

ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN



La lectura deleuziana de la *Crítica de la razón pura**

Pablo Pachilla

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina
E-mail: pablopachilla@gmail.com

Recibido: 27 de agosto 2020 | Aceptado: 11 de marzo de 2021
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.343613>

Resumen: El objetivo del presente trabajo es realizar un análisis de la interpretación realizada por Gilles Deleuze de la *Crítica de la razón pura*, tal como aparece en su trabajo monográfico *La Philosophie critique de Kant (1963)*. Mostraremos que la originalidad de la lectura deleuziana consiste en leer el proyecto crítico retrospectivamente, tomando el problema del *sensus communis* de la *Crítica de la facultad de juzgar* y aplicándolo a la primera Crítica. Al hacerlo, Deleuze señala la supervivencia de una armonía preestablecida, ahora al interior del sujeto, tanto entre facultades heterogéneas como entre la materia de los fenómenos y las Ideas de la razón. Ello implica una reinterpretación del proyecto crítico, que ha pasado desapercibida en los estudios kantianos y que coloca la tercera Crítica como fundamento de las anteriores, revelando al sentido común como condición de posibilidad del conocimiento.

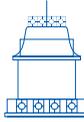
Palabras clave: Deleuze, Kant, *sensus communis logicus*, armonía preestablecida, concordancia

* El presente artículo ha sido realizado con el apoyo de CONICET.

Cómo citar este artículo:

Pachilla, P. (2022). La lectura deleuziana de la *Crítica de la razón pura*. *Estudios de Filosofía*, 65, 69-88. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.343613>





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Deleuze's reading of the *Critique of Pure Reason*

Abstract: The aim of this paper is to provide an analysis of Gilles Deleuze's interpretation of the *Critique of Pure Reason* such as it appears in his 1963 monographic work *La Philosophie critique de Kant*. We will show that the originality of Deleuze's reading lies in reading the critical project in retrospect, taking the *sensus communis* problem from the *Critique of the Power of Judgment* and applying it to the first Critique. In so doing, he points out the survival of a pre-established harmony, now interiorized, both between heterogeneous faculties and between the matter of phenomena and the Ideas of reason. This implies a reinterpretation of the critical project that has passed unnoticed within Kantian studies and that places the Third Critique as the ground of the previous ones, unveiling common sense as a condition of possibility of knowledge.

Keywords: Deleuze, Kant, *sensus communis logicus*, pre-established harmony, agreement

Pablo Pachilla: es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, así como investigador asistente de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Se ha desempeñado como Profesor Titular en la Universidad del Cine, y como Profesor Adjunto en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de San Martín, y la Universidad Nacional de Avellaneda.

ORCID: 0000-0002-6284-4052

Introducción

El objetivo del presente trabajo es realizar un análisis de la interpretación deleuziana de la *Crítica de la razón pura* tal como aparece en su libro monográfico dedicado al filósofo de Königsberg, *La Philosophie critique de Kant* (1963), con el fin de mostrar que la originalidad de dicha lectura radica en dos operaciones: en primer lugar, en su problematización de un acuerdo entre facultades heterogéneas que es simplemente postulado y no deducido ni engendrado; en segundo lugar, en la aplicación retrospectiva a las dos Críticas previas de un tema —el del *sensus communis*— que aparece recién en la *Kritik der Urteilkraft*.¹ En cuanto al primer punto, la interpretación deleuziana coincide con lecturas canónicas —aunque mucho más recientes— como la de Allison, quien sostiene que “la así llamada deducción del §21 [de la *Crítica de la facultad de juzgar*] termina siendo manifiestamente equivocada como una deducción del sentido común, pensado como un principio del gusto” (Allison, 2001, p. 145).² En cuanto al segundo punto, si bien en los últimos años este procedimiento ha sido tomado como hipótesis principal de investigaciones dentro de la *Kantforschung* (cf. Nehring, 2010; Zhouhuang, 2016), la operación de tomar la noción de *sensus communis* de la tercera Crítica y leer retrospectivamente el proyecto crítico a partir de ella es una innovación de la interpretación deleuziana, a menudo pasada por alto en el universo kantiano. Si bien las razones para ello son justificables, en la medida en que una argumentación detallada con base en el apoyo textual de la letra kantiana es algo de lo que el texto deleuziano carece en gran medida, no por ello deja de tratarse de una potente y pionera lectura que requerirá de varias décadas para ser desarrollada por distintos especialistas.

Otra cuestión que precisa ser mencionada a modo de introducción es la relación entre el libro que nos ocupa y la filosofía deleuziana misma. Aunque se hará eventualmente mención a ellas, excede los límites aquí propuestos examinar las reelaboraciones que Deleuze llevará a cabo, a partir de conceptos kantianos, en *Différence et répétition* (1968) y textos posteriores (cf. Deleuze, 1993; 2008). Ellas son varias y corresponden al núcleo del “empirismo trascendental” deleuziano. Si bien volveremos brevemente sobre ello en la conclusión, cabe subrayar que Deleuze tomará la paradoja del sentido interno presentada por Kant en el §24 de la *Kritik der reinen Vernunft* para pensar una apertura al interior del sujeto que dará origen al concepto de Yo fisurado (*Je fêlé*). Esta fisura, por su parte, será la condición de posibilidad de un desarreglo entre las facultades que, *al contrario* de la armonía del *Gemeinsinn*, permita un ejercicio disyunto y discordante, donde cada facultad capte aquello que le concierne exclusivamente. De

-
- 1 La historia del *sensus communis* puede remontarse a la tradición latina e incluso a la αἴσθησις κοινή griega. El concepto adquiere gran importancia en la Modernidad con Vico, Hutcheson, Shaftesbury, Reid y Hume. En el siglo XX, Arendt y Gadamer han trabajado sobre el mismo. En el presente trabajo nos limitamos específicamente a la lectura deleuziana del concepto kantiano.
 - 2 Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son de nuestra autoría.

este modo, el gozne que será roto para pasar del idealismo trascendental al empirismo trascendental será precisamente el sentido común en tanto imperativo de ejercicio conjunto de las facultades, presidido por una determinada facultad y encaminado hacia un interés de la razón.

El cuerpo central de *La filosofía crítica de Kant* está dividido en tres partes, una dedicada a cada Crítica. Como señala acertadamente Kerslake, “la tarea del libro es explorar no las tres Críticas en sí mismas, sino las relaciones entre ellas, y en consecuencia el estatuto metacrítico del proyecto crítico como un todo” (2009, p. 76). Se trata de un libro corto pero en sumo grado complejo, por lo cual se vuelve necesario desenvolver algunas de las ideas que allí se encuentran plegadas. No nos detendremos, sin embargo, en todos los conceptos allí involucrados, sino sólo en los que tocan al problema que nos concierne, a *saber*, la hipotética supervivencia de una armonía preestablecida en el criticismo a través del concepto –implícito, pero operativo– de un sentido común, entendido como un determinado régimen de relación legislada y presidida entre las facultades, que presenta el problema de saber cómo es posible el acuerdo entre facultades heterogéneas tal como lo son la sensibilidad y el entendimiento.

Según Deleuze, el método trascendental se propone determinar dos cosas: en primer lugar, la verdadera naturaleza de los fines de la razón y, en segundo lugar, los medios para realizar esos intereses.

La primera pregunta de la Crítica en general era entonces: ¿cuáles son estas formas superiores [de la facultad de conocer], ¿cuáles son esos intereses [de la razón] y sobre qué recaen [*sur quoi portent-ils*]? Pero sobreviene una segunda pregunta: ¿cómo se realiza un interés de la razón? Es decir: ¿qué asegura la sumisión de los objetos, cómo están sometidos? ¿Qué es lo que legisla verdaderamente en la facultad considerada? ¿Es la imaginación, el entendimiento o la razón?³ (Deleuze, 2005, p. 16)

Cabe destacar los términos *sumisión* y *legislación*, aclarando que Deleuze no está de ningún modo inventando, sino señalando los modelos *políticos* presentes en la filosofía kantiana, y utilizados por el propio Kant para pensar la relación entre las facultades.⁴ Se

3 Este énfasis en el cómo será el punto de la discusión con Ferdinand Alquié luego de la conferencia de Deleuze “El método de dramatización”, donde el asunto en juego es primordialmente el esquematismo (cf. 2002b, pp. 147-50).

4 En un artículo crítico respecto de la lectura deleuziana de Leibniz (y Kant), Manuel Sánchez Rodríguez ha señalado que “la falta de una adecuada perspectiva histórica diferenciadora provoca que en ocasiones el lector pueda tener la delirante impresión de que es Leibniz el que se ve influido, a modo de oráculo de la posmodernidad, por los movimientos artísticos y literarios del siglo XIX y XX, así como, por ende, por el interés filosófico del propio Deleuze” (2012, p. 282). El comentario pone de relieve precisamente el problema de cómo Deleuze aborda la historia de la filosofía, y en este sentido, hay que decir que no es al modo de un historiador. Cabe recordar en este sentido las advertencias preliminares a este respecto en *Diferencia y repetición*: “Imaginamos un Hegel *filosóficamente* barbudo, un Marx *filosóficamente* lampiño, del mismo modo que una Gioconda bigotuda” (1968, p. 4). En la misma línea va la expresión sobre “hacer hijos por la espalda” a un filósofo (1990, p. 15). Entonces, si bien no se trata de

trata, para Deleuze, de un mismo dispositivo, a la vez micro- y macropolítico, que recorre sin ruptura de continuidad tanto el interior de la subjetividad como la trama comunitaria. El cómo de la sumisión, en la primera *Crítica*, estará dado por el esquematismo; de allí el interés deleuziano en su problematización.

Una segunda cuestión por subrayar es el hecho de que Deleuze distingue dos sentidos del término “facultad” en Kant. Según el primer sentido, hay tantas facultades del espíritu como tipos de relación con una representación. Así, existen tres facultades: la facultad de conocer, según la cual una representación es relacionada con un objeto desde el punto de vista del acuerdo, la concordancia o la conformidad;⁵ la facultad de desear, que define una relación de causalidad entre una representación y su objeto; y el sentimiento de placer y displacer (*sentiment de plaisir et de peine*, que traduce *Gefühl der Lust und Unlust*), relativo al efecto de una representación sobre el sujeto. Lo que le da a una facultad su estatuto, en este sentido, no es su pureza empírica, puesto que en la experiencia sólo se encuentran mezclas, sino el hecho de que, de derecho, es capaz de una *forma superior*.

Por último, Deleuze une los dos sentidos dados al término “facultad”:

Se ve que, estando una facultad definida en el primer sentido del término, de tal manera que le corresponde un interés de la razón, debemos buscar aún una facultad, en el segundo sentido, capaz de realizar este interés o de asegurar la tarea legislativa. En otros términos, nada nos garantiza que la razón se encargue ella misma de realizar *su propio interés* (2005, p. 16).

En efecto, en el interés especulativo de la razón correspondiente a la facultad de conocer, la facultad legislativa no es la razón misma, sino el entendimiento. En cambio, en el interés práctico de la razón correspondiente a la facultad de desear, la razón ya no delega su soberanía, encargándose ella misma de la tarea legislativa. La observación final de Deleuze en la Introducción a *La filosofía crítica de Kant* plantea la mencionada pregunta por el cómo, haciéndola conformar el campo problemático que más le importa de la filosofía kantiana: la relación entre las facultades. Así, retomando “la segunda pregunta de la *Crítica*”, Deleuze sostiene:

distorsionar —Deleuze es muy claro respecto al hecho de que esos “hijos” tienen que poder nacer del filósofo interpretado—, si podemos decir que la “delirante impresión” señalada por Sánchez Rodríguez está justificada explícitamente por la metodología deleuziana. La postura es similar a la defendida por Borges en cuanto a que un escritor “crea” a sus propios precursores (cf. [Borges, 1957](#)). Los límites entre filosofía e historia de la filosofía, desde esta perspectiva, se vuelven evidentemente borrosos. La reflexión podría completarse con un repaso por la teoría de la temporalidad en Deleuze, según la cual nuestra imagen del pasado es siempre —si bien de distintos modos— relativa al presente (cf. [1968, pp. 96-128](#)).

5 En *La Philosophie critique de Kant*, Deleuze utiliza el sustantivo *accord* y el verbo *s'accorder*, y en *Différence et répétition* utilizará también *concordance* y *concorde*. En Kant, dichos términos tienen su equivalente en los sustantivos *Einstimmung*, *Übereinstimmung* y *Zusammenstimmung*, así como en sus correspondientes verbos *einstimmen*, *übereinstimmen* y *zusammenstimmen*. La idea de fondo en todos los casos es la de una armonía.

Una facultad legislativa, en tanto que fuente de representaciones, no suprime todo el empleo de las otras facultades. Cuando el entendimiento legisla en el interés por conocer, la imaginación y la razón no dejan de tener un rol enteramente original, pero conforme a las tareas determinadas por el entendimiento. Cuando la razón misma legisla en el interés práctico, es el entendimiento a su vez quien debe jugar un rol original, en una perspectiva determinada por la razón..., etc. Según cada Crítica, el entendimiento, la razón y la imaginación entrarán en relaciones diversas, bajo la presidencia de una de estas facultades (2005, p. 17).

A cada facultad en el primer sentido de la palabra, entonces –facultad de conocer, facultad de desear, sentimiento de placer y displacer–, corresponderá una relación (en las primeras dos Críticas, *presidida y legislada*) entre las facultades en el segundo sentido del término (imaginación, entendimiento, razón). Así, “la doctrina de las facultades forma una verdadera red, constitutiva del método trascendental” (Deleuze, 2005, p. 17). Pasaremos a continuación a examinar el capítulo de la monografía dedicado a la primera Crítica.

1. Relación entre las facultades en la *Crítica de la razón pura*

El foco principal de los análisis deleuzianos de las tres Críticas se posa sobre los distintos tipos de relación entre las facultades subjetivas. En este sentido, sirve como perfecta introducción a sus exposiciones de las dos primeras Críticas el siguiente pasaje de *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, conferencia del mismo año que *La Philosophie critique de Kant*:

Hemos de reflexionar sobre este primer punto: el tema de un acuerdo entre varias facultades. La idea de un acuerdo de esta clase es una constante de la Crítica kantiana. Nuestras facultades difieren por su naturaleza, y sin embargo se ejercen de modo armónico. En la *Crítica de la razón pura*, el entendimiento, la imaginación y la razón llegan a una relación armónica, conforme al interés especulativo. Asimismo, en la *Crítica de la razón práctica* [...] se trata de un acuerdo entre la razón y el entendimiento. Pero sabemos que, en estos casos, una de las facultades tiene un valor predominante con respecto a las otras. “Predominante” significa aquí tres cosas: determinado con respecto a un interés; determinante con respecto a los objetos; y determinante con respecto a otras facultades. Así sucede en la *Crítica de la razón pura*: el entendimiento dispone de conceptos *a priori* perfectamente determinados en su interés especulativo; aplica sus conceptos a objetos (fenómenos) que están necesariamente sometidos a ellos; e induce a las demás facultades (imaginación y razón) a cumplir tal o cual función, en vista de este interés cognoscitivo y con respecto a los objetos de

conocimiento. En la *Crítica de la razón práctica*, las Ideas de la razón, y ante todo la idea de libertad, se encuentran determinadas por la ley moral; por la mediación de esta ley, la razón determina objetos suprasensibles que están necesariamente sometidos a ella; finalmente, induce al entendimiento a ejercerse de una cierta forma en función del interés práctico. Por tanto, ya en las dos primeras Críticas estamos ante el principio de la armonía entre las facultades. *Pero esta armonía siempre es una armonía proporcionada, constreñida y determinada*: siempre hay una facultad determinante que legisla, ya sea el entendimiento (en el caso del interés especulativo) o la razón (en el caso del interés práctico) (Deleuze, 2002a, pp. 80-81).

Este problema es abordado asimismo en el segundo apartado dedicado a la *Crítica de la razón pura* en *La filosofía crítica de Kant*. A este respecto, Deleuze acerca el racionalismo al empirismo en su contraposición con la filosofía crítica.

En el racionalismo dogmático, la teoría del conocimiento se fundaba en la idea de una *correspondencia* entre el sujeto y el objeto, de un *acuerdo* [accord] entre el orden de las ideas y el orden de las cosas. Este acuerdo tenía dos aspectos: implicaba en sí mismo una finalidad; y exigía un principio teológico como fuente y garantía de esta armonía, de esta finalidad. Pero es curioso ver que, en una perspectiva muy diferente, el empirismo de Hume tenía una desembocadura semejante: para explicar que los principios de la Naturaleza estuviesen de acuerdo con los de la naturaleza humana, Hume estaba forzado a invocar explícitamente una armonía preestablecida (2005, p. 22).

En otras palabras, a pesar de su inmenso esfuerzo para despegarse del racionalismo, aun Hume termina apelando a un principio superior para dar cuenta de la correspondencia entre el orden subjetivo y el orden de la naturaleza. En contraste con ello, la revolución copernicana consiste en sustituir “el principio de una sumisión *necesaria* del objeto al sujeto” a esa armonía exterior entre el sujeto y el objeto. Cabe recordar aquí un pasaje de la “Deducción B” –la deducción trascendental de la segunda edición de la *Crítica* (1787)– que resulta fundamental para comprender y amplificar el punto señalado por Deleuze:

[H]ay sólo dos caminos por los cuales puede pensarse una concordancia [*Übereinstimmung*] *necesaria* de la experiencia con los conceptos de los objetos de ella: o bien la experiencia hace posibles esos conceptos, o bien esos conceptos hacen posible la experiencia. Lo primero no ocurre con las categorías (ni tampoco con la intuición sensible pura); pues son conceptos *a priori*, y por tanto independientes de la experiencia (la afirmación de un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*). En consecuencia sólo queda lo segundo (por decirlo así, un sistema de la epigénesis de la razón pura): a saber, que las

categorías contienen, por el lado del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general (Kant, 2009, p. 230).⁶

La motivación primordial del giro copernicano es entonces producir esa concordancia necesaria entre conceptos y experiencia, la cual, como ya había visto Hume, no podía ser provista por la experiencia misma —y de ahí que él mismo invocara una armonía preestablecida de carácter naturalista. Sin embargo, Deleuze sugiere ya que, con este movimiento, el problema de la armonía no desaparece, sino que simplemente cambia de ámbito: “En Kant, el problema de la relación entre el sujeto y el objeto tiende entonces a interiorizarse: se convierte en el problema de una relación entre facultades subjetivas que difieren en naturaleza (sensibilidad receptiva y entendimiento activo)” (2005, pp. 23-24). Kant resuelve el problema de la concordancia entre los objetos de la experiencia y las representaciones del sujeto, puesto que los primeros sólo son posibles por las segundas y por ende están sometidos a ellas, con lo cual la concordancia se da allí necesariamente. Sin embargo, aunque desplazado, el problema subsiste: ¿cómo va Kant a resolver el problema de la concordancia entre una facultad receptiva y otra que produce espontáneamente sus propias representaciones?

2. Síntesis y esquema

Para explicar por qué el entendimiento es legislador, Deleuze recurre a la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica* (1781) —también llamada “Deducción A”—, más particularmente a la doctrina de la triple síntesis —movimiento que acerca su lectura más a Heidegger que al canon actual de genealogía neokantiana (cf. Heidegger, 2010). Asimismo, expone la tesis que Henry Allison llamará “tesis de la reciprocidad”, esto es, la correlación necesaria entre la unidad del objeto y la unidad de la conciencia (cf. Allison, 1983, p. 144). Ahora bien, la síntesis tiene dos aspectos, la *aprehensión* y la *reproducción*. Mediante la primera, “ponemos lo diverso como ocupando un cierto espacio y un cierto tiempo” (Deleuze, 2005, p. 24) y de ese modo *producimos partes* en el espacio y en el tiempo. Mediante la segunda, “reproducimos las partes precedentes a medida que llegamos a las siguientes” (2005, p. 24). Ahora bien, para que haya conocimiento debe haber, según Deleuze, “dos cosas que sobrepasan [*débordent*] la síntesis misma”: la pertenencia de las representaciones a una misma conciencia, y la relación necesaria con un objeto. Las representaciones sólo pueden ser unificadas en una conciencia si lo diverso es al mismo tiempo relacionado con un objeto.

6 AA III, 128:09-19. Todas las obras de Kant en alemán se citan siguiendo la edición académica y de acuerdo con las siglas estipuladas por la Kant-Gesellschaft. Indicamos AA por *Akademieausgabe*, seguido del volumen en números romanos, el número de página en números arábigos, y los números de líneas precedidos por dos puntos. Las traducciones al castellano son nuestras, con excepción de aquellas referidas a la *Crítica de la razón pura*, para las cuales se utiliza la traducción de Mario Caimi.

Pero nunca lo diverso se relacionaría con un objeto si no dispusiéramos de la objetividad como una forma en general (“objeto cualquiera”, “objeto = x ”). ¿De dónde viene esta forma? *El objeto cualquiera* es el correlato del Yo [Je] pienso o de la unidad de la conciencia, es la expresión del *Cogito*, su objetivación formal. Así, la verdadera fórmula (sintética) del *Cogito* es: yo me pienso [*je me pense*] y, pensándome, pienso el objeto cualquiera al cual remito una diversidad representada (Deleuze, 2005, p. 25).

Mientras que las síntesis de la aprehensión y la reproducción, entonces, reenviaban a la imaginación, la síntesis del reconocimiento en el concepto reenvía al entendimiento. Al preguntarse por qué decimos que los fenómenos están sometidos al entendimiento —y no al espacio y al tiempo—, Deleuze da dos razones: en primer lugar, porque la sensibilidad es pasiva, pero además, porque es inmediata, mientras que toda sumisión implica necesariamente “la intervención de un *mediador*, es decir, de una síntesis que relacione los fenómenos con una facultad activa capaz de ser legisladora” (2005, p. 27). De ello Deleuze concluye que “la imaginación no es por sí misma facultad legisladora” (2005, p. 27), lo cual implica cierta desprolijidad en su identificación entre espacio y tiempo, por un lado, e imaginación, por otro. El punto importante, sin embargo, es el siguiente: “La imaginación encarna precisamente la mediación, opera la síntesis que relaciona los fenómenos con el entendimiento como la única facultad que legisla en el interés por conocer” (2005, p. 27). La imaginación es, en el interés especulativo de la razón, un instrumento del entendimiento, y es por ello que, a través de la síntesis de la imaginación, los fenómenos “están sometidos” (2005, p. 27) al entendimiento, no a la imaginación misma.

En cuanto a la *síntesis* misma, es definida por Deleuze como “la determinación de un cierto espacio y de un cierto tiempo, por la cual la diversidad es referida al objeto en general conformemente a las categorías”, mientras que el *esquema* es “una determinación espacio-temporal correspondiente a la categoría, en todo tiempo y en todo lugar” (2005, p. 28). No se trata de una imagen, sino de “relaciones espacio-temporales que encarnan o realizan relaciones propiamente conceptuales” (2005, p. 29).

El esquema de la imaginación es la condición bajo la cual el entendimiento legislador hace juicios con sus conceptos, juicios que servirán de principios para todo conocimiento de lo diverso. No responde a la pregunta ¿cómo están sometidos los fenómenos al entendimiento?, sino a esta otra pregunta: ¿cómo se aplica el entendimiento a los fenómenos que le están sometidos? (2005, p. 29).

De dónde provenga esta potencia propia de la imaginación es algo que la filosofía kantiana no pretende develar, “un arte escondido en las profundidades del

alma humana” (A141, B181),⁷ y de allí que Deleuze se vea impelido a reemplazar el esquematismo por la dramatización en su propia ontología (cf. Deleuze 1968; 2002b). En el contexto de la monografía que nos ocupa, Deleuze llama la atención sobre el hecho de que el esquematismo no es la última palabra de la imaginación, puesto que, como vimos, esta se encuentra allí constreñida por el entendimiento. La imaginación “sólo esquematiza cuando el entendimiento preside o tiene el poder legislativo [...]. Cuando el entendimiento se encarga del interés especulativo, por ende cuando deviene *determinante*, entonces y sólo entonces la imaginación es *determinada* a esquematizar” (2005, p. 29). La última palabra de la imaginación, en efecto, se revelará recién con la tercera Crítica, cuando pueda dar rienda suelta a su actividad en una suerte de “esquematación sin concepto”.

3. Armonía entre la materia de los fenómenos y las Ideas de la razón

El razonamiento que lleva a Kant a postular las Ideas de la razón es reconstruido por Deleuze del siguiente modo: la imaginación *esquematiza* (y sintetiza), el entendimiento *juza*, la razón *razona*. Dado que Kant concibe el razonamiento de manera silogística, el rol de la razón debe consistir en encontrar conceptos que condicionen, en tanto término medio (*tertium comparationis*), la aplicación de las categorías a los objetos; ahora bien, dado que las categorías se aplican a la totalidad de la experiencia posible, estos conceptos de la razón no pueden ser empíricos, puesto que entonces tendrían una extensión menor que la de las categorías. Luego, la razón debe formar Ideas trascendentales que sobrepasen la posibilidad de la experiencia misma. Subjetivamente, “las Ideas de la razón se refieren a los conceptos del entendimiento para conferirles a la vez un máximo de unidad y de extensión sistemáticas” (Deleuze, 2005, p. 30). Puesto que “representan la *totalidad de las condiciones* bajo las cuales se atribuye una categoría de relación a los objetos de la experiencia posible” (2005, p. 30), hay tres Ideas incondicionadas, correspondientes a cada una de las categorías de relación: el Alma como sujeto absoluto (categoría de sustancia), el Mundo como serie completa (categoría de causalidad), y Dios como la totalidad de lo real (categoría de comunidad).

Al igual que con la imaginación, Deleuze recalca el hecho de que este rol cumplido por la razón en la formación de Ideas para su interés especulativo es dirigido por el entendimiento.⁸ En cuanto al rol subjetivo, estas Ideas, nos dice Deleuze —con

7 Sánchez Rodríguez sugiere un origen baumgartiano (“*fundus animae*”) de la expresión sobre “las profundidades del alma humana” (cf. 2012, p. 287).

8 Deleuze cita allí el pasaje de la Crítica que dice que “la razón pura le deja todo al entendimiento” (A326, B383). Cabe mencionar que en ningún caso señala Deleuze el número de página, tan sólo indica el título de la sección—en este caso, “De las Ideas trascendentales”. Tampoco indica la traducción utilizada, aunque si juzgamos por el índice de nombres que se encuentra al final del libro, se trata de la traducción de Jules Barni publicada por Gibert en 1946.

el mismo vocabulario que usará en *Diferencia y repetición* para referirse a la conformación del objeto virtual (1968, pp. 131-136)—, “constituyen focos ideales por fuera de la experiencia, hacia los cuales convergen los conceptos del entendimiento” (2005, p. 31). En cuanto a su rol objetivo, se encargan de simbolizar o corresponder a los fenómenos desde el punto de vista de su materia, puesto que el entendimiento sólo puede legislar en lo que concierne a la forma de ellos.⁹ La razón, subraya Deleuze, no legisla sobre la materia de los fenómenos, sino que “supone una unidad sistemática de la naturaleza”, postula esta unidad “como problema o como límite”, y regula “todos sus pasos según la idea de este límite al infinito” (2005, p. 32). La razón introduce por ende una lógica del *como si*, puesto que “no afirma en absoluto que la totalidad y la unidad de las condiciones estén dadas en el objeto, sino sólo que los objetos nos permiten tender a esta unidad sistemática como al más alto grado de nuestro conocimiento” (2005, p. 32). Lo que importa recalcar, en todo caso, es que no basta con la *unidad formal* dada por el entendimiento; es necesaria también una *unidad material*, de la cual se encarga la razón. Si los fenómenos estuviesen formalmente sometidos a la unidad de la síntesis, pero presentarían desde el punto de vista de su materia una diversidad radical, el entendimiento no tendría la ocasión de ejercer su poder. Señalemos en este sentido —independientemente de Deleuze— que el problemático pasaje acerca del cinabrio en la “Deducción A” puede resolverse pensando en esta función de la razón: no se trata de que haya una afinidad trascendental de las cosas en sí,¹⁰ o una regularidad empírica independiente del sujeto, sino de que las Ideas de la razón producen *a priori* una convergencia de la diversidad empírica que la hace tender hacia la regularidad.

El entendimiento legisla sobre los fenómenos desde el punto de vista de su *forma*, y en ese sentido produce una concordancia universal y necesaria entre sus leyes y las leyes de una experiencia posible. La razón, por su parte, se encarga de los fenómenos desde el punto de vista de su *materia*, pero ya no puede legislar, porque de lo contrario el idealismo trascendental no sería más que un absurdo subjetivismo, es decir, nos estaría diciendo que depende de nosotros que la marea suba o baje o que el sol caliente en vez de enfriar. Lo que puede hacer es postular Ideas que produzcan, no ya una sumisión necesaria, sino “una correspondencia, un acuerdo indeterminado” (Deleuze, 2005, p. 32).

Nos interesa subrayar aquí que, para Deleuze, “[u]na armonía, una finalidad se reintroducen a este nivel” (2005, p. 32). Aquella armonía preestablecida, presente tanto en el racionalismo leibniziano como en el empirismo humeano, que Kant había superado mediante la noción de sumisión necesaria, reaparece ahora bajo la forma de

9 Deleuze aplica retrospectivamente la teoría del simbolismo de la tercera Crítica al rol objetivo de las Ideas en la primera Crítica, y señala en nota al pie que la analogía, tal como es descrita en el Apéndice a la Dialéctica, “es el primer esbozo de esta teoría” (2005, p. 32).

10 Dicha tesis ha sido defendida por Westphal (1997).

una armonía postulada entre la *materia de los fenómenos* y las *Ideas de la razón*.¹¹ En verdad, podríamos hablar de varias armonías: la armonía del entendimiento con los fenómenos en cuanto a su forma, necesaria y universal por ser legislativa, y la armonía de la razón con los fenómenos en cuanto a su materia, postulada y no legislativa (a ella se refiere Deleuze en este punto). Pero el problema de la armonía emerge aún más profundamente entre las distintas facultades, condición de posibilidad de cualquier armonía entre las facultades y los fenómenos, ya sea material o formalmente.

4. El sentido común como armonía preestablecida

En función del interés especulativo, entonces, las tres facultades activas (entendimiento, imaginación y razón) entran en una cierta relación:

Es el entendimiento quien legisla y juzga; pero, bajo el entendimiento, la imaginación sintetiza y esquematiza, la razón razona y simboliza, de tal manera que el conocimiento tenga un máximo de unidad sistemática. Ahora bien, todo acuerdo de las facultades entre sí define lo que se puede llamar un *sentido común* (Deleuze, 2005, p. 33).

Este punto es crucial, ya que en él radica toda la crítica de Deleuze a Kant. Deleuze señala a continuación que “sentido común” “es una palabra peligrosa” por estar marcada por el empirismo, y que no hay que definirlo como un sentido particular, sino como “un acuerdo *a priori* entre las facultades, o más precisamente [como] el ‘resultado’ de un tal acuerdo” (2005, p. 33), y en nota al pie reenvía al §40 de la tercera Crítica, “Del gusto como un tipo de *sensus communis*”.¹² Se patentiza entonces que Deleuze lee retrospectivamente el proyecto crítico: toma el problema del sentido común de la *Crítica de la facultad de juzgar* y lo ve ya presente en la *Crítica de la razón pura*. Es este procedimiento de lectura el que hace de la lectura deleuziana de Kant, en este libro, una interpretación original. Es por eso que puede decir que el sentido común es la condición subjetiva no solo de toda comunicabilidad, sino inclusive del conocimiento mismo:¹³

El conocimiento implica un sentido común, sin el cual no sería comunicable y no podría pretender a la universalidad. – En esta acepción, Kant nunca renunciará al principio subjetivo de un sentido común, es decir a la idea de una buena

11 Cabe aclarar que no nos referimos a las discusiones explícitas de Kant con Leibniz, sino a la operación deleuziana de subrayar una continuidad estructural implícita. Respecto de las primeras, cf. Tocornal (2010), Storrie (2013), y desde luego, el lapidario pasaje de la *Crítica de la razón práctica* en el que Kant compara las mónadas con un “asador mecánico” (AA V, 97:19).

12 En el mismo sentido va la siguiente frase de “La idea de génesis...”: “Lo que Kant reprocha al empirismo es sólo haber concebido el sentido común como una facultad empírica particular, cuando se trata de la manifestación de un acuerdo *a priori* de las facultades en su conjunto” (Deleuze, 2002a, p. 84).

13 Este punto será tratado por Guyer (1997, pp. 248-273).

naturaleza de las facultades, de una naturaleza sana y recta que les permite concordar unas con otras [*s'accorder les unes aux autres*] y formar proporciones armoniosas (2005, p. 33).

Es fundamental llamar la atención sobre dos puntos. En primer lugar, cómo, en el apartado conclusivo sobre la primera Crítica, Deleuze toma un problema que es articulado de manera explícita sólo en la tercera, y en este sentido, como decíamos, aplica retrospectivamente la problemática del *sensus communis* a todo el proyecto crítico. La consecuencia inmediata de ello es que el conocimiento requiere del sentido común, lo cual conduce a su vez repensar la tercera Crítica como fundamento de la primera. En segundo lugar, que también *accord* y *s'accorder* tienen, en francés, las mismas connotaciones musicales y políticas que *Übereinstimmung* y *übereinstimmen* en alemán—los términos utilizados por Kant. La armonía es, en efecto, la clave del modelo político con el que Kant piensa la relación entre las facultades.¹⁴

Deleuze señala que incluso la razón, desde un punto de vista especulativo, “goza de una buena naturaleza que le permite estar de acuerdo [*être en accord*] con las otras facultades” (2005, p. 33). Ese será el punto principal del trabajo deleuziano sobre Kant: poner de relieve el presupuesto de una buena naturaleza de las facultades que se revela en el sentido común o, mejor dicho, en los distintos sentidos comunes. Al comentar la diferencia de naturaleza existente entre las facultades en Kant, en contraposición con la diferencia de grado de los empiristas y los dogmáticos, escribe Deleuze:

[P]ara explicar cómo la sensibilidad pasiva concuerda [*s'accorde*] con el entendimiento activo, Kant invoca la síntesis y el esquematismo de la imaginación que se aplica *a priori* a las formas de la sensibilidad conformemente a los conceptos. Pero así, el problema sólo es desplazado: ya que la imaginación y el entendimiento difieren ellos mismos en naturaleza, y el acuerdo entre estas dos facultades no es menos “misterioso” (Lo mismo con el acuerdo entendimiento-razón) (2005, p. 34).

En este sentido, según Deleuze, Kant supera la armonía preestablecida entre representaciones subjetivas y cosas en sí, reemplazando estas últimas por fenómenos definidos como necesariamente sometidos a ciertas representaciones *a priori* del sujeto. Y, sin embargo, se vuelve a topar con el problema de la armonía, sólo que ahora *al interior del sujeto*:

14 En un sugerente texto, Alberto Pirni ha propuesto tomar la noción de armonía como clave para leer la filosofía kantiana en su totalidad. En este sentido, utiliza la noción de “armonía trascendental” (2015, p. 24) entendida como una *paz perpetua* en sentido amplio, esto es, como el establecimiento de los límites pero al mismo tiempo el reconocimiento de las pretensiones legítimas propio del método trascendental.

Hemos visto que Kant rechazaba la idea de una armonía preestablecida entre el sujeto y el objeto: le sustituía el principio de una sumisión necesaria del objeto al sujeto mismo. ¿Pero no reencuentra la idea de armonía simplemente traspuesta al nivel de las facultades del sujeto que difieren en naturaleza? Sin duda esta transposición es original. Pero no basta con invocar un acuerdo armonioso de las facultades, ni un sentido común como resultado de este acuerdo; la Crítica en general exige un principio del acuerdo, como una génesis del sentido común (2005, pp. 34-35).

La exigencia deleuziana de una génesis de la concordancia es su manera de rechazar la misma como un dato natural o un hecho bruto, y en este sentido se adecúa a los lineamientos de una filosofía trascendental. Al mismo tiempo, no niega la posibilidad de una concordancia; tan sólo pide que se explique cómo se genera. Según Deleuze, el problema de la armonía entre las facultades obsesiona a Kant hasta el punto de que reinterpreta la historia de la filosofía a partir de él. Curiosamente, cita para respaldar esta hipótesis la carta de Kant a Markus Herz del 26 de mayo de 1789:

Estoy persuadido de que Leibniz con su armonía preestablecida, que extendía a todo, no soñaba con la armonía de dos seres distintos, ser sensible y ser inteligible, sino con la armonía de dos facultades de un solo y mismo ser, en el cual sensibilidad y entendimiento concuerdan [*s'accordent*] para un conocimiento de experiencia.¹⁵ (Citado en Deleuze, 2005, pp. 35).

Lo curioso es que se trata de la carta con la que Kant responde al envío, por parte de Herz, del *Ensayo sobre la filosofía trascendental* de Salomon Maimon (1790), en el que este promisorio, aunque ignoto amante de la sabiduría le formula a Kant las mismas exigencias que retomará Deleuze –acaso siguiendo las enseñanzas de Gueroult (1930) y Vuillemin (1954). Kant intenta resumir estas exigencias en otro pasaje de la misma carta:

Ahora bien, el Sr. Maimon pregunta: ¿cómo me explico la posibilidad de la concordancia [*Zusammenstimmung*] de las intuiciones *a priori* con mis conceptos *a priori*, si tienen un origen específicamente distinto? Aunque esta armonía está dada como un *factum*, su legalidad o la necesidad de la concordancia [*Übereinstimmung*] de dos tipos de representación tan heterogéneos no puede hacerse comprensible. Y viceversa: ¿cómo puedo prescribir la ley a la naturaleza (i.e. a los objetos mismos) usando mis conceptos del entendimiento (e.g. mi concepto de causa) si su posibilidad en sí es meramente problemática? Y por último: ¿cómo puedo probar la necesidad de estas funciones del entendimiento

15 El pasaje original (algo modificado en la traducción al francés utilizada por Deleuze) se encuentra en Kant: AA XI, *Briefwechsel* 1789, 052:19-25.

cuando su existencia en el entendimiento es, una vez más, meramente un *factum*, ya que su necesidad debe ciertamente ser presupuesta si hemos de someter las cosas a estas funciones, más allá de cómo se nos aparezcan? (AA XI, *Briefwechsel* 1789, 050:24-36).

A dicha interpelación, Kant responde inmediatamente que “si las intuiciones (de los objetos como fenómenos [*Erscheinungen*] no concordaran [*nicht zusammen stimmen*] con estas condiciones, no serían nada para nosotros, es decir, no serían objeto ni de nosotros mismos ni de otras cosas” (AA XI, 051:10-12).¹⁶ En otras palabras, si no estuvieran sometidas al entendimiento, y a través suyo a la unidad de la apercepción trascendental, no se podría realizar “la unificación de lo múltiple [*Vereinigung des Mannigfaltigen*] en una conciencia”, y por ende no serían objetivas. No habría objeto, y por ende no serían nada. Sólo el objeto es, por eso el ser se dice unívocamente como objetividad; aunque, bien podría uno replicar, la objetividad no es lo único real. Y tal vez ese múltiple tenga otro modo de ser si no es unificado en una conciencia. Kant mismo admite que hay una experiencia que no es objetiva, sólo que no puede pensarla sino como subjetiva: en este sentido van los conceptos de *Erscheinungen* en contraposición a *Phänomene* en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, *apparentia* en contraposición a *phaenomena* en la *Dissertatio*,¹⁷ juicios de percepción en contraposición a juicios de experiencia en los §§18-20 de *Prolegomena*.

Volviendo al libro que nos ocupa, Deleuze señala que esta reinterpretación kantiana de la historia de la filosofía (en verdad Kant sólo habla de Leibniz) en términos de concordancia entre facultades “parece indicar que Kant invoca un principio supremo, finalista y teológico, al igual que sus predecesores” (Deleuze, 2005, p. 35). En última instancia, entonces, lo insatisfactorio del *factum* del sentido común, del hecho de que el entendimiento sea *sano* por ser *natural*, y de que la relación entre las facultades a la hora de conocer sea *naturalmente armoniosa*, es que ello presupone un fundamento *teológico* y *teleológico*, puesto que es sólo a través de una teleología como la desarrollada en la segunda parte de la *Crítica de la facultad*

16 Villinger ha sostenido que la lectura de Maimon es equivocada, dado que confunde fenómenos y cosas en sí, defendiendo la posición estándar respecto a la Deducción. El argumento da por sentado lo que quiere probar, puesto que no problematiza la posibilidad del acuerdo entre sensibilidad y entendimiento, sino que se limita a reiterar que sin las leyes del entendimiento las intuiciones no serían nada para nosotros. Con respecto a la supervivencia de la armonía preestablecida en el criticismo, sostiene sin embargo la misma tesis que Deleuze: “Hay una armonía preestablecida, no entre la mente y el mundo, sino entre la intuición sensible humana y el entendimiento, o entre las apariencias sensibles (ideales) y los objetos (materiales) de la experiencia gobernada por reglas [...], y es ‘preestablecida’ en la medida en que la experiencia humana debe en cierto sentido permanecer como un *factum* inexplicable” (2017, p. 340). La diferencia es, como se ve en la cita, que la autora acepta sin más aquello para lo cual Maimon y Deleuze exigen una explicación. Para lo que llamamos posición estándar, cf. Allison, 1983.

17 Cf. AA II, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 394. Se trata de la disertación inaugural ofrecida por Kant en 1770 al hacerse cargo de la cátedra de Lógica y Metafísica de la Universidad de Königsberg. Respecto de las distinciones mencionadas, cf. el excelente y sintético trabajo de Dotti, 1986.

de juzgar –y de la teología allí contenida– que Kant puede justificar la rectitud de lo natural. Deleuze cita nuevamente la carta a Herz (la continuación del párrafo analizado *supra*), esta vez con la respuesta última de Kant al cuestionamiento algo impertinente del tal Maimon: “Si queremos juzgar el origen de estas facultades, por más que una investigación tal esté por completo más allá de [los límites de] la razón humana, no podemos indicar otro fundamento que nuestro creador divino [Göttlichen Urheber]”; (Citado en Deleuze, 2005, p. 35 los agregados entre corchetes son nuestros).

Es preciso matizar estas afirmaciones, no obstante, recordando que Kant no necesita probar la existencia de un divino creador, puesto que su argumento es trascendental: si sólo podemos tener experiencia bajo estas condiciones, entonces estas condiciones son válidas para toda experiencia posible. Pero, en primer lugar, esas condiciones –dirá Deleuze– están “calcadas” (inducidas) de la propia experiencia, es decir que están hechas a imagen y semejanza de la empiria tal como ella nos es dada bajo el régimen del *sensus communis*, con lo cual el argumento se torna una petición de principio, siempre y cuando pueda haber experiencias no sometidas a dichos regímenes de concordancia; y, en segundo lugar, el creador divino y *bueno* está ya presupuesto en la armonía natural y la naturaleza recta de las facultades.¹⁸

A Kant le bastaría con probar la cuestión de derecho (*quid juris?*) con respecto a la divinidad, sin tener que probar al respecto la cuestión de hecho (*quid facti?*). Pero hay una cuestión de hecho anterior a esa, y es la de la existencia del conocimiento, que es la que Maimon pone ya en duda; es sólo ese *factum* del conocimiento (y de una transparencia de la autoconciencia que se sobrepone a la fisura descubierta entre el yo empírico y el yo trascendental) lo que le permite a Kant esgrimir su estrategia con respecto a la *quaestio juris*. No necesita, en otras palabras, probar directamente la existencia de Dios, puesto que ya lo hace indirectamente, *presuponiendo* que hay conocimiento (*quaestio facti*) y *justificando* este hecho (*quaestio juris*), en la medida en que dicha justificación requiere un fundamento divino para la armonía natural entre las facultades –por más que se trate de un uso regulativo de la facultad de juzgar reflexionante y no de un principio objetivo para el uso constitutivo de la facultad de juzgar determinante–. Lo que Deleuze muestra, entonces, es la raíz teológica del concepto kantiano de experiencia, es decir, del conocimiento.

18 Con respecto al procedimiento del calco, dice Deleuze al explicar la fórmula “empirismo trascendental”: “Empirismo trascendental no quiere decir nada efectivamente si no se precisan las condiciones. El ‘campo’ trascendental no debe ser *calcado* de lo empírico, como lo hace Kant: debe por su lado ser explorado en tanto tal, por ende ‘experimentado’ (pero [se trata] de un tipo de experiencia muy particular). Es este tipo de experiencia el que permite descubrir las multiplicidades, pero también el ejercicio del pensamiento” (Deleuze, 2003, p. 339). Para Deleuze, Kant piensa lo trascendental a partir de lo empírico tal como se da bajo un determinado tipo de relación (concordante) entre las facultades subjetivas. La doctrina de las facultades presente en *Diferencia y repetición* contempla en cambio relaciones disyuntivas entre las facultades que dan lugar a otro tipo de experiencia y por ende a otras figuras de lo trascendental.

Conclusiones. *Sensus communis logicus*

A Deleuze le interesa, pues, subrayar esta especie de sentido común inventada por Kant:

[C]onsideremos de más cerca el sentido común bajo su forma especulativa (*sensus communis logicus*). Él expresa la armonía de las facultades en el interés especulativo de la razón, es decir, bajo la presidencia del entendimiento. El acuerdo de las facultades es aquí determinado por el entendimiento, o, lo que viene a ser lo mismo, se hace bajo conceptos determinados del entendimiento (2005, p. 35).

Decíamos “esta especie” de sentido común porque habrá tres tipos de sentido común, uno correspondiente a cada interés de la razón; ahora bien, lo que es necesario resaltar una vez más es que el término *sensus communis logicus*, traído aquí por Deleuze en la sección dedicada a la primera Crítica, aparece recién en la tercera Crítica. La única aparición del término en la obra kantiana, de hecho, es en la nota al pie del §40 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, donde dice: “Se podría designar al gusto a través del *sensus communis aestheticus*, [y] al entendimiento común humano [*den gemeinen Menschenverstand*] a través del *sensus communis logicus*” (AA V, *Kritik der Urteilskraft*, 295: n). Este sentido común lógico, entonces, expresa la armonía entre las facultades, pero específicamente en su interés especulativo. En esta armonía hay una voz decisiva que regula todas las otras voces, a saber, la del entendimiento. Por esa razón, adelanta Deleuze, es de suponer que habrá otras armonías, como la del sentido común moral, en el que la relación entre las facultades se encontrará presidida por la razón. Por ello mismo, para Kant, “el acuerdo entre las facultades es capaz de *diversas proporciones* (según que sea tal o cual facultad la que determine la relación” (2005, p. 36). El problema que Deleuze encuentra allí es que el sentido común aparece como un mero *factum* siempre que no se dé cuenta de su génesis: “cada vez que nos coloquemos así desde el punto de vista de una relación o de un acuerdo ya determinado, ya especificado, es fatal que el sentido común nos parezca una suerte de hecho *a priori* más allá del cual no podemos remontar” (2005, p. 36). El sentido común es, retomando la expresión de Hegel referida al deber kantiano, “el último leño no digerido en el estómago” (1971, p. 369).

Para Deleuze, las dos primeras Críticas tragarán este leño, mientras que sólo la tercera intentará digerirlo, enfrentándose al problema de una génesis del sentido común. “Todo acuerdo determinado supone en efecto que las facultades, más profundamente, sean capaces de un acuerdo libre e indeterminado” (2005, p. 36), escribe Deleuze refiriendo una vez más, no a la *Crítica de la razón pura*, sino al §21 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. “Es sólo al nivel de este acuerdo libre e indeterminado (*sensus communis aestheticus*) que podrá ser planteado el problema de un fundamento del acuerdo o de una génesis del sentido común” (2005, p. 36). No debemos por ende

pedirle a las dos primeras Críticas que nos respondan a una pregunta que recién será planteada en la tercera. “En lo que concierne a un fundamento para la armonía de las facultades, las dos primeras Críticas sólo encuentran su terminación en la última” (2005, p. 36). La lectura deleuziana, en este sentido, implica un reposicionamiento del lugar de las Críticas, colocando a la última como fundamento de las anteriores. El proyecto crítico es así radicalmente reinterpretado.

Hemos visto cómo Deleuze lee retrospectivamente el proyecto crítico a partir de la idea de un *sensus communis* presentada en la tercera Crítica, y cómo aplica dicha idea a la *Crítica de la razón pura*. Para el filósofo francés, la armonía entre lo *a priori* y lo *a posteriori* (lo dado a la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento, la materia de los fenómenos y las Ideas de la razón) no puede resolverse sin apelar a un *factum* que ponga en jaque el método anti-dogmático propio de la filosofía trascendental. Es por ello que, en su propia filosofía, intentará pensar una génesis de la concordancia a partir de la discordancia; en ello consistirá su “empirismo trascendental”. Si bien desarrollar este concepto sería, evidentemente, el tema de otro trabajo, sí cabe señalar en este contexto que dicho empirismo trascendental estará definido ante todo por una doctrina de las facultades, de clara inspiración kantiana, pero con la importante diferencia de no aceptar un *sensus communis*. De este modo, cada facultad deberá encontrar un tipo de ejercicio desligado del resto de las facultades, que solo en una segunda instancia se conectará con ellas, pero cuya característica esencial es captar un “objeto” que solo puede ser captado por ella. Esperamos entonces haber mostrado la estrategia de lectura deleuziana de la primera Crítica, pionera, aunque relegada en los estudios kantianos, así como las exigencias que le presenta a la filosofía trascendental en aras de no recaer en la apelación a una armonía dada de antemano. Por último, señalamos la relevancia de dicha crítica para la futura construcción de la filosofía deleuziana, y más específicamente del empirismo trascendental desarrollado cinco años más tarde en *Diferencia y repetición*.

Referencias

- Allison, H. (1983). *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*. Yale University Press.
- Allison, H. (2001). *Kant's theory of taste. A reading of the critique of aesthetic judgment*. Cambridge University Press.
- Borges, J. L. (1957). El escritor argentino y la tradición. En *Discusión* (pp. 151-163). Emecé.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. PUF.
- Deleuze, G. (1990). Lettre à un critique sévère. En *Pourparlers* (pp. 11-23). Minuit.

- Deleuze, G. (1993). Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne. En *Critique et clinique* (pp. 40-49). Minuit.
- Deleuze, G. (2002a [1963]). L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant. En *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (pp. 79-101). Minuit.
- Deleuze, G. (2002b [1967]). La méthode de dramatisation. En *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (pp. 131-162). Minuit.
- Deleuze, G. (2003 [1990]). Lettre-Préface à Jean-Clet Martin. En *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)* (pp. 338-340). Minuit.
- Deleuze, G. (2005 [1963]). *La philosophie critique de Kant*. PUF.
- Deleuze, G. (2008). *Kant y el tiempo*. Cactus.
- Dotti, J. E. (1986). La distinción kantiana entre juicios de percepción y de experiencia, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 26-27, 239-242.
- Gueroult, M. (1930). *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Les belles lettres.
- Guyer, P. (1997). *Kant and the claims of taste*. Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2010). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1976. Band 3. Kant und das problem der metaphysik*. Vittorio Klostermann.
- Kant, I. (1846). *Critique du jugement* (Barni J., Trad.). Librairie Philosophique de Ladrance.
- Kant, I. (1968). *Kants werke. Akademie Textausgabe* (Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften). De Gruyter.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (Caimi M., Trad.). Colihue.
- Kerlake, C. (2009). *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748635900.001.0001>
- Maimon, S. (2004 [1790]). *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Felix Meiner Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2078-3>
- Nehring, R. (2010). *Kritik des common sense: gesunder menschenverstand, reflektierende urteilkraft und gemeinsinn – der sensus communis bei Kant*. Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-53161-5>
- Pirni, A. (2015). Hacia una *Crítica de la razón armónica*. *CON-TEXTOS KANTIANOS*, 2, 20-31.
- Sánchez Rodríguez, M. (2012). Pequeñas percepciones e Ilustración en Leibniz y Kant. Una revisión de la interpretación deleuziana de Leibniz. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 51, 281-289.
- Storrie, S. (2013). Kant's 1768 attack on Leibniz' conception of space. *Kant-Studien*, 104(2), 145–166. <https://doi.org/10.1515/kant-2013-0011>

- Tocornal, G. R. (2010). Kant contra el leibnizianismo: El principio de sucesión y el problema del cambio en la *Nova Dilucidatio* de 1755. *Tópicos*, 39, 77-104.
- Villinger, R. (2017). Recovering the 'True Meaning' of the Pre-Established Harmony: On a Neglected Key to Kant's Theory of Intuition. *Kant-Studien*, 108(3), 338-377. <https://doi.org/10.1515/kant-2017-0030>
- Vuillemin, J. (1954). *L'héritage kantienne et la révolution copernicienne*. PUF.
- Westphal, K. R. (1997). Affinity, idealism and naturalism: the stability of cinnabar and the possibility of experience. *Kant-Studien*, 88(2), 139-189. <https://doi.org/10.1515/kant.1997.88.2.139>
- Zhouhuang, Z. (2016). *Der sensus communis bei Kant. Zwischen erkenntnis, moralität und schönheit*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110451917>