

“EL MUNDO PARECE UN GRAN MANICOMIO”: UNA LECTURA DEL ROL DE LA LOCURA EN LA ANTROPOLOGÍA KANTIANA DESDE LA PERSPECTIVA TRASCENDENTAL DELEUZIANA

GONZALO SANTAYA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

EN EL TERCER CAPÍTULO DE SU OBRA *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*, Gilles Deleuze critica lo que llama “la imagen dogmática del pensamiento”, refiriéndose con ello a los presupuestos que subyacen a las filosofías que pretenden tomar por punto de partida una depuración de todo presupuesto. Se trata de la suposición de *algo evidente* a todos, o de un modo correcto de ejercer el pensamiento. Más explícita o más implícitamente, casi todos los grandes nombres de la filosofía (incluso algunos por los que Deleuze sostiene una admiración manifiesta) incurrir, de un modo u otro, en este vicio dogmático. Entre ellos, Kant ocupa una posición ambigua. Si, por un lado, descubre el “prodigioso dominio” de lo trascendental –un nuevo campo de trabajo para la actividad filosófica, que al poner a prueba las pretensiones de validez del conocimiento amenazaría la imagen dogmática–, por otro lado, desarrolla su empresa crítica conservando lo esencial de esa imagen: la idea de una *recta naturaleza* del pensamiento. De este modo Kant evitaría una pregunta que Deleuze encuentra

de gran importancia para la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles la estupidez, la locura, la maldad? O bien, ¿cómo son ellas posibles en tanto *estructuras que pertenecen de derecho al pensamiento como tal*, y no meramente accidentes de los sujetos de hecho?

A lo largo de los textos que recopilan los cursos kantianos de antropología encontramos que estas características humanas son extensamente trabajadas. Kant establece minuciosas distinciones que abarcan un amplio espectro de perturbaciones mentales, estableciendo distinciones primero externas entre el loco y el necio o el estúpido, y luego internas a la propia locura, distinguiendo al extravagante, al maníaco, al demente, al entusiasta, al insensato, al hipocondríaco, al majadero... Recorriendo esta onomástica de los perturbados, encontramos en la *Antropología Collins* (curso del semestre de invierno de 1772/73) una simpática reflexión:

Haciendo muchos y muy diversos matices llegaremos por fin a las personas que tenemos a diario a nuestro alrededor y a las que llevamos en el corazón, pues todos los hombres tienen su dosis de locura, y tiene razón el que dice: «Hay que tener a los hombres más bien por locos que por malvados». El mundo parece un gran manicomio (*Narrenhospital*).¹

En el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, de 1764 (siete años antes de las primeras lecciones de antropología), encontramos una reflexión similar: “Al insensato se le opone el hombre cuerdo, y quien carece de insensatez es un *sabio*. A este sabio se le puede buscar en la luna, quizás porque allí se está sin pasiones y se posee ilimitadamente la razón”.² Y dos años después,

1 V-Anth/Collins, AA 25: 117.

2 VKK, AA 02: 262.

en *Sueños de un visionario*: “La locura y el entendimiento tienen fronteras tan indiferenciadas que es difícil ir lejos en uno de esos dominios sin hacer a veces una pequeña incursión por el otro”.³

El límite es incierto entre la inteligencia y la locura, todos somos medio locos, el mundo es un loquero, la sensatez es cosa de marcianos... ¿Quién no se encontró alguna vez, en apaciguante resignación, repitiendo este tipo de frases? Claro que atribuidas al filósofo más importante del siglo XVIII, estos pasajes cobran una singular relevancia, y más aún, bajo la lente de las críticas realizadas por Deleuze. ¿En qué sentido considera el Kant pre-crítico que la locura se encuentra en todos? ¿Equivale eso a decir que ella pertenece *de derecho* al pensamiento? ¿Hay alguna relación entre el papel de la locura en la obra antropológica y el desarrollo de la filosofía trascendental? Y, luego, ¿qué tan justas son las críticas deleuzianas, en la medida en que Kant efectivamente aborda los problemas que a Deleuze le preocupan? Éstas son algunas de las preguntas que subyacen a este trabajo, y a las que me abocaré a continuación. Comenzaré por una reconstrucción de la caracterización deleuziana de la imagen del pensamiento; a continuación, desarrollaré algunos aspectos del problema de la locura en la antropología kantiana, para, finalmente, contrastar las dos propuestas trascendentales implicadas en uno y otro caso.

1. DELEUZE Y LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

El rasgo fundamental de la imagen dogmática del pensamiento es el presupuesto de una afinidad natural del pensamiento con lo verdadero, desde la cual la filosofía aborda la cuestión de qué significa pensar. De acuerdo a la imagen

3 TG, AA 02: 356.

dogmática, el pensamiento racional es el rasgo distintivo del ser humano, quien puede gracias a eso dedicarse a la elevada actividad de conocer y conocerse. Pero al constatar que esta capacidad no se auto-realiza de manera espontánea y acabada en la vida concreta de todos, los hombres tenemos necesidad de la filosofía que, conociendo la esencia del pensar, viene a sentar las condiciones bajo las cuales podremos devenir eventualmente lo que nos corresponde por esencia: una comunidad de seres morales organizados de acuerdo al orden racional de las cosas. Dada esta necesidad de actualizar lo no realizado, la filosofía construye su discurso desde ese elemento supuestamente común a los hombres.

Lo que él [el filósofo] pone como universalmente reconocido, es [...] la *forma* de la representación o del reconocimiento en general. Esta forma tiene sin embargo una materia, pero una materia pura, un elemento. Ese elemento consiste solamente en la posición del pensamiento como ejercicio natural de una facultad, en el presupuesto de un pensamiento natural, dotado para la verdad, en afinidad con la verdad, bajo el doble aspecto de una *buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*.⁴

No se trata entonces de afirmar un *hecho*, sino una cierta *forma*: la forma de la representación, aquello que, *de derecho*, todos compartimos, y nos hace aptos para establecer contacto con lo verdadero, a lo cual entonces estamos destinados por naturaleza. En una concepción semejante, los avatares que impiden el feliz encuentro con la verdad son atribuidos a obstáculos externos que vienen a torcer nuestra recta naturaleza. El *error*, mero negativo del pensamiento, es la fuente de lo falso, mero negativo

⁴ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 171, yo traduzco (y subrayo “forma”).

de lo verdadero. Pero dado que el pensamiento se corresponde formalmente con lo verdadero, el error no es visto sino como una desviación circunstancial, superable con el método apropiado, a su debido tiempo y esfuerzo. Algo semejante ocurre con otras fuerzas oscuras que amenazan el encuentro con la verdad.

[La imagen dogmática] no ignora que la locura, la estupidez, la maldad –horrible trinidad que no se reduce a lo mismo– no se reduce tampoco al error. Pero, nuevamente, no hay ahí para la imagen dogmática sino *hechos*. La estupidez, la locura, la maldad [...] ponen en juego fuerzas en sí mismas externas al pensamiento, capaces de desviar desde afuera la rectitud del pensamiento, en la medida en que no somos únicamente pensadores.⁵

La noción misma de error implica la de una verdad en relación con la cual el error es error. Equivocarse será entonces cuestión de una percepción confusa, de un juicio precipitado, de un concepto insuficientemente clarificado. Pero la locura, la estupidez, ¿precisan de la verdad para definirse? Mientras que la imagen dogmática no ve en ellas sino hechos empíricos, simples análogos del error en tanto desviaciones de la recta esencia del pensar, Deleuze ve en ellas cualidades que pertenecen *de derecho* al dominio del pensamiento *humano*. No sólo son entonces objeto de una indagación trascendental, sino que se ha visto en ellas también el principio de una antropología deleuziana.⁶ Si sólo somos locos, malvados o estúpidos *de hecho*, si serlo nos excluye de la esfera del derecho, postulamos una cierta imagen de la naturaleza humana. Esta imagen pretenderá jerarquizar la totalidad de las figuras empíricas bajo las cuales la humanidad

5 *Ibid.*, p. 194.

6 Cf. Ferreyra, Julián, “Deleuze’s Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality”, en *Comparative and continental philosophy*, Vol. 8, 1^o entrega, 2016.

se manifiesta, privilegiando aquellas que mejor se correspondan con esa imagen abstracta, la cual se erige de ese modo como un modelo extrínseco a la experiencia, a la que condiciona desde afuera. En cambio, lo que la filosofía trascendental debería explicar, según Deleuze, es la *génesis intrínseca* de esas figuras. La tarea de la crítica es entonces describir las condiciones bajo las cuales dicha producción es posible en tanto génesis inmanente de la experiencia real.

La empresa crítica kantiana prometía algo semejante:

Kant parecía armado [...] para derrocar la imagen dogmática. Al concepto de error substituía el de ilusión: ilusiones internas, interiores a la razón, en lugar de errores venidos de afuera que serían sólo el efecto de la causalidad de los cuerpos.⁷

Sin embargo, Kant conserva lo esencial de la imagen dogmática: la idea de una *recta naturaleza* del pensamiento, cuya elucidación es justamente la tarea que la empresa crítica se impone. En ese sentido, Deleuze escribe:

[...] la filosofía no pudo ir más lejos ni hacia otras direcciones que [las d]el sentido común mismo o “la razón popular común” [...] [L]a empresa de Kant multiplica los sentidos comunes, hace tantos sentidos comunes como intereses naturales del pensamiento racional.⁸

Sentido común tiene aquí un significado preciso: la colaboración de las facultades de un Yo, formalmente idéntico a sí mismo, dirigidas a un objeto cualquiera que es determinado de diversos modos posibles de acuerdo a los diferentes intereses de

7 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 178.

8 *Ibidem*.

la razón. Entre sus muchos usos en la obra kantiana, la expresión *sentido común* es un elemento esencial para pensar la locura, como veremos a continuación.

2. KANT Y EL MUNDO COMO MANICOMIO

Como vimos, Kant se refiere a la locura en repetidas ocasiones como una condición inherente al ser humano. Lo hace, ciertamente, en contextos relativamente “descontracturados”: en clases o en textos cuyos objetivos manifiestos son menos pretenciosos que fundamentar el conocimiento y la ética racional. Sin embargo, no podemos dejar de leer estas clases y textos a la sombra de la gigantesca empresa crítica, como conteniendo germinalmente preocupaciones e ideas que se desarrollarán, se transformarán o se eliminarán de ella. A la inversa, no podemos dejar de ver los cambios en sus sucesivas antropologías como posibles modificaciones que Kant introduce a raíz de sus nuevas ideas, desde su filosofía trascendental. Como sugiere Foucault, las relaciones entre la antropología kantiana y su filosofía crítica podrían ser las de una recíproca determinación, donde lo que se opera es el nacimiento de una concepción del hombre radicalmente nueva para la época.⁹ En lo relativo al problema que nos concierne, es importante hacer notar dos cosas: 1°) en la *Antropología en sentido pragmático* Kant desecha definitivamente la referencia al mundo como manicomio, y la locura pasa a ser un *peligro* a evitar; 2°) el elemento central para el análisis de la locura en la *Antropología* de 1798 será el privilegio del sentido privado por sobre el sentido común.

9 Cf. Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, trad. A. Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2009, p. 41.

En la *Antropología Collins*, la referencia al mundo como manicomio se da en el § 42 (Demencia y estupidez) y se repite en el § 43 (Diferencia entre la necedad y la locura). Allí se ve un extenso recorrido sobre conductas humanas que no consideraríamos en principio “locuras”. Kant describe, por ejemplo, al majadero (hombre de edad avanzada que coquetea y bromea de modo infantil),¹⁰ al altanero (soberbio desatinado que sólo quiere humillar),¹¹ al mezquino avaro que no disfruta de sus bienes,¹² a la irrisoria solemnidad de las “personas de baja extracción que pasan a ocupar un lugar más alto en la sociedad”,¹³ al serio, al gracioso, al orgulloso (pues “también el orgullo es una cierta clase de locura”).¹⁴ Lo que hace allí Kant es identificar a la locura con el vicio, y reconocer entonces que todos los hombres, de uno u otro modo y en mayor o menor grado, somos viciosos. Este reconocimiento tiene una finalidad moral: tomar al hombre tal cual es, criticar los vicios sin negar nuestra tendencia hacia ellos, y hacer de la virtud algo deseable y agradable, pero a la vez alcanzable. En palabras de Kant:

El deber del moralista no es actuar contra la naturaleza humana, sino acomodarse a las inclinaciones de los hombres y presentarles la virtud como algo digno de amor. [...] No hay que corear los vicios con execraciones e improperios, sino tratar de ridiculizarlos.¹⁵

Es preferible considerar que no somos malvados sino sólo un

10 V-Anth/Collins, AA 25: 109-110.

11 V-Anth/Collins, AA 25: 111.

12 Cf. *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

15 V-Anth/Collins, AA 25: 114.

poco locos, en un sentido laxo del término. No somos naturalezas corrompidas, sino seres racionales con ciertas desviaciones, más o menos dañinas, más o menos graciosas. La realización de esa racionalidad en esta tierra no es el objetivo específico de la antropología, sino el proyecto general de la ilustración. La antropología jugaría en él una parte complementaria, mientras que la máxima depuración posible de los vicios dogmáticos y escépticos que dificultan el avance de la razón ilustrada estará posibilitada por la empresa crítica. Sin embargo, el rol de la antropología no será para nada despreciable, en tanto sólo el análisis de las formas concretas de la existencia empírica de la humanidad, tal como ésta se hace a sí misma, pueden dar el material de trabajo necesario para indagar en los modos posibles en los que ésta *puede hacerse*, mediante la libre actividad del hombre, como ciudadano del mundo. Y si bien en los años 1772/3 ni la empresa crítica ni este sentido eminentemente *pragmático* de la antropología están todavía en la obra kantiana, estas ideas ya se perfilan ahí inevitablemente para una lectura en retrospectiva.

Quizá como efecto del alejamiento entre la antropología y la psicología empírica que Kant va operando en su trabajo, quizá a la luz de sus reflexiones críticas, quizá influenciado por la progresiva importancia que la psiquiatría cobra como rama específica de la medicina durante la segunda mitad del siglo XVIII, lo cierto es que Kant abandona la referencia al mundo como manicomio,¹⁶ y evita caracterizar a la locura como algo común a todos los hombres. Sin embargo, a lo largo de los 34 años que separan el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de la *Antropología en sentido pragmático*, la perturbación mental

16 En la *Antropología en sentido pragmático*, el manicomio aparece definido técnicamente, como “un lugar en el que los seres humanos, sin tomar en cuenta la madurez y la fuerza [propias] de su edad, deben ser mantenidos en orden, aún en los mínimos asuntos de la vida, por una razón ajena”. Anth, AA 07: 202.

es atribuida ya a una debilidad o carencia, ya a una desviación o inversión en el ejercicio de alguna facultad. En efecto, las perturbaciones mentales son siempre interpretadas como fenómenos de *privación* (poco entendimiento, poca razón, poco juicio, a los que se asocian distintos tipos de estupidez, necedad, idiotez, etc.), o bien como fenómenos de *desviación*, que definen propiamente al *loco*. En la *Antropología* de 1798, la locura se divide en *amencia* (incapacidad de ordenar las representaciones), *demencia* (imaginación que inventa erróneamente), *insania* (facultad de juzgar perturbada) y *vesania* (razón perturbada).¹⁷

Este último caso es el más claro de la locura como condición positiva, la *positiva sinrazón*, enfermedad de una razón perturbada que Kant califica de *sistemática*, donde “el enfermo se remonta por encima de toda la escala de la experiencia, y busca con ahínco principios que puedan estar enteramente eximidos de la piedra de toque de la experiencia”.¹⁸ Este estado, que recuerda a las caracterizaciones que Kant hace del entusiasta y del metafísico dogmático implica no un mero desorden, sino “*otra* regla, un punto de vista completamente diferente, adonde el alma, por decirlo así, es llevada, y desde el cual ella ve todos los objetos de otra manera; y se encuentra desplazada del *sensorio communi*, que se requiere para la unidad de la *vida*”.¹⁹ Alejamiento o desviación, entonces, de la “piedra de toque” de la experiencia, postulación de principios que ofenden, se desplazan o se oponen al sentido común. En este punto, Kant es taxativo: “La única característica universal de la locura es la pérdida del *sentido común* (*sensus communis*) y la aparición, en cambio, de un *sentido privado lógico* (*sensus privatus*)”.²⁰

17 Anth, AA 07: 215-216.

18 Anth, AA 07: 215.

19 Anth, AA 07: 216.

20 Anth, AA 07: 219.

La distinción entre el *sensus communis* y el *sensus privatus* es aquí el recurso kantiano para distinguir lo normal y lo patológico. Esto se lee también en la *Antropología Menschenkunde* (del semestre de invierno de 1781/2):

Cualquier ser humano duda y desconfía de sus observaciones si ve que las observaciones de los otros no se conforman a las suyas [...]. Debe recurrirse a la unanimidad [*Einstimmung*] de los otros con el objeto de averiguar si es posible que en la percepción se esconda quizá la ilusión. [...] En los seres humanos el sano entendimiento es esta llamada interior que nos lleva a definir todo juicio desde el punto de vista de los otros. Por lo tanto, podemos afirmar que el *sensus communis* es el *bon sens*, es decir, la conformidad del modo de pensar de muchos seres humanos entre sí.²¹

Aclarando el sentido a la vez musical (armonía) y político (unanimidad) del término, mi colega Pablo Pachilla caracteriza el uso kantiano de *Einstimmung* (que Manuel Sánchez traduce arriba por “unanimidad” y Mario Caimi, en su versión española de la primera *Crítica*, por “concordancia”) como una estructura de tres términos, dos juicios y un objeto al que refieren: “concordando con un tercero, el objeto en su verdad, los juicios (tanto de un mismo sujeto como, sobre todo, de distintos sujetos) concuerdan entre sí”.²²

De hecho, la concordancia es la “piedra de toque” por excelencia, que Kant utiliza para definir la verdad en la primera *Crítica*. Ya desde la Introducción a la Lógica trascendental la verdad aparece como la concordancia de un conocimiento con

21 V-Anth/Mensch, AA 25: 1013-1014.

22 Pachilla, Pablo, “Resonancias de la voz del ser. Analogía y univocidad en Deleuze y Kant”, en Mc Namara, Rafael, y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, p. 69. Agradezco a Pablo su lectura y comentarios al presente trabajo.

las leyes formales de todo entendimiento, concordancia que puede ser sólo *formalmente* desarrollada por la Analítica, dando entonces una condición de verdad meramente *negativa* al no poder detectar el error, que depende del contenido, exterior a la forma.²³ Por su parte, la Dialéctica sentará las condiciones para evitar conferir realidad a la apariencia ilusoria trascendental, a lo que *naturalmente* somos conducidos los seres humanos al pretender determinar objetivamente las Ideas trascendentales. Al desarrollar las condiciones *formales* mediante las cuales el entendimiento determina *a priori* un objeto, y la razón determina *a priori* la actividad del entendimiento dirigida a objetos, la primera *Crítica* expresaría las condiciones necesarias (aunque no suficientes) para la concordancia fáctica en los juicios de los sujetos empíricos. Si hay discordancia entre éstos, ella provendrá de una aplicación incorrecta de la forma al contenido, quizá a causa de una debilidad o una desviación de las facultades puestas en juego en el enjuiciamiento del caso. La crítica otorgaría el nivel básico de las *reglas* a seguir para constituir un sistema racional/formal de conocimientos. “Crítica”, en sentido kantiano, “hace referencia a una ciencia orientada a la formación del enjuiciamiento o al ejercicio de las facultades, a fin de rectificarlos”.²⁴

De la idea pre-crítica del mundo como manicomio a la apariencia ilusoria trascendental, la preocupación kantiana pasa por trazar límites que definan el recto uso de las facultades. Dichos límites alcanzarían su punto de máximo rigor en la primera *Crítica*. La consigna a partir de ella sería algo así como: dada la discordia entre dos o más juicios de conocimiento, analícese cuál de entre ellos sigue con mayor rigor las reglas aquí desarrolladas.

23 KrV A59/B84.

24 Moscón, Pablo, “Sobre la definición de la Dialéctica trascendental como crítica y su relación con el problema de la posibilidad de la metafísica en la *Crítica de la razón pura* de Kant”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 4, diciembre de 2016, p. 116.

He ahí una garantía de que, dado el impulso natural del sano entendimiento humano a medir sus juicios con los juicios ajenos, los hombres encontrarían siempre un consenso, feliz encuentro fundado en la capacidad –esencial a la razón– de concordar.



Retomando –y concluyendo–, creo haber desarrollado elementos para afirmar que, en el tratamiento de la locura y la estupidez de su pensamiento antropológico, Kant arrastra los presupuestos de la imagen dogmática descrita por Deleuze. Ahora, ¿qué propuesta extraemos de este último? Una gran originalidad de la crítica kantiana es su explicitación del empleo de categorías jurídicas para allanar el terreno de lo gnoseológico. Ahora, una de las críticas deleuziana centrales será la de explicitar qué clase de política subyace a una concepción semejante. Todas las figuras jurídicas están en la crítica, “salvo la potencia de una nueva política que derribaría la imagen del pensamiento”.²⁵ Se excluye de la verdad al metafísico dogmático que, por dejarse llevar por la apariencia ilusoria, construye castillos en el aire. Se excluye de la vida civil al loco y al estúpido que por una carencia o desviación de sus facultades son incapaces de conducirse de acuerdo al sano entendimiento. Y dado que estos peligros nos asedian desde nuestro interior, se dan las herramientas para evitarlos, tanto en el plano cognoscitivo y práctico (con las *Críticas*), como en el mundano (de ahí la importancia de la antropología). Se instancia con todo esto, en cada uno de esos planos en los que la filosofía kantiana interviene, una purga de las pretensiones y conductas ilegítimas. Mientras esta purga descansa sobre la creencia en la preexistencia de una legitimidad, basada en la confianza en la rectitud de un sentido común, con su consecuente confianza en

25 Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 179.

el consenso empírico que habría de surgir espontáneamente de él, la filosofía crítica estaría resignando su verdadera potencia.

Cuando Kant presenta su idea de la verdad como concordancia, en la *Analítica de la primera Crítica*, se refiere a la gran importancia del buen planteamiento de una pregunta para alcanzar una respuesta correcta. El que pregunta algo absurdo, y quien lo toma seriamente y pretende responder, dan “el irrisorio espectáculo de que uno ordeña el chivo y el otro sostiene debajo un colador”.²⁶ Ante esta instanciación de la estupidez, el sano entendimiento humano ha de intervenir, diciendo: “disculpen, pero deberían utilizar una vaca y un balde”. Lo absurdo de la situación se determina en la medida en que un tercero externo que la evalúa y que conoce de antemano lo verdadero del caso es capaz de determinar cómo debe corregirse. Pero ¿qué ocurre si no existe ese tercero externo? ¿Qué ocurre si nos encontramos frente a un caso singular tal que no hay condiciones preestablecidas sobre cómo encontrar lo verdadero en el mismo? La propuesta trascendental deleuziana parte justamente de la abolición de toda confianza en este tipo de condiciones (por el derribamiento de la imagen dogmática). Si efectivamente la búsqueda del alimento es un *problema* para los autores del ridículo ordeño del ejemplo kantiano, podemos suponer que eventualmente abandonarán o reconsiderarán su empresa, en la medida en que la vivencia de su situación problemática los impulsará a modificar su acción, a buscar o a producir nuevas condiciones bajo las cuales ordeñar al animal. La locura y la estupidez devienen estructuras trascendentales del pensamiento en la medida en que permiten dar nacimiento (en las dolorosas condiciones que un nacimiento implica) a una verdad no preexistente, sobre un fondo de desesperante indeterminación: “la locura surge en el momento en que el individuo se refleja en ese fondo libre, y en consecuencia, a

26 KrV A58/B82-3.

continuación, la estupidez [se refleja] en la estupidez, la crueldad en la crueldad, y ya no puede soportarse”.²⁷

La locura, la estupidez y la maldad que nos rodean y nos habitan, y se manifiestan en nosotros y en torno nuestro como la frecuentemente dolorosa realidad de nuestra condición humana, no son meras desventuras empíricas, sino también las causas de una perplejidad propiamente trascendental que nos fuerza a pensar, de manera violenta, en contra de nuestra calma y aun de nuestra coherencia. La propuesta trascendental deleuziana, en tanto indagación acerca de la génesis de la experiencia real, es inseparable desde entonces de un particular empirismo, que supone la experimentación en torno a problemas de diversa índole y cuyas soluciones conforman lo que habitualmente llamamos “experiencia”. No existe la verdad por fuera de las condiciones de un problema concreto que la engendra, y de una actividad del pensamiento que, sumergido en ese problema y en esa violencia, se lanza a un proceso genético de experimentación para salir de ella. Por esta razón, lo problemático deja de tener un uso meramente hipotético, y se convierte en la experiencia de una génesis inmanente de las condiciones de lo real. La fórmula “empirismo trascendental”, imperdonable contrasentido desde el vocabulario kantiano, define por su parte, el proyecto filosófico deleuziano, el cual, entre sus múltiples capítulos, envuelve también una antropología basada en la estupidez y la locura. Ni *sentido común* ni *sentido privado*, esta antropología se basará en la afirmación de un *para-sentido*,²⁸ la potencia genética inmanente a la paradoja que desarregla las facultades y despierta la actividad problemática a partir de la cual lo humano se hace, deshace y rehace, como ciudadano de un mundo hecho de devenires, violencias y divergencias.

27 Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 198.

28 Sobre esta noción cf. *ibid.*, pp. 190 y 250.

BIBLIOGRAFÍA

- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.
- Ferreyra, Julián, “Deleuze’s Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality”, en *Comparative and continental philosophy*, Vol. 8, 1º entrega, 2016.
- Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, trad. A. Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2009.
- Kant, Immanuel, *Antropología Collins*, trad. A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2012.
- -----, *Antropología en sentido pragmático*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009.
- -----, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, trad. A. Rábano Gutiérrez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Mínimo Tránsito-A. Machado, 2001.
- -----, *Lecciones de antropología*, trad. M. Sánchez Rodríguez, Granada, Comares, 2015.
- -----, *Sueños de un visionario*, trad. C. Correas, Buenos Aires, Leviatán, 2004.
- Moscón, Pablo, “Sobre la definición de la Dialéctica trascendental como crítica y su relación con el problema de la posibilidad de la metafísica en la *Crítica de la razón pura* de Kant”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 4, diciembre de 2016.
- Pachilla, Pablo, “Resonancias de la voz del ser. Analogía y univocidad en Deleuze y Kant”, en Mc Namara, Rafael, y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.