste el principal motivo por el cual el público ilustrado reclama tan fervientemente la *libertad de pluma*; pues cuando ésta es denegada, se nos priva, a la vez, de un importante medio de verificar la exactitud de nuestros propios juicios, y quedamos expuestos al error. Y no se diga que al menos la matemática tiene el privilegio de hacer enunciados por su propia autoridad soberana; pues si no hubiera precedido la percepción de la completa concordancia [*Übereinstimmung*] de los juicios del matemático con el juicio de todos los demás que se dedicaron a esta materia con talento y aplicación, tampoco ella se libraría de la preocupación de caer en error en algún lugar.³⁵

Para tener una mejor comprensión de la cuestión del error en Kant, sin embargo, es preciso definir qué entiende por verdad. En el tercer apartado de la Introducción a la Lógica trascendental, Kant divide la lógica general en analítica y dialéctica, y delinea una concepción de verdad que incluye dos aspectos, el formal y el material: “La definición nominal de la verdad, a saber, que ella es la concordancia [*Übereinstim-*

³³ AA IX, 057.15-20.

³⁴ Utilizamos el término en el sentido deleuziano de *sens commun*, que abarca en Kant diferentes expresiones (*gemeiner Verstand*, *gemeiner Menschenverstand*, *gesunder Verstand*, pero también el *Gemeinsinn* o *sensus communis* de la tercera Crítica).

³⁵ AA VII, 128-129. Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. Mario Caimi, Losada, Buenos Aires, 2010, pp. 25-26.

mung] del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone; pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento.³⁶ Para ello, sin embargo, se deberá trazar una distinción entre materia y forma del conocimiento; sólo de este modo, en efecto, es posible deslindar un aspecto que sea universal y necesario, y al mismo tiempo dar cuenta de la particularidad del conocimiento empírico.

Si la verdad consiste en la concordancia [*Übereinstimmung*] de un conocimiento con su objeto, ese objeto debe distinguirse, por ello, de otros; pues un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto al que se refiere, aunque contenga algo que quizá pudiera valer para otros objetos. Ahora bien, un criterio universal de verdad sería aquél que fuese válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos. Pero está claro que, puesto que en tal criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (referencia a su objeto), y la verdad concierne precisamente a ese contenido, es imposible y absurdo preguntar por una señal de la verdad de ese contenido de los conocimientos, y que por consiguiente no es posible dar una característica suficiente, y a la vez universal, de la verdad.³⁷

En su contenido o aspecto *material*, entonces, la verdad debe ser encontrada en la concordancia con cada objeto particular; es sólo en su aspecto *formal* que pueden darse condiciones universales con las que todo conocimiento posible debe concordar, a saber, las reglas “universales y necesarias” del entendimiento, que son para Kant las reglas universales del pensar. Por ser reglas universales del pensar, sabemos que todo lo que las contradiga será ya de por sí falso en virtud de su forma misma. Pero un conocimiento falso puede ser tal por contradecir o bien la forma de la experiencia posible, o bien la experiencia real. Es sólo en el primer caso que la lógica puede ayudar a evitar la falsedad o el error.

Pues aunque un conocimiento fuera enteramente conforme [*gemäß*] a toda forma lógica, es decir, no se contradijera a sí mismo, siempre podría todavía, sin embargo, contradecir al objeto. Por tanto, el criterio de verdad meramente lógico, a saber, la concordancia [*Übereinstimmung*] de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es, por cierto, *conditio sine qua non*, y por lo tanto, la condición negativa de toda verdad; pero la lógica no puede ir más allá; y el error que no atañe a la forma, sino al contenido, no puede descubrirlo la lógica con ninguna piedra de toque.³⁸

La parte de la lógica que se ocupa de estas condiciones formales meramente negativas de la verdad es la analítica, que es por ello la piedra de toque negativa de la verdad. No es de ningún modo la condición suficiente de ella, sino tan sólo su condición necesaria. El desvarío de la metafísica se produce cuando se intenta formular afirmaciones a partir de estas condiciones necesarias o negativas que proporcionan

³⁶ AA III, 079.09-12 (A58, B82). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 128.

³⁷ AA III, 079.20-32 (A58-59, B83). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 129.

³⁸ AA III, 80.08-16 (A59-60, B84). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 130.

únicamente el aspecto formal de la verdad, desdeñando la apelación a la experiencia efectiva requerida para obtener su aspecto material. En vez de tomar la lógica como *canon*, dice Kant, se la toma como *organon*, y así se yerra.

Estos dos aspectos o condiciones de la verdad se remiten a la teoría kantiana de la doble referencia de las categorías, presentada en el “Tránsito a la deducción trascendental de las categorías”: hay una “referencia originaria” (*ursprüngliche Beziehung*) a una experiencia posible y una referencia a objetos. La primera es condición de posibilidad de la segunda, y de ahí la validez de la aplicación.

Sólo son posibles dos casos en los cuales una representación sintética y sus objetos pueden coincidir [*zusammentreffen*], [pueden] referirse sintéticamente unos a otros, y [pueden], por decirlo así, encontrarse entre sí: o bien cuando sólo el objeto hace posible la representación, o bien cuando sólo ésta hace posible al objeto.³⁹

En el primer caso la referencia es sólo empírica, en el segundo trascendental. Ahora bien, hay dos condiciones para la referencia trascendental: intuición y concepto. Dice Kant a propósito de las formas puras de la intuición: “Con esta condición formal de la sensibilidad concuerdan necesariamente, por tanto, todos los fenómenos [*stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein*], porque sólo mediante ella pueden aparecer, es decir, pueden ser empíricamente intuidos y dados.”⁴⁰ La Deducción trascendental se ocupará de demostrar que lo mismo sucede con ciertos conceptos *a priori*, es decir, que las categorías son condiciones sólo bajo las cuales algo puede ser no ya intuido pero sí pensado como objeto, esto es, reconocido; “pues entonces todo conocimiento empírico es necesariamente conforme a tales conceptos, porque sin presuponerlos a ellos nada es posible como *objeto de la experiencia*”.⁴¹

Kant sostiene que los conceptos, a diferencia de las intuiciones, son representaciones que se refieren indirectamente a su objeto. Pero los conceptos puros o categorías se refieren indirectamente a su objeto aun de otra manera que los conceptos empíricos. No sólo existe allí la mediación de la intuición, sino también la mediación del concepto de una experiencia posible:

por medio del concepto el objeto es pensado sólo como concordante [*einstimmig*] con las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, mientras que por medio de la existencia es pensado como contenido en el contexto de la entera experiencia.⁴²

La verdad tiene entonces una doble condición, material y formal. Mientras que esta última se refiere a la tercera máxima del entendimiento común humano (pensar siempre en concordancia consigo mismo), la primera requiere también la práctica de la segunda máxima (pensarse en el lugar de otro). Ambas condiciones son necesarias para no desviarse y errar, es decir, para mantener el pensamiento en línea recta.

³⁹ AA IV, 073.06-10 (A92, B124-125). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 164.

⁴⁰ AA IV, 073.24-27 (A93, B125). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 165.

⁴¹ AA IV, 073.29-32 (A93, B125-126). Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2da ed., trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 165.

⁴² AA III, 402.16-19 (A600, B628).

Mencionemos, por último, que lo que para el interés de la razón por el conocimiento es el error, para el interés práctico de la razón es el pecado. “Si tuviésemos una razón pura y un entendimiento puro, nunca erraríamos [*irren*]; y si tuviéramos una voluntad pura (sin inclinación [*Neigung*]), no pecaríamos.”⁴³ Al igual que “inclinación”, el término alemán *Neigung* significa también “declive” en un sentido físico. Se trata en ambos casos, pues, de una desviación del camino (cor)recto a causa de la influencia de otra facultad. Con esta concepción, se mantiene entonces la idea de una naturaleza recta de las facultades por sí mismas.

V. La brújula y a quién le sirve

¿Cómo hacer, entonces, para mantener las facultades en línea recta? ¿Cómo orientar el espíritu hacia la verdad? Convendrá en este punto detenerse en un texto no analizado por Deleuze, que servirá sin embargo para apoyar sus conclusiones. En octubre de 1786, Kant publicaba en el *Berlinische Monatsschrift* una respuesta acaso menos célebre pero ciertamente no menos interesante que la que ofreciera dos años antes a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”. En este caso, la pregunta propuesta era “¿Qué quiere decir orientarse en el pensamiento?”. Allí escribe Kant:

En sentido literal, *orientarse* significa encontrar a partir de una región celeste [*Weltgegend*] dada –una de las cuatro, dado que dividimos el horizonte en cuatro regiones– las demás regiones, particularmente, encontrar el oriente [*Aufgang*]. Si veo el sol en el cielo y sé que en este momento es mediodía, entonces sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para ello me es indispensable el sentimiento de una diferencia [*Gefühl eines Unterschiedes*] en mi propio *sujeto*, a saber, el sentimiento de la diferencia entre mi mano derecha y mi mano izquierda. Lo denomino *sentimiento* porque exteriormente, en la intuición [*Anschauung*], estos dos aspectos no presentan ninguna diferencia remarcable.⁴⁴

La noción de diferencia interna, y la consiguiente tematización de la diferencia entre la mano derecha y la izquierda, ya había sido trabajada por Kant en “Del primer fundamento de las regiones del espacio” (1768) y en *Prolegómenos...* (1783) §13. En este último caso, funcionaba como argumento para fundamentar el carácter no conceptual del espacio –es decir, para oponerse a la concepción leibniziana del mismo. El carácter *interno* al sujeto del origen de la distinción entre derecha e izquierda –los también llamados cuerpos enantiomorfos o contrapartes incongruentes– es subrayado al catalogar Kant este origen como *sentimiento*.

Dicha cita se ubica al comienzo de la elucidación kantiana del concepto de orientación. A partir de este sentido geográfico, Kant desplegará un sentido astronómico y uno “matemático” (el ejemplo ofrecido es el de orientarse en una habitación en la oscuridad), para luego utilizar las conclusiones de este planteo en el análisis de la orientación no ya en el espacio sino en el pensamiento. En este ámbito, la fuente

⁴³ AA XVI, 284 (Ref. 2246).

⁴⁴ AA VIII, „Was heißt: Sich im Denken orientiren?“, 134-135.27-02. Trad. cast. María Jimena Solé, en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 443 (trad. modificada).

de donde emana toda orientación sigue siendo un sentimiento, aunque no ya el de la diferencia entre derecha e izquierda, sino “el sentimiento de la *exigencia* propia de la razón [*Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*]”.⁴⁵ El problema con el que lidia Kant es nuevamente la tendencia de la razón a sobrepasar los límites de la experiencia, es decir, el de las aventuras de la metafísica. Continuando con la imagen de la habitación a oscuras, el equivalente ahora sería salir de la habitación en una noche de la más absoluta oscuridad. Kant hace jugar allí, empero, un ingenioso pero problemático *tour de passe-passe*:

Pero es en este punto que interviene *el derecho de la exigencia* de la razón [*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*], en tanto principio subjetivo, permitiéndole suponer y aceptar aquello que ella no puede pretender conocer mediante principios objetivos. Se trata, pues, del derecho de *orientarse* en el pensamiento simplemente por medio de su propia exigencia, en el ámbito inconmensurable y, para nosotros, colmado de tinieblas de lo suprasensible.⁴⁶

El término *Bedürfnis* significa literalmente *necesidad*, no lógica sino concreta; de ahí que se pueda traducir como *exigencia* o *pretensión*.⁴⁷ No toda pretensión es legítima, pero toda pretensión *inevitable* es *subjetivamente* válida en tanto no se puede desconfiar de la buena naturaleza de la razón. Este principio funciona en todos los aspectos de la filosofía kantiana. Como señala Roberto Rodríguez Aramayo en relación al ámbito práctico, “[I]a divisa que preside toda la ética de Kant es bastante sencilla: ‘debo, luego puedo’, esto es, tengo que *crear* poder hacer cuanto debo”.⁴⁸

Kant señala a continuación que, mientras que la razón no tiene ninguna necesidad de suponer la existencia de algunos objetos suprasensibles, lo cual sería “una mera impertinencia, que no conduce sino a la ensoñación [*Träumerei*]”, existen algunos seres suprasensibles cuya postulación es *exigida* por nuestra razón. Tal es el caso del concepto de “un ser originario [*einem ersten Urwesen*] o inteligencia suprema que es, al mismo tiempo, el más alto bien” (i.e. Dios).⁴⁹ Nuestra razón necesita postular el concepto de lo ilimitado (*Uneingeschränkten*) como fundamento del concepto de todo lo limitado (*Eingeschränkten*). El problema surge cuando la razón *afirma la existencia* de dicho ser:

Pero esta exigencia se extiende hasta la afirmación de la existencia [*Dasein*] de ese ser ilimitado. Sin esta existencia, la razón no puede darse ningún fundamento satisfactorio para la contingencia de la existencia [*Zufälligkeit der Existenz*] de las cosas en el mundo, y mucho menos para la conformidad a fines [*Zweckmäßigkeit*] y el orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable (en lo pequeño, pues nos es más cercano, más aún que en lo grande). Sin admitir un autor dotado de

⁴⁵ AA VIII 136.13.

⁴⁶ AA VIII 137.07-12. Trad. cast. María Jimena Solé, en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2013, p. 447.

⁴⁷ En otros contextos, Kant utiliza *Anspruch*, tanto cuando se trata de la pretensión de validez universal de un juicio estético como cuando se refiere a las pretensiones de la metafísica y de la razón especulativa. *Cfr.*, respectivamente, AA V 238.01; AA IV 258.N.

⁴⁸ Rodríguez Aramayo, Roberto. *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Edaf, Madrid, 2001, p. 79.

⁴⁹ AA VIII 137.28-29.

entendimiento, es imposible indicar al menos un fundamento *entendible* de aquello sin caer en una franca inconsistencia. Y si bien no podemos *demostrar* la imposibilidad de una tal conformidad a fines sin una *causa primera dotada de entendimiento* –pues entonces tendríamos fundamentos objetivos suficientes para esta afirmación y no necesitaríamos recurrir a los fundamentos subjetivos–, es en esa carencia de comprensión donde se encuentra un fundamento subjetivo suficiente para *aceptar* esa primera causa. Pues la razón exige [*bedarf*] presuponer algo que le sea entendible, con el fin de explicar este fenómeno dado; y todo aquello con lo que la razón pueda unir un concepto no pone remedio a esta exigencia [*Bedürfnis*].⁵⁰

La contingencia y la *Zweckmäßigkeit* (arreglo a fines, conformidad a fin o finalidad), ese orden tan admirable, esa armonía entre las cosas que vemos por todas partes, tanto en la naturaleza como en nosotros mismos y entre nosotros mismos y la naturaleza, son pues incomprensibles sin la presuposición de un Dios (trascendente, único y dotado de entendimiento). De nuestra necesidad de entender nace nuestro derecho a postular la existencia de Dios–como principio subjetivo, y para un uso regulativo de la facultad de juzgar reflexionante, no como principio objetivo para el uso constitutivo de la facultad de juzgar determinante. Esta última aclaración envuelve toda la especificidad del idealismo trascendental kantiano: limitar el territorio para garantizar nuestro derecho sobre él. Es debido al hecho de que la razón posee derechos naturales que se puede hablar de un “iusnaturalismo noético” propio de la imagen kantiana del pensamiento.

El argumento se completa con el concepto de *creencia racional* (*Vernunftglaube*),⁵¹ con el que Kant reemplaza la intuición racional (*Vernunftinsicht*) de Mendelssohn y la inspiración racional (*Vernunfteingebung*) de Wizenmann, para nombrar toda “sentencia de la sana razón [*Ausspruch der gesunden Vernunft*]”,⁵² e.g. “Dios existe”. Kant define la creencia del siguiente modo: “toda *creencia* [*Glaube*] es un tener por verdadero [*Fürwahrhalten*] subjetivamente suficiente, con *conciencia* de que objetivamente es insuficiente”.⁵³ Ahora bien, la creencia racional no se fundamenta en ningún dato exterior, sino únicamente en aquellos “que se encuentran contenidos en la razón pura”.⁵⁴

Por otra parte, esta conciencia de su insuficiencia objetiva opone la creencia, aun la racional, al saber (*Wissen*), y la pone del lado de la opinión (*Meinen*). Kant sostiene que algunas opiniones pueden transformarse en saber paulatinamente, mediante la adición de fundamentos objetivos; sin embargo, no es este el caso de la creencia racional, puesto que se trata de una creencia que nunca podrá transformarse en saber:

todos los datos naturales de la razón y de la experiencia jamás pueden transformar la pura *creencia racional* en un saber, pues el fundamento del tener por verdadero es aquí meramente subjetivo, a saber, es por una exigencia [*Bedürfnis*] necesaria de la razón (y mientras seamos humanos, siempre lo será) que únicamente *suponemos* la existencia de un ser supremo, no la demostramos.⁵⁵

⁵⁰ AA VIII 138-139.01-05. Trad. cast. María Jimena Solé, en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2013, pp. 448-449 (trad. modificada).

⁵¹ En *Prolegomena*... aparece una expresión semejante, a saber, *vernünftiges Glauben*. Cfr. Kant: AA IV, 278.24.

⁵² Cf. AA VIII 140.25-31.

⁵³ AA VIII 141.02-04.

⁵⁴ AA VIII 141.01-02.

⁵⁵ AA VIII 141.17-23.

Kant distingue luego la modalidad que adopta dicha creencia racional en el uso teórico y en el uso práctico. Mientras que en el primero constituye una hipótesis racional (*Vernunfthypothese*), en el segundo deviene un postulado de la razón (*Postulat der Vernunft*). El motivo de esta diferenciación reside en que, mientras que el primer uso es condicionado y concierne solo a algunos hombres –a saber, los metafísicos en caso de que quieran juzgar sobre la primera causa de todo lo contingente–, el segundo es incondicionado y concierne a todo el género humano, en tanto que todos *debemos* juzgar para ser morales. Allí se inserta entonces la prueba práctica de la existencia de Dios presente en las tres Críticas: el uso puro práctico de la razón prescribe leyes morales que conducen a la idea de un bien supremo; ahora bien, este último presupone tanto virtud como felicidad; y en tanto que esta última no depende de nosotros, y por ende aquel bien supremo es *dependiente*, debemos admitir “como su garantía, una inteligencia superior en tanto bien supremo *independiente*”.⁵⁶

Por supuesto, Kant quiere evitar que se infiera de allí una derivación de la autoridad de las leyes morales de dicho bien supremo independiente, pues en tal caso la observancia de la ley sería condicionada, lo cual arruinaría todo el planteo. Sin embargo, sostiene que se admite este bien supremo independiente

sólo para darle al concepto de bien supremo una realidad objetiva. Es decir, con el fin de evitar que este sea sencillamente considerado, junto con la moralidad entera, como un mero ideal, lo cual podría ocurrir si no existiera en ninguna parte aquello cuya idea se encuentra inseparablemente unida a la moralidad.⁵⁷

La aclaración no parece ayudar al argumento kantiano: “si no existiera en ninguna parte”, entonces, esa garantía del bien supremo, la moralidad se convertiría en un “mero ideal”. La creencia racional es entonces la respuesta kantiana a la pregunta por la orientación en el pensamiento, y constituye la piedra de toque tanto en el ámbito teórico como en el práctico:

Una pura creencia racional es, por lo tanto, el indicador del camino [*Wegweiser*] o la brújula [*Compaß*] con que el pensador especulativo puede orientarse en sus expediciones racionales en el ámbito de los objetos suprasensibles. Esta guía permite que el hombre de razón común, aunque (moralmente) sana [*der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft*], pueda trazarse un camino perfectamente adecuado en relación con el objetivo total de su destinación, tanto en el aspecto teórico como en el práctico.⁵⁸

Cabe subrayar, pues, que esta brújula o compás no le sirve a cualquiera, sino sólo al “hombre de razón común, aunque (moralmente) sana”, con lo cual tanto la sana moralidad como la razón común constituyen prerequisites para esta propuesta de orientación. Ahora bien, si no se acepta la buena naturaleza de la razón, que se funda-

⁵⁶ AA VIII 139.23-24.

⁵⁷ AA VIII 139.28-32. Trad. cast. María Jimena Solé, en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2013, p. 451.

⁵⁸ AA VIII 142.01-06. Trad. cast. María Jimena Solé, en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, pp. 455. En este sentido, si bien es cierto que Kant objeta la postura de Mendelssohn con respecto a orientarse por el *gesunder Menschenverstand*, la exigencia de la razón que provee la creencia racional como brújula para el pensamiento sólo le es dada al hombre de entendimiento común y sano.

menta en un requisito moral y por ende en un principio teológico, ¿cómo orientarse en el pensamiento? No quedará otra opción que intentar comprender la naturaleza, a nosotros mismos, y nuestra relación con la naturaleza, de un modo desajustado—en contraposición con “conforme a fin” (*zweckmäßig*).

En cuanto al opúsculo trabajado en este apartado, no nos interesa aquí expedirnos sobre la así llamada “polémica del spinozismo” o *Pantheismusstreit* que constituye su contexto histórico.⁵⁹ Nuestra intención fue tan sólo subrayar que, como sostiene Ileana Beade, dicho texto —en última instancia a través del concepto de creencia racional— “acaba por ceder ante ciertas premisas teológicas tradicionales en la medida en que lleva a cabo una suerte de naturalización racionalista de la creencia religiosa”.⁶⁰ En este sentido, resulta de utilidad para poner de manifiesto los fundamentos morales y teológicos de la filosofía crítica kantiana, y por ende, para enmarcarla, aun con todas sus particularidades, en el amplio espectro de aquello que Deleuze teoriza como la imagen moral del pensamiento.

VI. Conclusiones

Si el concepto de ilusión trascendental se aparta en un principio de la concepción tradicional moderna en cuanto a lo que significa pensar en tanto cuestiona la buena naturaleza de la razón y la afinidad del pensamiento con lo verdadero, augurando de este modo una nueva imagen del pensamiento o un pensamiento sin imagen, la ilusión es conjurada mediante su legitimación moral y, así, Kant puede seguir postulando su rectitud natural. Mediante el análisis de la concepción kantiana del error, por otra parte, hemos mostrado que las afirmaciones deleuzianas relativas a la superación del concepto clásico de error como negativo del pensamiento por parte de Kant no pueden sostenerse más allá del contexto de la “Dialéctica Trascendental”. Por el contrario, hemos visto que Kant concebía las facultades como naturalmente rectas, pudiendo ser desviadas solo por interposiciones externas.

Si bien no podemos extendernos aquí con mayor detalle sobre las características del concepto deleuziano de imagen del pensamiento, hemos ofrecido un bosquejo mínimo del mismo suficiente para examinar la concepción kantiana del pensamiento a la luz de dicha perspectiva crítica, bajo la cual se revela como presuponiendo la naturaleza recta del pensamiento, la necesidad del sentido común y del buen sentido para orientarse en el pensamiento, y un procedimiento de concordancia en el que las distintas facultades se armonizan bajo un *sensus communis* y que culmina en el reconocimiento de un objeto. Hemos visto, por último, que dichos presupuestos, que evidencian una confianza en la naturaleza de la razón, requieren de una fundamentación moral y luego teológica. Desde luego, no esperamos con ello restar méritos a la extraordinaria empresa kantiana, sino ponerla en perspectiva desde el punto de vista de una crítica de la rectitud en tanto postulado de la imagen moral del pensamiento.

⁵⁹ Para una excelente exposición de dicho problema, cf. Solé, María Jimena, “Estudio Preliminar”, en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2013, pp. 9-112.

⁶⁰ Beade, Ileana, “Kant en la polémica del spinozismo: La racionalidad crítica como superación de la dicotomía entre razón y fe”, *Diánoia*, vol. LXI, n° 77, 2016, p. 111.

