

DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL AL EMPIRISMO TRASCENDENTAL

PABLO PACHILLA
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: En el presente texto, se pregunta por el pasaje del idealismo trascendental de Immanuel Kant al empirismo trascendental de Gilles Deleuze. Sostendremos dos hipótesis: en primer lugar, que el principal elemento distintivo del segundo con respecto al primero es la ausencia de una condición de concordancia entre los flujos de las diferentes facultades; en segundo lugar, que la escena que Deleuze construye para dar cuenta de una síntesis disyuntiva entre elementos heterogéneos está a su vez inspirada en Kant, más específicamente en la Analítica de lo sublime. Deleuze reelabora esta escena, en su primer sistema filosófico propio, para construir un encuentro que violenta la sensibilidad y fuerza a las diferentes facultades a un ejercicio autónomo que rompe con el sentido común y, sin embargo, encuentra una armonía en el fondo de la discordancia.

PALABRAS CLAVE: Deleuze; Kant; idealismo trascendental; empirismo trascendental.

From Transcendental Idealism to Transcendental Empiricism

ABSTRACT: In the present text, we will inquire into the passage from Immanuel Kant's transcendental idealism to Gilles Deleuze's transcendental empiricism. We will hold two hypotheses: firstly, that the main distinctive element of the latter in regard to the former is the absence of a condition of agreement between the fluxes of the different faculties; secondly, that the scene that Deleuze constructs in order to give an account of a disjunctive synthesis between heterogeneous elements is, in turn, inspired in Kant, more specifically in his Analytic of the sublime. Deleuze re-elaborates this scene, in his first philosophical system, in order to outline an encounter that savages sensibility and forces the different faculties to an autonomous exercise, which breaks with common sense and, nevertheless, still finds a harmony at the bottom of discordance.

KEY WORDS: Deleuze; Kant; Transcendental idealism; Transcendental empiricism.

INTRODUCCIÓN

Gilles Deleuze se ha referido varias veces a su propia filosofía como un «empirismo trascendental»¹, fórmula que se presenta —acaso deliberadamente— como un oxímoron para cualquiera que esté familiarizado con los términos. La fórmula juega evidentemente con la divisa kantiana «idealismo trascendental», produciendo —no sin cierto ánimo lúdico— un *détournement*, i.e. un desvío del sentido original a partir de una boda monstruosa que, al cambiar radicalmente el contexto

¹ Cf. DELEUZE, G., *Différence et répétition*, PUF, París, 1968, pp. 79-80, 187, 192; *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, editado por David Lapoujade, Les éditions de Minuit, París, 2003, pp. 339, 359; *Lettres et autres textes*, editado por David Lapoujade, Les éditions de Minuit, París, 2015, pp. 89-92.

de los términos, modifica drásticamente su sentido. Recordemos las advertencias preliminares de su tesis doctoral, *Diferencia y repetición*: «Imaginamos un Hegel filosóficamente barbudo, un Marx filosóficamente lampiño, del mismo modo que una Gioconda bigotuda»². Los procedimientos dadaístas y situacionistas, en efecto, forman parte del acervo utilizado por Deleuze en su creación filosófica.

Dicho esto, daremos por sentada la materia prima de la fórmula, esto es, no pasaremos revista por los significados tradicionales de los términos que la componen, lo cual constituiría un trabajo distinto y de mayor extensión que el de un artículo. Cabe recordar simplemente que Kant contraponen su conjunción de idealismo trascendental y realismo empírico a aquella de realismo trascendental e idealismo empírico.³ Sí es preciso mencionar el hecho de que, antes de desarrollar su propio sistema filosófico, Deleuze escribió una serie de libros monográficos sobre distintos filósofos y literatos de la tradición, entre ellos, Kant. *La filosofía crítica de Kant* se publica en 1963, y ese mismo año Deleuze da una conferencia de presentación del libro intitulada «La idea de génesis en la estética de Kant». El punto a rescatar de esto es que, para el momento en que Deleuze esboza una ontología original hacia 1968, ya había forjado cinco años antes una determinada interpretación del idealismo trascendental kantiano.

El cuerpo central de *La filosofía crítica de Kant* consta de tres capítulos, uno dedicado a cada crítica. La lectura deleuziana —a pesar de haber pasado prácticamente desapercibida en los estudios kantianos— presenta la particularidad de leer el proyecto crítico retrospectivamente. Más específicamente, Deleuze le da una importancia central al concepto de *sensus communis* aparecido en la *Crítica de la facultad de juzgar*, y lo aplica a las dos Críticas anteriores. Un *sensus communis* o sentido común (Deleuze utiliza la expresión *sense commun*) es un determinado tipo de relación entre las facultades subjetivas, tal que ellas se ejerzan de modo armónico y converjan en el mismo objeto. Así, la *Crítica de la razón pura* estará fundada sobre un sentido común lógico en el cual el entendimiento preside la relación, como lo demuestra el hecho de que la «Deducción A» culmina con el reconocimiento en el concepto⁴, o el hecho de que, en el esquematismo, es el entendimiento el que determina a la imaginación a producir esquemas adecuados a sus conceptos puros, que mediarán entre la unidad de estos últimos y el múltiple sensible. En la *Crítica de la razón práctica*, por su parte, habrá un sentido común moral, en el que la razón ya no delegará la presidencia al entendimiento sino que se encargará ella misma de realizar su interés. Por último, la tercera Crítica revelará, mediante un sentido

² DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 4. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

³ Para una interpretación canónica —tal vez aquella que goza de mayor consenso— del idealismo trascendental kantiano —el hecho de que la mayoría de las Universidades alemanas hayan adoptado en sus *curricula* a un comentarista transatlántico habla por sí mismo— sea la de ALLISON, H., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised & Enlarged Edition*, Yale University Press, New Haven & Londres, 2004.

⁴ Al igual que para Heidegger, para Deleuze la Deducción Trascendental de la primera edición de la Crítica es mucho más reveladora que la de la segunda y —acaso por los mismos motivos— le da una importancia central al esquematismo. Cf. HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1976. Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010.

común estético, la verdad de la imaginación, que, ya sin el constreñimiento del entendimiento, encontrará con este no obstante un acuerdo (el famoso «libre juego»).

Lo que es necesario subrayar es que, en la interpretación deleuziana, la existencia de sentidos comunes implica la aceptación de la concordancia entre facultades heterogéneas como un mero *factum*, fusionando por ende —bajo «sentido común»— el sentido técnico de *sensus communis* en Kant con el sentido pedestre, entre otros⁵. En su filosofía «en nombre propio»⁶, Deleuze buscará, en consecuencia, modos de romper con el sentido común, desarrollando una teoría de las facultades —proyecto algo demodé para el momento— donde pueda encontrarse un ejercicio discordante, que no culmine en el reconocimiento (es el mismo objeto el que percibo, imagino, concibo, etc.), sino en un movimiento que despierte a cada facultad a captar un objeto que sólo ella puede captar. Este ejercicio está mayormente inspirado en otro momento de la tercera Crítica kantiana, a saber, la Analítica de lo sublime. En efecto, Deleuze encuentra allí una situación en la cual la imaginación, forzada por la combinación entre la demasía sensible y la exigencia racional totalizante, se encuentra con su propio límite, y por ese motivo no puede constituir un sentido común en conjunción con el resto de las facultades. Por el contrario, capta algo en ese choque, que produce el llamamiento a la razón, no ya bajo la forma de un *sensus communis*, sino bajo la de un paradójico acuerdo discordante en el que se encuentran en el extremo de la disonancia.

En la serie de entrevistas audiovisuales realizada por Claire Parnet conocida como el *Abecedario*, Deleuze sostiene que Kant llega en la tercera Crítica a la idea de que es necesario que las facultades tengan relaciones desordenadas entre sí, «que se choquen, se reconcilien [...], que haya una batalla de las facultades que ya no es de medida [ni es] justiciable de un tribunal»⁷. Con respecto a lo sublime, específicamente, dice placerle infinitamente el hecho de que «las facultades entran en discordancias, en acuerdos discordantes»⁸. Tanto le place ello a Deleuze, en efecto, que piensa —en su propio sistema filosófico en nombre propio de *Diferencia y repetición* (1968)— la dinámica del despertar de las facultades a partir del modelo de lo sublime kantiano. Partamos pues de este punto: la posibilidad de una experiencia no sujeta a la condición de concordancia propia del sentido común. El primer problema acuciante es que ello nos coloca ante la pérdida absoluta del horizonte que

⁵ Sobre el concepto de sentido común en Deleuze, cf. PACHILLA, P. (2019). «Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze», en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIV, 1, pp. 41-58; PACHILLA, P. (2019b). «Sentido común y buen sentido en Deleuze», en: *Revista Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, XXIII, 1, pp. 139-174.

⁶ DELEUZE, G., *Pourparlers*, Minuit, París, 1990, p. 16.

⁷ «Il arrive à l'idée qu'il faut que les facultés aient des rapports desordonnés les unes avec les autres. Qu'elles se heurtent, se réconcilient, tout ça, mais qu'il y ait une bataille des facultés qui n'est plus de mesure, qui ne soit plus justiciable d'un tribunal». Gilles DELEUZE, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze. 3 vidéos*, Montparnasse, París, 1997.

⁸ «Les facultés entrent dans des discordances, dans des accords discordants. Alors tout ça me plaît infiniment: ces accords discordants, ce labyrinthe qui n'est plus qu'une ligne droite, ce renversement du rapport [du mouvement avec le temps]. Je veux dire: toute la philosophie moderne a decoulé de ça [...] Et toute la conception du sublime avec les accords discordants des facultés, ça me touche énormément». *Ibid.*

enmarcaba y guiaba la vida de los sentidos, de la memoria, de la imaginación y del pensamiento.

¿Dónde encontrar entonces un punto de apoyo, una brújula, un punto de partida para el pensamiento? El problema es acuciante sobre todo si se tiene en cuenta que, al cuestionar la *buena voluntad del pensador* y la *naturaleza recta del pensamiento*, se torna imposible confiar en una *decisión* de comenzar a filosofar; así como en un *método* que lleve esta decisión por el camino correcto. «Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo.»⁹ Debemos examinar entonces este movimiento simultáneo de destrucción y génesis. Y si de génesis se trata, es preciso retomar las exigencias formuladas al respecto por Deleuze en *La Philosophie critique de Kant*. Allí, Deleuze recuperaba la exigencia fichteana y maimoniana de una génesis propiamente trascendental y la resumía en tres requisitos: discordancia, contingencia y vivificación. Estas serán, en efecto, las notas características de la nueva imagen del pensamiento forjada por Deleuze: solo se empieza a pensar a partir de un encuentro con algo en el mundo (contingencia) que produce un movimiento en el alma (vivificación) y nos fuerza a ejercer nuestras facultades de modo independiente (discordancia).

1. EJERCICIO EMPÍRICO Y EJERCICIO TRASCENDENTE

En *Diferencia y repetición*, el movimiento que saca al alma del estupor en el que es sumida por el sentido común es presentado por Deleuze en tres momentos. En primer lugar, el encuentro está dado siempre por la sensibilidad. «Hay en el mundo algo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un encuentro fundamental, y no de un reconocimiento»¹⁰. Deleuze trae a colación a este respecto un diálogo entre Sócrates y Glaucón:

—Mira si no es cierto —proseguí— que entre los objetos sensibles hay unos que no animan la inteligencia a examinarlos, porque para su examen bastan los sentidos, en tanto que otros reclaman ese examen con urgencia porque los sentidos no consiguen de ellos nada válido.

—Hablas sin duda —contestó— de los objetos vistos a distancia y de las pinturas con sombras.

—No has comprendido del todo —repliqué— lo que quiero decir.

—¿De qué hablas entonces? —preguntó.

—Entiendo por objetos que no la animan —respondí— todos aquellos que no suscitan a la vez dos sensaciones contrarias; si las suscitan, en cambio, coloco a estos objetos entre los que la animan, pues los sentidos no determinan que sean tal o cual cosa en vez de tal o cual otra absolutamente opuesta, ya sea que los percibamos de cerca o de lejos¹¹.

⁹ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 182.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ PLATÓN, *República*, 523b, trad. Antonio Camarero, EUDEBA, Buenos Aires, 1980, pp. 392-393.

Ya en *La filosofía crítica de Kant*, decía Deleuze de la Idea estética que «“ella da que pensar”, ella fuerza a pensar»¹². No se trata entonces simplemente de algo que dificulta el reconocimiento (aunque haya efectivamente una imposibilidad de reconocer), por ejemplo, dudar si se trata de una persona o de un espantapájaros lo que se ve a lo lejos. Esa parece ser la idea de Glaucón, por lo cual Deleuze afirma que «parece ya cartesiano»¹³. Lo que se jugaría en el caso de la duda sería tan sólo la disyuntiva entre dos reconocimientos. En cambio, Deleuze se interesa por algo que concierne a la sensibilidad en su especificidad, en contraste con aquello que la concierne en tanto colaboradora de las otras facultades al interior de un determinado sentido común correlativo a un interés de la razón. Su característica esencial es que «sólo puede ser sentido»¹⁴.

En el óleo *Tormenta de nieve* (1842) de William Turner, por ejemplo, no se trata de un objeto no reconocido o que resulta difícil de reconocer: se trata de una pura sensación (de remolino, de inclinación hacia la derecha, de las fuerzas movientes del mar y de impresiones lumínicas). Tener una experiencia estética de este cuadro, entonces, no supone interés de la razón ni sentido común alguno. Lo que solamente es sentido se distingue del reconocimiento en tanto que «lo sensible en el reconocimiento no es para nada lo que sólo puede ser sentido, sino lo que se relaciona directamente con los sentidos en un objeto que puede ser recordado, imaginado, concebido»¹⁵. Lo que se elimina con ello es tanto la *trascendencia del objeto* como la *concordancia de las facultades*, dos aspectos correlativos del sentido común: «Lo sensible no es solamente referido a un objeto que puede ser otra cosa que sentido» (trascendencia), «sino que puede ser él mismo intencionado [*visé*] por otras facultades»¹⁶ (concordancia).

Cabe aclarar que si hablamos aquí de la trascendencia del objeto es porque él no constituye ni pertenece a ningún flujo (no es una imagen sensible, ni un recuerdo, ni una idea). «*Toda percepción es alucinatoria porque la percepción no tiene objeto*»¹⁷, dirá Deleuze a propósito de la filosofía leibniziana en *Le Pli*. Pero, de hecho, existe una percepción no-alucinatoria: aquella que se desliga del ejercicio concordante de las facultades gobernado por un sentido común que pone un objeto como punto de convergencia. La ausencia de esta alucinación de objetividad es lo que hace que el ejercicio *discordante* sea un ejercicio *inmanente* de las facultades.

Y, sin embargo, Deleuze no deja de hablar de un «ejercicio trascendente» de las facultades en el encuentro. Hasta qué punto Deleuze está retomando, pero también reelaborando radicalmente el proyecto crítico kantiano se puede ver en la siguiente frase: «La forma trascendental de una facultad se confunde con su ejercicio disyunto [*disjoint*], superior o trascendente»¹⁸. Al ejercicio de la sensibilidad (y de las facultades en general) regulado por un sentido común, en efecto, Deleuze lo llama *ejercicio empírico*, y le opone un *ejercicio trascendente*:

¹² DELEUZE, G., *La Philosophie critique de Kant*, PUF, París, 2004, p. 82.

¹³ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 181.

¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ DELEUZE, G., *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 125.

¹⁸ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 186.

La sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo) se encuentra ante un límite propio —el signo— y se eleva a un ejercicio trascendente—la enésima potencia. El sentido común ya no está ahí para limitar el aporte específico de la sensibilidad a las condiciones de un trabajo conjunto; ella entra entonces en un juego discordante, sus órganos devienen metafísicos¹⁹.

¿Cómo se conjuga entonces la crítica a la trascendencia con este «ejercicio trascendente» de las facultades? Ensayaremos cuatro respuestas posibles, no necesariamente incompatibles entre sí.

(1) La primera nos es sugerida por Christian Kerslake, quien subraya que, mediante su entronización del ejercicio trascendente de las facultades, Deleuze invertiría la distinción entre trascendental y trascendente: «la forma misma de lo trascendental, que condiciona la posibilidad de la experiencia, depende de la violación de las condiciones de posibilidad de la experiencia»²⁰. Por eso, el ejercicio trascendente es tal con respecto a las condiciones de una experiencia posible, las mismas que constituyen la trascendencia del objeto; con lo cual, se trata de una trascendencia tan sólo relativa, que es más bien una ruptura con la forma de la trascendencia en tanto tal en aras de alcanzar la inmanencia. Cabe agregar que el concepto de experiencia posible es considerado por Deleuze una abstracción, y es contrapuesto al de experiencia real, cuyas condiciones no son más amplias que lo condicionado.

(2) Como segunda respuesta posible, se puede aludir al punto de vista adoptado por Deleuze en los distintos capítulos de *Diferencia y repetición*. Las expresiones «uso trascendente» y «ejercicio trascendente» son utilizadas principalmente en el tercer capítulo («La imagen del pensamiento»); allí, Deleuze no se ubica en el punto de vista de la *ratio essendi*, sino en todo caso en el de la *ratio cognoscendi*²¹. En ese sentido, el objeto que concierne exclusivamente a una facultad es trascendente con respecto al sujeto que, ejerciendo sus facultades bajo el sentido común, no puede captarlo. No es trascendente, sin embargo, desde el punto de vista de la *ratio essendi*, puesto que, como mostró el segundo capítulo («La repetición para sí misma») y mostrarán el cuarto («Síntesis ideal de la diferencia») y el quinto («Síntesis asimétrica de lo sensible»), aquello que se presenta aquí como trascendente es en verdad primero en cuanto a la génesis: el orden de las razones y el orden del acceso al orden de las razones no coinciden (tampoco coinciden, por su parte, con el orden expositivo del libro). Para apoyar esta hipótesis, que va en contra de la letra deleuziana —a saber, que el uso que Deleuze llama «trascendente» es en realidad inmanente—, podemos recurrir a la noción de *flujo*. Si «facultad» no es más que un término idiosincrático para nombrar un tipo de flujo, y los flujos se ven parcialmente bloqueados por la

¹⁹ *Ibid.*, p. 182.

²⁰ KERSLAKE, Ch., *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2009, p. 81.

²¹ El término «uso trascendente» como opuesto a un «uso inmanente» también es utilizado por Deleuze, junto con Guattari, en *L'Anti-Edipe*, pero de un modo completamente distinto—esta vez, en un sentido más cercano al kantiano: para criticar los usos ilegítimos de las síntesis del inconsciente por parte del psicoanálisis familiarista. Cfr: DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Edipe*, Minuit, París, 1972, pp. 130-143.

condición de concordancia impuesta por el sentido común, entonces, al levantar esta barrera, pasarán flujos que antes no pasaban. Ello se distingue de la trascendencia del objeto en el sentido kantiano en que este no corresponde propiamente a ningún flujo, sino que es tan sólo el foco de convergencia virtual de los flujos tal como pasan de modo restringido en el uso concordante de las facultades.

(3) La tercera respuesta viene de la mano de la diferencia ontológica. En su curso de 1956-1957 conocido como «¿Qué es fundar?», dice Deleuze, luego de ocuparse de la distinción kantiana entre trascendental y trascendente: «Con Heidegger, [...] lo que desaparece es la distinción entre la trascendencia y lo trascendental»²². Deleuze viene de desarrollar el concepto de trascendencia entendido en el sentido de sobrepasar o ir más allá de lo dado, no en el sentido de la metafísica dogmática sino en el sentido fenomenológico de que, en la experiencia cotidiana, inmediata y regularmente se añade algo a lo meramente dado, que abre el horizonte en el que lo dado puede ser dado. El «uso trascendente o trascendental» de una facultad, precisamente, va más allá de lo dado empíricamente, aprehendiendo el ser de lo dado empíricamente. Cuando Deleuze habla en *Diferencia y repetición* del ejercicio trascendente de las facultades, hay que entender este concepto implicando la diferencia ontológica entre ser (identificado por Deleuze en «Qu'est-ce que fonder?», siguiendo a Heidegger, con lo trascendental, y reelaborado luego a través del concepto bergsonian de «lo virtual») y ente (el fenómeno o «lo actual» en Deleuze): el ejercicio empírico aprehende los entes o fenómenos actuales, mientras que el ejercicio trascendente aprehende el ser virtual de los entes o fenómenos actuales. Cabe señalar por último que, si bien Deleuze enfatiza la contraposición entre lo sensible y el ser de lo sensible, no dejará de remarcar que este «ser» no debe comprenderse en sentido positivo, sino más bien en sentido interrogativo, forjando la expresión «?-ser» (?-être)²³. De allí que no se pueda decir de los acontecimientos virtuales propiamente que existen, «sino más bien que subsisten o insisten»²⁴.

(4) En la «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», presente en la primera parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant sostiene que la satisfacción en lo sublime es negativa en tanto se trata de «un sentimiento de la privación de la libertad de la imaginación por sí misma, al ser ella determinada de un modo conforme a fin según otra ley que la del uso empírico [*empirischen Gebrauchs*]²⁵. Kant mismo se refiere, pues, a un «uso empírico» en tanto contra-

²² DELEUZE, G., «Qu'est-ce que fonder?», Curso de *hypokhâgne*, Lycée Louis le Grand, 1956-1957. No hay paginación. Notas manuscritas disponibles online en: <https://www.webdeleuze.com/textes/218>.

²³ Cf. DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., pp. 89, 261-262, 265.

²⁴ DELEUZE, G., *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, París, 1969, p. 13.

²⁵ AA V, 269:05-09. 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. Indicamos la paginación de las traducciones al castellano de la *Kritik der Urteilskraft* de Pablo Oyarzún y Manuel García Morente, si bien no nos ceñimos por completo a ninguna de ellas. Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. Pablo Oyarzún, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992, p. 182; KANT, I., *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 205.

puesto al uso de la imaginación en lo sublime. En Deleuze, por su parte, «uso trascendente» —según la interpretación que defendemos aquí— no se contrapone a inmanente, sino a «uso empírico». El uso empírico es, desde luego, el uso de las facultades sujeto al sentido común; este uso distinto del empírico, entonces, retoma el uso propio de la imaginación concebido por Kant en la experiencia de lo sublime. Si bien las cuatro respuestas funcionan y resultan en cierta medida relevantes, creemos que es esta última la que mayor peso tiene, tanto desde un punto de vista filológico como desde un punto de vista explicativo. En cuanto al primer aspecto, es muy probable que Deleuze haya tomado el término del pasaje citado, sobre todo si tenemos en cuenta que, en su estudio sobre Kant publicado un lustro antes, la «Crítica de la facultad de juzgar estética» ocupa un rol primordial; en cuanto al segundo, la dinámica discordante de las facultades en lo sublime, y muy especialmente el rol que cumple allí la imaginación, nos permiten comprender el acuerdo discordante conceptualizado por Deleuze con mayor riqueza.

Decíamos que el primer momento del encuentro consiste en una afección sensible que presenta algo irrepresentable, una intensidad aprehensible solo por la sensibilidad. Ahora bien, en el segundo momento, el *sentendum* —lo que sólo puede ser sentido— «conmueve el alma» y «la fuerza a plantear un problema»²⁶. El signo en la sensibilidad, en efecto, es portador de un problema, pero el problema mismo no es ya el objeto de la sensibilidad, sino de una «Memoria trascendental, que hace posible un aprendizaje en ese dominio aprehendiendo lo que sólo puede ser recordado»²⁷. El aprendizaje, como lo desarrollara Deleuze en su *Proust*, es siempre un aprendizaje de los signos, pero lo que se constituye progresivamente en el proceso es un campo problemático virtual²⁸. Por otra parte, si el signo sensible es portador de un *problema* que se desarrollará en la memoria, el pensamiento captará la *pregunta* que hace surgir ese problema. En este sentido, la *ratio cognoscendi* remonta el camino de la *ratio essendi*, que va de la pregunta al problema y por último a las soluciones, en las cuales el problema permanece no obstante implicado—esa implicación es lo que Deleuze llama *signo*. El objeto propio del pensamiento, entonces, es siempre una pregunta.

Lo que la memoria trascendental aprehende, a diferencia de la memoria empírica, es un pasado que nunca fue presente. No se trata de «ir» al pasado a buscar una vivencia en tanto antiguo presente, sino de captar el ser del pasado en tanto tal. Deleuze relaciona este entramado conceptual con la teoría de la reminiscencia platónica, la primera, según él, en introducir el tiempo en el pensamiento. A diferencia del innatismo, la reminiscencia implica un antes y un después, así como un olvido primordial que no se confunde con el olvido empírico como incapacidad de alcanzar una vivencia pasada. Según la teoría platónica de la reminiscencia, en efecto, el alma pasa por sucesivos estadios: de un saber primero pasa al no-saber luego de atravesar el Leteo, río del olvido; luego, en el transcurso de la vida, la percepción de ciertos objetos sensibles puede forzar al alma a recordar ese saber primero. Estos objetos son aquellos que están sujetos al más y el menos, es decir,

²⁶ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 182.

²⁷ *Ibid.*, p. 183.

²⁸ Cf. DELEUZE, G., *Proust et les signes*, PUF, París, 1998 [1964].

los mixtos cualitativos que no se dejan reconocer y nos incitan a buscar las Ideas de las que participan²⁹.

Sin embargo, según Deleuze, el movimiento en el alma introducido por Platón se verá traicionado al pensar las Ideas recordadas como reconocibles. De todos modos, lo importante en esta instancia es que se trata de un ejercicio trascendente de la memoria, que capta un pasado que nunca fue presente y que no puede ser captado por ninguna otra facultad, a diferencia del ejercicio empírico de la memoria, el cual capta un antiguo presente que es preciso que haya sido percibido por los sentidos (aprehensión), imaginado (reproducción) y concebido (reconocimiento). Este era, según Kant en la «Deducción A», el modo en que sintetizamos lo múltiple dado. En cambio, lo que Deleuze busca es una sensibilidad que no sea mera *aprehensión*, una imaginación que no sea *reproducción* y un pensamiento que no sea en absoluto *reconocimiento*.

En tercer lugar, esa conmoción de la memoria «fuerza a su vez al pensamiento a aprehender lo que sólo puede ser pensado, el *cogitandum*»³⁰. Lo que sólo puede ser pensado es al mismo tiempo lo impensable desde el punto de vista del ejercicio empírico del pensamiento. Si el ejercicio empírico de la sensibilidad, de la memoria y del pensamiento en el sentido común nos provee lo sensible, lo memorable y lo inteligible respectivamente, el ejercicio trascendente nos coloca frente al ser de lo sensible, de lo memorable y de lo inteligible. En el primer caso, se trata de aquello que puede ser también aprehendido por las otras facultades bajo la forma de la colaboración, mientras que en el segundo, lo que capta concierne a una facultad exclusivamente, y por eso es insensible, inmemorable e impensable desde el uso empírico.

Del *sentiendum* al *cogitandum*, se ha desarrollado la violencia de lo que fuerza a pensar. Cada facultad ha salido de sus goznes [*sortie de ses gonds*]. ¿Pero qué son los goznes, salvo la forma del sentido común que hacía girar y converger todas las facultades? Cada una, por su cuenta y a su orden, ha quebrado la forma del sentido común que la mantenía en el elemento empírico de la *doxa*, para alcanzar su enésima potencia como el elemento de la paradoja en el ejercicio trascendente. En lugar de que todas las facultades converjan, y contribuyan al esfuerzo común de reconocer un objeto, se asiste a un esfuerzo divergente, donde cada una está en presencia de su «propio» en lo que la concierne exclusivamente. Discordia [*discordie*] de las facultades, cadena de fuerza y soga de pólvora donde cada una afronta su límite, y no recibe de la otra (o no comunica a la otra) sino una violencia que la pone frente a su elemento propio [...].³¹

La locución francesa *sortir de ses gonds* puede traducirse por «sacar de quicio», tanto en sentido literal como figurado. Pero Deleuze otorga a la expresión una potencia conceptual al ubicar el gozne o bisagra (*gond*) como la forma del sentido común. La expresión ya fue introducida por Deleuze en la tercera síntesis del tiempo desarrollada en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, referida al futuro como eterno retorno de la diferencia. Con este desarrollo en el tercer capítulo del libro, entonces, Deleuze resignifica esos pasajes, puesto que recién

²⁹ Cfr. *República*, X, 614a-621b.

³⁰ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 183.

³¹ *Ibid.*, p. 184.

ahora sabemos cuál es la bisagra o el quicio del que hay que deshacerse para comenzar a pensar: el punto de convergencia de los flujos al que nos arrastra el sentido común.

2. DE LA IMAGINACIÓN A LA SENSIBILIDAD

A este movimiento expuesto inicialmente en tres pasos, Deleuze le va a agregar un paso más: el de la imaginación. Así, va a haber cuatro figuras de la diferencia que despierten a cada facultad: «la diferencia en la intensidad, la disparidad en el fantasma, la desemejanza en la forma del tiempo, la diferencial en el pensamiento»³². De ese modo, Deleuze podrá decir que la oposición, la semejanza, la identidad y la analogía —el cuádruple yugo de la representación— no son condiciones necesarias de lo que aparece, sino efectos producidos por esas presentaciones de la diferencia. En otras palabras, son ilusiones trascendentales insuperables desde el punto de vista de la representación, pero ausentes en los verdaderos acontecimientos.

Resulta sorprendente hasta qué punto este modelo discordante de funcionamiento de las facultades está inspirado en lo sublime kantiano³³. Así como en la conferencia «La idea de génesis en la estética de Kant», del mismo año que su obra monográfica sobre Kant, decía Deleuze que la imaginación en lo sublime «accede a su propia Pasión»³⁴, escribe ahora que «[c]ada facultad descubre entonces la pasión que le es propia»³⁵. Deleuze propone —aunque no lo lleva a cabo cabalmente— el proyecto de una teoría de las facultades, extendiendo la dinámica de la imaginación en lo sublime kantiano al resto de las facultades. La «doctrina de las facultades», escribe, es una pieza «absolutamente necesaria en el sistema de la filosofía»³⁶, y si está desacreditada, es debido a la costumbre de inducir lo trascendental de las formas empíricas de las facultades determinadas por el sentido común; «el empirismo trascendental es por el contrario el único medio para no calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico»³⁷. El sentido de la fórmula «empirismo trascendental», entonces, es determinado ahora como el de una teoría de las facultades no regidas por el sentido común. Del *idealismo trascendental* al *empirismo trascendental* lo que se rompe es la bisagra del sentido común, permitiendo un uso disyunto y trascendente de las facultades, que aprehende aquello que las concierne exclusivamente.

³² *Ibid.*, p. 189.

³³ Para Anne Sauvagnargues, el modelo es más bien Proust, aunque leído kantianamente: «un modelo kantiano es aplicado a Proust, pero profundamente transformado por la aplicación de la oposición proustiana entre lo voluntario y lo involuntario». SAUVAGNARGUES, A., *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, París, 2009, p. 71. Cf., asimismo, SAUVAGNARGUES, A., «Neo-Kantianism and Maimon's Role in Deleuze's Thought», en: VOSS, Daniela y LUNDY, Craig (eds.), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2015, p. 49.

³⁴ DELEUZE, G., *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, editado por David Lapoujade, Les éditions de Minuit, París, 2002, p. 87.

³⁵ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 186.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 187.

El caso de la imaginación, dice Deleuze en una significativa nota al pie,

es el único caso en que Kant considera una facultad liberada de la forma de un sentido común, y descubre para ella un ejercicio legítimo verdaderamente «trascendente». En efecto, la imaginación esquematizante, en la *Crítica de la razón pura*, está aún bajo el sentido común llamado lógico; la imaginación reflexionante, en el juicio de belleza, está aún bajo el sentido común estético. Pero con lo sublime, la imaginación según Kant es forzada, constreñida a afrontar su límite propio, su φανταστέον, su máximo que es también lo inimaginable, lo informe o lo deforme en la naturaleza (*Crítica del Juicio*, §26). Y ella transmite su coerción [*contrainte*] al pensamiento, a su vez forzado a pensar lo suprasensible, como fundamento de la naturaleza y de la facultad de pensar: el pensamiento y la imaginación entran aquí en una discordancia [*discordance*] esencial, en una violencia recíproca que condiciona un nuevo tipo de acuerdo [*accord*] (§27). De modo que el modelo del reconocimiento o la forma del sentido común se encuentran en falta en lo sublime, en beneficio de otra concepción del pensamiento (§29)³⁸.

Este pasaje nos dice de un modo extremadamente sintético lo que nos decía ya *La filosofía crítica de Kant*. Deleuze hasta se saltea el sentido común moral, puesto que en ese aspecto funciona igual que el lógico: hay un sentido común en el cual una facultad es legisladora y las demás cumplen un rol subordinado determinado por aquélla. Por otra parte, la caracterización del ejercicio «trascendente» debe conciliarse con el adjetivo «legítimo», dado que Kant ya había descubierto ejercicios trascendentes, pero ilegítimos. Por último, que haya en lo sublime otra concepción del pensamiento, que no toma por modelo el reconocimiento, significa para Deleuze propiamente que hay pensamiento sin imagen o, lo que es lo mismo, pensamiento a secas.

Deleuze propone así un «empirismo superior»³⁹ consistente en explorar para cada facultad la existencia de un objeto trascendente propio: la tarea consiste en «llevar cada facultad hasta el punto extremo de su desajuste [*dérèglement*]»⁴⁰. Puede descubrirse en el proceso que algunas de las llamadas facultades en realidad no lo fueran, por no tener su límite propio, mientras que otras nuevas podrían surgir a la luz. En *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze parafrasea el «no sabemos lo

³⁸ *Ibid.* Cabe aclarar que cuando Deleuze se refiere a un «sentido común llamado lógico» está aludiendo a la nota al pie del §40 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, donde Kant sostiene: «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) Deleuze se apoya en ese pasaje para hacer una lectura retrospectiva del proyecto crítico, aplicando un tipo de sentido común a cada *Crítica*. Para un estudio del concepto de *sensus communis* en Kant, cf. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M., *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Georg Olms, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, 2010 y ZHOUHUANG, Z., *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, De Gruyter, Berlín, 2016.

³⁹ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 186.

⁴⁰ *Ibid.* En sus comentarios a *Edipo Rey*, Hölderlin se refiere a una *Sinnesverwirrung*, que François Fédier traduce al francés como *dérèglement du sens*. Cfr. HÖLDERLIN, F., *Remarques sur Edipe, Remarques sur Antigone*, trad. fr. François Fédier, précédé de «Hölderlin et Sophocle» par Jean Beaufret, Union Générale d'Éditions, París, 1965, p. 64. Esta obra —citada por Deleuze con respecto a la tercera síntesis del tiempo— le puede haber servido de inspiración con respecto a esta expresión.

que puede un cuerpo» spinoziano diciendo: «No sabemos inclusive de qué *afecciones* somos capaces, ni hasta dónde va nuestra potencia»⁴¹. Esta ignorancia de la que partimos es lo que torna necesario un empirismo trascendental como exploración de lo que podemos. Si esto es así, el empirismo trascendental es ante todo una tarea ética—acaso cercana a lo que se nombra como «empoderamiento». «Ir hasta el extremo [*jusqu'au bout*] de lo que se puede es la tarea propiamente ética»⁴².

Los criterios exigidos por Deleuze en *La filosofía crítica de Kant*, por su parte, deben estar presentes. Para que una facultad sea tal, debe haber un objeto que la concierna exclusivamente, que pueda pasmarla en la violencia de un encuentro contingente: «es lo fortuito o la contingencia del encuentro lo que garantiza la necesidad de lo que ella fuerza a pensar»⁴³. Por su parte, este encuentro implica un ejercicio discordante de la sensibilidad en primer lugar, y luego de cada facultad, vivificando o transmitiendo un movimiento en el alma de facultad en facultad («haciendo nacer» cada una). Además del *sentendum* para la sensibilidad, el *memorandum* para la memoria y el *cogitandum* para el pensamiento, Deleuze sugiere un *imaginandum* para la imaginación que sería al mismo tiempo lo inimaginable desde el ejercicio empírico, un *loquendum* para el lenguaje que sería al mismo tiempo silencio (en otros textos, ese puesto es otorgado al *sentido*), y llega contemplar la vitalidad y la sociabilidad como facultades, cuyos objetos trascendentes propios serían el *monstruo* y la *anarquía* (o la libertad), respectivamente. Posteriormente, el cuerpo sin órganos (CsO) será pensado como límite propio del organismo o del cuerpo vivido tal como es concebido por la fenomenología⁴⁴. Una diferencia interesante, sin embargo, es que el CsO ya no debe ser *encontrado*, sino que debe ser *producido*.

Recordemos que este movimiento espiritual siempre comienza, para Deleuze, por la sensibilidad. Este punto de partida constituye otro aspecto a tener en cuenta en la fórmula «empirismo trascendental», donde hay que darle al primer término un valor tanto relativo a los sentidos como relativo a la experimentación. Ahora bien, lo que desencadena el movimiento, lo que produce un shock sensible, no es determinado por Deleuze, como en Platón, como contrariedad cualitativa, sino como intensidad. La intensidad es definida en este contexto «como pura diferencia en sí, a la vez lo insensible para la sensibilidad empírica que sólo capta la intensidad ya recubierta o mediatizada por la cualidad que ella crea, y sin embargo lo que sólo puede ser sentido desde el punto de vista de la sensibilidad trascendente que lo aprehende inmediatamente en el encuentro»⁴⁵. La intensidad, entonces, *crea* lo sensible, es el ser en tanto razón genética de lo sensible como cualidad⁴⁶.

Ahora bien, si en Kant la dinámica de la conmoción ante lo sublime comenzaba con la imaginación, para Deleuze el movimiento siempre empieza por la sensibilidad:

⁴¹ DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les éditions de Minuit, París, 1968, p. 205.

⁴² *Ibid.*, p. 248.

⁴³ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 189.

⁴⁴ Cfr. DELEUZE, G., *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Seuil, París, 2002 [1981], p. 47.

⁴⁵ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, *op. cit.*, pp. 187-188.

⁴⁶ Para un estudio del concepto de intensidad en Deleuze y sus raíces kantianas y neokantianas, cf. PACHILLA, P. (2016). «Hermann Cohen y la intensidad trascendental», en: FERREYRA, J. (ed.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*. Buenos Aires: La cebra, pp. 17-32.

en el camino que lleva a lo que se ha de pensar, todo parte de la sensibilidad. De lo intensivo al pensamiento, es siempre por una intensidad que el pensamiento nos adviene. El privilegio de la sensibilidad como origen aparece en que lo que fuerza a sentir y lo que no puede ser sino sentido son una y la misma cosa en el encuentro, mientras que las dos instancias son distintas en los otros casos⁴⁷.

Lo que la sensibilidad encuentra, la diferencia en la intensidad, «es a la vez el objeto del encuentro y el objeto al cual el encuentro eleva la sensibilidad»⁴⁸. Estos dos «objetos» —en rigor, se trata propiamente de lo *inobjektivizable*— no coinciden en las otras facultades, puesto que el objeto del encuentro es siempre la intensidad, mientras que el objeto al cual el encuentro eleva es el *memorandum* para la memoria, el fantasma para la imaginación, el *cogitandum* para el pensamiento. El privilegio de la intensidad está en ser el único objeto trascendente que desencadena el movimiento de las facultades en el alma. Esto no significa que la imaginación, la memoria o el pensamiento no tengan sus propios objetos trascendentes, sino que ellos sólo pueden presentarse a partir del dinamismo introducido por la intensidad.

Lo sublime o el encuentro con la intensidad es aquello que se presenta como *demasiado* para nosotros. En sus estudios sobre cine, Deleuze retomará el mismo leitmotiv, esta vez reformulado en términos bergsonianos. «Se trata de algo demasiado potente, o demasiado injusto, pero a veces también demasiado bello, y que desde entonces excede nuestras capacidades sensorio-motoras»⁴⁹. Demasiado grande, demasiado terrible o demasiado bello, este exceso respecto de las posibilidades de nuestro cuerpo nos obliga, para decirlo en términos de *Mille plateaux*, a cambiar de agenciamiento⁵⁰. Nos fuerza a superar un umbral intensivo que nos definía, es decir, que nos hacía ser quienes éramos. Deleuze también da cuenta de esto en términos temporales en la tercera síntesis pasiva desarrollada en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*. Que la imagen-tiempo en el segundo estudio sobre cine es una reelaboración de la tercera síntesis del tiempo se vuelve patente aún en las expresiones utilizadas. Respecto de *Stromboli* (Roberto Rossellini, 1950), dice Deleuze que se presenta allí una belleza «demasiado grande para nosotros»⁵¹; en *Diferencia y repetición*, por su parte, el primer momento de la dramatización de la tercera síntesis es descrito en los siguientes términos: «la acción en su imagen está planteada como “demasiado grande para mí”»⁵².

A su vez, si admitimos que las situaciones excesivas y anonadantes de los films de posguerra de Rossellini son pensadas por Deleuze en términos de lo sublime kantiano, podemos abrirnos camino en el corpus deleuziano percatándonos de que una misma figura conceptual se repite —diferenciándose cada vez— en (1) la tercera síntesis pasiva en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, (2) el encuentro con la intensidad que violenta la sensibilidad en el tercer capítulo del mismo libro, (3) la imagen-tiempo en el libro así intitulado y (4) lo sublime kantiano en *La*

⁴⁷ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 188.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁹ DELEUZE, G., *Cinéma 2. L'Image-Temps*, Les éditions de Minuit, París, 1985, p. 29.

⁵⁰ Cfr. DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*, Les éditions de Minuit, París, 1980, pp. 10ss.

⁵¹ DELEUZE, G., *Cinéma 2. L'Image-Temps*, op. cit., p. 29.

⁵² DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 120.

filosofía crítica de Kant y menciones esparcidas por doquier⁵³. Lo esencial a tener en cuenta en todos estos casos es una correlación entre la forma pura del tiempo como *fisura del yo*⁵⁴ y la *intensidad* como afección sensible; dicho en otros términos, entre el pensamiento y la sensibilidad, lo universal y lo singular, la forma pura y lo absolutamente informe.

3. ACUERDO DISCORDANTE

Ahora bien, ¿cómo es posible que el movimiento provocado por este encuentro afecte no sólo a la sensibilidad, sino que se prolongue hacia las distintas facultades? La respuesta de Deleuze se encuentra en el segundo momento del movimiento, relativo a la memoria: aquello que está envuelto o implicado en el signo sensible son Ideas-problema. La clave reside en que las Ideas conciernen a todas las facultades y, sin embargo, no son el objeto exclusivo de ninguna⁵⁵. Se trata no obstante de una muy idiosincrática idea de Idea, en tanto que no es en absoluto patrimonio exclusivo del pensamiento, sino que puede ser degustada como lo hizo Proust, gritada como lo hizo Artaud o hasta practicada como lo hizo Lenin⁵⁶. En este sentido, Deleuze no elimina el nómeno: al contrario, multiplica sus notas. Ya no sólo puede ser pensado, sino también aprehendido por cada una de las facultades (sentido, rememorado, imaginado, dicho, realizado...). Hay una identificación entre lo trascendental y lo nouménico que permite que el empirismo *trascendental* consista en una exploración del ejercicio *trascendente* de las facultades. Cabe aclarar que la lista previa debe necesariamente ser abierta, puesto que la teoría de las facultades propuesta por Deleuze no sólo no está acabada en *Diferencia y repetición*, sino que por definición no podría estarlo nunca. Desde el momento en que lo estuviese, se dejaría el ámbito del empirismo trascendental, consistente precisamente en la búsqueda de «objetos trascendentes» inexperimentables desde el punto de vista empírico y, sin embargo, experimentables desde el punto de vista trascendente en el sentido descrito.

Esta concepción según la cual una Idea atraviesa las distintas facultades suscita empero una dificultad que podría devolvernos al punto de partida: si es en algún sentido «lo mismo» lo que es sentido, rememorado y pensado, ¿no volvemos a un ejercicio concordante de las facultades similar a aquel del que deseábamos escapar? ¿No hay ahora un nuevo yugo, bajo el nombre de Idea, que somete las facultades a una condición de concordancia, es decir, a un nuevo sentido común? Es preciso encontrar a toda costa una manera de que esto no sea así.

⁵³ Cf., e.g., DELEUZE, G., «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», en: *Critique et Clinique*, Les éditions de Minuit, París, 1993, pp. 40-49; *Kant y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires, 2008 (clases de 1978).

⁵⁴ Para un estudio de este concepto, cf. PACHILLA, P. (2019c). «Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, LII, 1, pp. 95-115.

⁵⁵ Sobre el concepto deleuziano de Idea y su relación con Kant, cf. SMITH, D., «Deleuze, Kant and the Theory of Immanent Ideas», en: BOUNDAS, Constantin (ed.), *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2006, pp. 43-61.

⁵⁶ Cf. DELEUZE, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 246.

Sin embargo, lo esencial es que, así, no reintroducimos en absoluto la forma de un sentido común, al contrario. Hemos visto cómo la discordia [*discorde*] de las facultades, definida por la exclusividad del objeto trascendente que cada una aprehende, no dejaba de implicar un acuerdo, según el cual cada una transmite su violencia a la otra siguiendo un cordón de pólvora, pero precisamente un «acuerdo discordante» [*accord discordant*] que excluye la forma de identidad, de convergencia y de colaboración del sentido común. Ello nos parecería corresponder a la Diferencia que articula o reúne por sí misma, era esa Discordancia concordante [*Discordance accordante*]. Hay entonces un punto en el cual pensar, hablar, imaginar, sentir, etc., son una sola y misma cosa, pero esta *cosa* afirma sólo la divergencia de las facultades en su ejercicio trascendente. Se trata entonces, no de un sentido común, sino al contrario de un «para-sentido» (en el sentido en que la paradoja es asimismo lo contrario del buen sentido). Este para-sentido tiene por elemento las Ideas, precisamente porque las Ideas son multiplicidades puras que no presuponen ninguna forma de identidad en un sentido común, sino que animan y describen al contrario el ejercicio disyunto [*disjoint*] de las facultades desde el punto de vista trascendente⁵⁷.

El modo deleuziano de resolver este problema, es decir, de fundar un tipo de acuerdo entre las facultades basado sin embargo en su discordancia, es la noción de *para-sentido*: este es al sentido común lo que la paradoja es al buen sentido⁵⁸. Pero así como la paradoja no se deshacía de la unidireccionalidad del buen sentido sino para afirmar todos los sentidos a la vez, del mismo modo el para-sentido no rechaza el sentido común sin al mismo tiempo afirmar una unidad en la diferencia a partir de la diferencia. Este concepto de un acuerdo discordante generado por la Discordancia concordante o la Diferencia sintética está, no menos que el resto de las notas de este proceso, inspirado en el fenómeno de lo sublime kantiano.

En efecto, el juicio «esto es sublime» expresa «un acuerdo entre la imaginación y la razón», pero «esta armonía de lo sublime es harto paradójica»⁵⁹. «Imaginación y razón sólo concuerdan [*s'accordent*] en el seno de una tensión, de una contradicción, de una desgarradura [*déchirement*] dolorosa. Hay acuerdo, pero acuerdo discordante, armonía en el displacer. Y es sólo el displacer el que hace posible un placer»⁶⁰. La imaginación «sufrir una violencia», por la cual «ya no puede reflexionar la forma del objeto» y se ve confrontada a su límite; de este modo, sin embargo, «accede a su propia Pasión». Sufrir una violencia, verse confrontada con el límite que la concierne exclusivamente y, por esa vía, acceder a su propia Pasión, son las características del encuentro de la sensibilidad con la intensidad en *Diferencia y repetición*, al igual que descubrir un fuera de campo absoluto que comunica los distintos flujos, pero sin legislación, presidencia o sujeción. Así como en su propia teoría de las facultades, dice Deleuze respecto de lo sublime kantiano que «un acuerdo [*accord*] nace en el seno de ese desacuerdo [*désaccord*]»⁶¹. Tomando por objeto su

⁵⁷ *Ibid.*, p. 250.

⁵⁸ Sobre los conceptos de sentido común y buen sentido en Deleuze, cf. PACHILLA, P. (2019b). «Sentido común y buen sentido en Deleuze», en: *Revista Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, XXIII, 1, pp. 139-174.

⁵⁹ DELEUZE, G., *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, op. cit., p. 87.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 88.

propio límite, en lo sublime la imaginación «se eleva a un ejercicio trascendente»⁶². En Kant, «la imaginación despierta a la razón como la facultad capaz de pensar un substrato suprasensible para la infinidad de este mundo sensible»⁶³; en Deleuze, la sensibilidad despertará del mismo modo al pensamiento, pasando por la memoria y haciendo nacer el pensamiento—que no es nunca para Deleuze otra cosa que el pensamiento de la discordancia, de la diferencia o del desgarramiento, y de la línea tortuosa que lo recorre, engendrando en su seno una concordancia paradójica.

CONCLUSIONES

Hemos visto cómo el pasaje del idealismo trascendental kantiano al empirismo trascendental deleuziano consistía principalmente en la ruptura con la condición de concordancia entre los flujos de las diferentes facultades, que Kant imponía bajo el modo del *sensus communis*. Hemos mostrado asimismo de qué modo esta ruptura traía aparejado un ejercicio autónomo y discordante de las facultades, que no se daba sin embargo a voluntad, sino solo a partir de un encuentro contingente de la sensibilidad con una intensidad que la excede en su ejercicio empírico. En segundo lugar, se ha argumentado que esta escena de un acontecimiento que despierta al pensamiento por medio de la transmisión de un movimiento a través de las facultades estaba a su vez inspirada en Kant, más específicamente en la *Analítica de lo sublime*. Vimos cómo Deleuze reelaboraba la escena sublime, ya trabajada en *La filosofía crítica de Kant*, en su primer sistema filosófico propio cinco años posterior, a saber, *Diferencia y repetición*, en aras de construir un encuentro que violenta la sensibilidad e impulsa a las diferentes facultades a un ejercicio independiente que, si bien rompe con el sentido común, encuentra sin embargo una armonía en el extremo de la discordancia. Si bien la bibliografía sobre la relación entre Deleuze y Kant es abundante, creemos que estos puntos no han sido suficientemente tratados hasta el momento⁶⁴.

Son diversos los interrogantes que se abren a partir de estos resultados. ¿Por qué Deleuze abandona el proyecto de un empirismo trascendental con posterioridad a su encuentro con Félix Guattari? ¿Lo abandona realmente o acaso lo reformula? ¿Cuáles son las continuidades y rupturas entre la obra deleuziana de los años sesenta, por un lado, y su producción posterior, por el otro? A pesar de la radical transformación que aporta la noción de una síntesis disyuntiva entre elementos inconmensurables, ¿es posible que toda teoría de las facultades conlleve necesariamente un lastre de subjetividad moderna del cual Deleuze intentará deshacerse? ¿Cabe pensar, incluso, que lo que Deleuze está intentando conceptualizar

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Puede consultarse, e.g., Voss, D., *Conditions of Thought. Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2013; LORD, B., «Deleuze and Kant», en: SMITH, Daniel y SOMERS-HALL, Henry (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 82-102; RAWES, P., *Space, Geometry and Aesthetics. Through Kant and Towards Deleuze*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2008; TOSCANO, A., *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2006.

es de otro orden que nada tiene que ver con la filosofía trascendental, y que escribe su tesis doctoral «en kantiano» para mejor entendimiento de su director, Maurice de Gandillac, y del jurado de la Sorbonne, que contaba con la presencia de Ferdinand Alquié?⁶⁵ Si bien la última hipótesis no puede ser descartada sin más, hay que decir al mismo tiempo que se trata de las herramientas con las cuales Deleuze forja su propia ontología. En este sentido, esperamos haber aportado con este trabajo elementos para pensar la insoslayable articulación de la filosofía deleuziana con la filosofía kantiana, así como para situar de modo preciso el punto de escisión entre ambas.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised & Enlarged Edition*. New Haven & Londres: Yale University Press.
- Deleuze, G., «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>.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. París: PUF.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. París: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. París: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2. L'Image-Temps*. París: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1988). *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. París: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (1993). «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», en: *Critique et Clinique*. París: Les éditions de Minuit, pp. 40-49.
- Deleuze, G. (1997). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze. 3 vidéos*. París: Montparnasse.
- Deleuze, G. (1998). *Proust et les signes*. París: PUF, [1964].
- Deleuze, G. (2002) *Francis Bacon. Logique de la sensation*. París: Seuil, [1981].
- Deleuze, G. (2002). *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, editado por David Lapoujade. París: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, editado por David Lapoujade. París: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2004). *La Philosophie critique de Kant*. París: PUF, [1963].
- Deleuze, G. (2008). *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus, [1978].
- Deleuze, G. (2015). *Lettres et autres textes*, editado por David Lapoujade. París: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*. París: Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*. París: Minuit.
- Heidegger, M. (2010). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1976. Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, F. (1965). *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, trad. fr. François Fédier, précédé de «Hölderlin et Sophocle» par Jean Beaufret. París: Union Générale d'Éditions.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, I., *Kants gesammelte Schriften*, Berlín, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1900 ss.

⁶⁵ Esta hipótesis ha sido sugerida por Anne Sauvagnargues en conversación con el autor.

- Kerslake, Ch. (2009). *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Lord, B. (2012). «Deleuze and Kant», en: Smith, Daniel y Somers-Hall, Henry (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 82-102.
- Pachilla, P. (2016). «Hermann Cohen y la intensidad trascendental», en: Ferreyra, Julián (ed.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*. Buenos Aires: La cebra, pp. 17-32
- Pachilla, P. (2019). «Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze», en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIV, 1, pp. 41-58.
- Pachilla, P. (2019b). «Sentido común y buen sentido en Deleuze», en: *Revista Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, XXIII, 1, pp. 139-174.
- Pachilla, P. (2019c). «Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, LII, 1, pp. 95-115.
- Platón (1980). *República*, trad. Antonio Camarero. Buenos Aires: EUDEBA.
- Rawes, P. (2008). *Space, Geometry and Aesthetics. Through Kant and Towards Deleuze*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sánchez Rodríguez, M. (2010). *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*. Hildesheim/Zúrich/Nueva York: Georg Olms.
- Sauvagnargues, A. (2009). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. París: PUF.
- Sauvagnargues, A. (2015). «Neo-Kantianism and Maimon's Role in Deleuze's Thought», en: Voss, Daniela y Lundy, Craig (eds.), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 44-59.
- Smith, D. (2006). «Deleuze, Kant and the Theory of Immanent Ideas», en: Boundas, Constantin (ed.), *Deleuze and Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 43-61.
- Toscano, A. (2006). *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Voss, D. (2013). *Conditions of Thought. Deleuze and Transcendental Ideas*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Zhouhuang, Z. (2016). *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*. Berlín: De Gruyter.

Universidad de Buenos Aires
pablopachilla@gmail.com

PABLO PACHILLA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]