

Tesis de doctorado:
LA TEORÍA DE LA SENSIBILIDAD EN LA ESTÉTICA DE
GILLES DELEUZE Y SU ARTICULACIÓN CON LA
FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

Tesista:
Pablo Nicolás Pachilla
DNI 30.427.287

Director:
Dr. Marcelo Raffin

Co-Director:
Dr. Edgardo Gutiérrez

Consejera de estudios:
Dra. Guadalupe Lucero

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras



Buenos Aires
Septiembre 2017

Tesis en cotutela con la Université Paris 8

Director: Dr. Patrick Vauday



ÍNDICE

Agradecimientos	6
Lista de abreviaturas	7
Prólogo	9
Introducción	11
Estado de la cuestión	30

PRIMERA PARTE: DELEUZE LEYENDO A KANT

Capítulo 1. Concordancias sujetas	49
I. El método trascendental	51
I. 1. Interés de la razón	51
I. 2. Presentación y representación	54
II. Relación entre las facultades en la <i>Crítica de la razón pura</i>	59
II. 1. Qué significa “trascendental”	60
II. 2. La triple síntesis	62
II. 3. El problema de la materia	68
II. 4. Relación entre las facultades: el sentido común	70
II. 5. Armonía preestablecida	71
II. 6. <i>Sensus communis logicus</i>	78
II. 7. Contractualismo ontognoseológico	80
II. 8. El derecho a la orientación	82
III. Relación entre las facultades en la <i>Crítica de la razón práctica</i>	87
III. 1. <i>Sensus communis moralis</i>	88
III. 2. El tránsito entre los dos mundos	92
Capítulo 2. Concordancias libres	98
I. Relación entre las facultades en la <i>Crítica de la facultad de juzgar</i>	99
I. 1. <i>Sensus communis aestheticus</i>	101
I. 2. Los tres requisitos de la exigencia genética	105
I. 3. Discordancia	107
I. 4. Contingencia	111
I. 5. Vivificación	114

I. 6. Creación	117
I. 7. La facultad de juzgar	119
II. Concordancia entre sujeto y mundo	123
III. El Evangelio según Kant	129

SEGUNDA PARTE: KANT EN DELEUZE

Capítulo 3. El sentido común	132
I. Sentido común y facultades	132
I. 1. Sentido común como imagen del pensamiento	134
I. 2. Rectitud y desviación	139
I. 3. El hecho y el derecho	145
I. 4. Ida y vuelta de la imagen del pensamiento en Kant	148
I. 5. Sentido común como <i>concordia facultatum</i>	153
I. 6. Sentido común y buen sentido	155
I. 7. El buen sentido como determinación temporal del sentido	161
I. 8. El buen sentido como determinación espacial del sentido	165
<i>Intermezzo. Perdidos en la traducción</i>	168
II. Sentido y comunidad	171
II. 1. Sentido común como lugar común	171
II. 2. Sentido común como sentido comunitario	174
II. 3. Sentido común como consenso	179
II. 4. Tres objeciones	182
Capítulo 4. El para-sentido	184
I. El encuentro	184
I. 1. Ejercicio empírico y ejercicio trascendente	185
I. 2. Del idealismo trascendental al empirismo trascendental	191
I. 3. Acuerdo discordante	195
II. Lo sublime	197
II. 1. Lo sublime matemático	200
II. 2. Lo sublime dinámico	208
III. El tiempo	212
III. 1. La fisura del yo	213

III. 2. El tiempo fuera de sus goznes	220
TERCERA PARTE: KANT MÁS ALLÁ DE KANT	
Capítulo 5. Poskantismo y neokantismo en Deleuze	232
I. La intensidad	233
I. 1. Kant y las Anticipaciones de la percepción	233
I. 2. Hermann Cohen y las magnitudes intensivas	236
I. 3. Extensión y <i>spatium</i> intensivo	240
I. 4. El buen sentido como ilusión trascendental	242
II. Las Ideas	245
II. 1. Maimon y la determinación	249
II. 2. Rechazo de la imagen del pensamiento	251
II. 3. Determinación recíproca	255
III. Del esquematismo a la dramatización	259
III. 1. Entre lo ideal y lo sensible	260
III. 2. El arte encontrado	262
Capítulo 6. Lógica de la sensación	267
I. Las dos estéticas	268
I. 1. <i>Habitus</i> , o la síntesis pasiva de la imaginación	270
I. 2. Los conceptos de estética en Kant	276
I. 3. La estética trascendental deleuziana	280
II. Pintura y temporalidad	289
II. 1. Ontología de la creación artística	290
II. 2. Síntesis del tiempo	296
II. 3. De la sensibilidad a los sentidos	299
III. Literatura y descentramiento	301
III. 1. Series divergentes	302
III. 2. Afirmar el azar	306
Conclusiones	310
Bibliografía	329

Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo de CONICET, de cuya Beca Interna Doctoral fui beneficiario. Agradezco asimismo al DAAD por permitirme adentrarme en los tesoros de la lengua alemana, al Ministerio de Educación de la Nación Argentina y al Ministerio de Cultura de la República de Francia por la beca Saint-Exupéry, que posibilitó mi estadía de investigación en Paris, y a la Université Paris 8 y la Université Paris Lumières, que me permitieron la invaluable asistencia a la « Décade Deleuze » en Cerisy.

Quisiera agradecer también a algunas de las personas que me ayudaron en distintos aspectos a transitar este proceso. A mis directores: Marcelo Raffin, Edgardo Gutiérrez y Patrick Vauday, por sus útiles sugerencias y sus atentas lecturas. A Vir, por la dulzura y el compañerismo. A Julián Ferreyra, por tantas razones, entre ellas: la confianza y el apoyo; por enseñarme el valor de la paciencia y la alegría en el trabajo filosófico; porque en un seminario suyo me encontré con un texto que se preguntaba “¿y a qué estamos abocados, sino a problemas que exigen hasta la transformación de nuestro cuerpo y de nuestra lengua?”. A La Deleuziana, por la pasión compartida, las enriquecedoras y felizmente interminables discusiones y, por supuesto, por las facturas exóticas: Julián Ferreyra, Rafael Mc Namara, Gonzalo Santaya, Matías Soich, Andrés Osswald, Verónica Kretschel, Esteban Cobasky, María de los Ángeles Ruiz, Sebastián Amarilla, Solange Heffesse, Anabella Schoenle, Santiago Lo Vuolo, Facundo López, Diego Abadi, Germán Di Iorio. A los grupos de RAGIF e *Ideas*, porque no se puede hacer filosofía en solitario. A Natalia Lerussi, por la KU y la calidez. A Frédéric Rambeau, por la generosidad y el inconformismo. A Kari, por haberme acompañado y alentado durante tanto tiempo. A los amigos que me facilitaron materiales inaccesibles: Agostina Weler, Mitchell Harper-Delablanca, Luca Rodríguez Rostkier, Andrés Goldberg. A Anto(nia), Pato, Pau, Leo, Yaya, Anto(nin), Iván. A mi familia: Aida, Gala, Silvia, Mónica y Odón. A los gigantes de mis abuelos: Nely y Andrés, Chela y Nicolás. A mi mamá, Cecilia, y a mi papá, Gerardo, por todo el amor.

Lista de abreviaturas

Para todos los textos de Deleuze, utilizamos la edición francesa y la traducción al castellano es de nuestra autoría salvo que se indique lo contrario. En cuanto los cursos, utilizamos las traducciones publicadas en castellano por Cactus. Para aquellos que no se encuentran publicados, se utilizan las transcripciones presentes en la página webdeleuze.com y en el sitio de la Université Paris VIII.

- ES *Empirisme et subjectivité* (1953)
NP *Nietzsche et la philosophie* (1962)
PCK *La philosophie critique de Kant* (1963)
N *Nietzsche* (1965)
B *Le Bergsonisme* (1966)
PSM *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel* (1967).
PS *Proust et les signes* (1964, 1970).
SPE *Spinoza et le problème de l'expression* (1968).
DR *Différence et répétition* (1968)
LS *Logique du sens* (1969).
ACE *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie* (con Felix Guattari) (1972)
K *Kafka. Pour une littérature mineure* (con Felix Guattari) (1975).
D *Dialogues* (con Claire Parnet), (1977).
S *Superpositions* (con Carmelo Bene) (1978).
MP *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II* (con Félix Guattari) (1980)
SPP *Spinoza. Philosophie pratique* (1981).
FB *Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981).
IM *Cinéma 1. L'Image-Mouvement* (1983).
IT *Cinéma 2. L'Image-Temps* (1985).
F *Foucault* (1986).
P *Le Pli. Leibniz et le baroque* (1988).
PV *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet* (1988).
PP *Pourparlers 1972-1990* (1990).
QP *Que'est-ce que la philosophie ?* (con Félix Guattari) (1991).
E « L'Épuisé » en S. Beckett, *Quad...* (1992).
CC *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1992.
ABC *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (con Claire Parnet) (1997).
ID *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (2002).
DRF *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (2003).

Cursos

- QF « Qu'est-ce que fonder ? » (1956-1957)
MS *En medio de Spinoza*
EF *Exasperación de la filosofía: el Leibniz de Deleuze*
PD *Pintura: El concepto de diagrama*
KT *Kant y el tiempo*
DCE *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*
C1 *Cine 1. Bergson y las imágenes*
C2 *Cine 2: los signos del movimiento y el tiempo*

Para todos los textos de Kant, utilizamos las obras completas editadas por la Academia de Ciencias de Berlín (*Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*): *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. 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. Salvo en los casos indicados, las traducciones son nuestras.

Abteilung 1: Werke

AA I: *Vorkritische Schriften I: 1747-1756*

AA II: *Vorkritische Schriften II: 1757-1777*

AA III: *Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)*

AA IV: *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*

AA V: *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*

AA VI: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*

AA VII: *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

AA VIII: *Abhandlungen nach 1781*

AA IX: *Logik. Physische Geographie, Pädagogik*

Abteilung 2: Briefwechsel

AA X: *1747-1788 (2. Aufl)*

AA XI: *1789-1794 (2. Aufl.)*

AA XII: *1795-1803, Anhang (2. Aufl.)*

AA XIII: *Anmerkungen und Register*

Abteilung 3: Handschriftlicher Nachlass

AA XIV: *Mathematik, Physik und Chemie, Physische Geographie*

AA XV: *Anthropologie*

AA XVI: *Logik*

AA XVII: *Metaphysik*

AA XVIII: *Metaphysik*

AA XIX: *Moralphilosophie*

AA XX: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Rostocker Kantnachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*

AA XXI: *Opus postumum*

AA XXII: *Opus postumum*

AA XXIII: *Vorarbeiten und Nachträge*

Abteilung 4: Vorlesungen

AA XXIV: *Vorlesungen über Logik*

AA XXV: *Vorlesungen über Anthropologie*

AA XXVI: *Vorlesungen über Physische Geographie*

AA XXVII: *Vorlesungen über Moralphilosophie*

AA XXVIII: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*

AA XXIX: *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I*

Indicamos asimismo con abreviaturas algunas traducciones utilizadas con frecuencia:

Antropología en sentido pragmático (trad. Mario Caimi): ASP

Crítica de la razón pura (trad. Mario Caimi): CRP

Crítica de la facultad de juzgar (trad. Pablo Oyarzún Robles): CFJ

Crítica del Juicio (trad. Manuel García Morente): CJ

“¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” (trad. María Jimena Solé): QSO

Prólogo

Este trabajo lleva por título el nombre de una investigación comenzada en el año 2013 en el marco del Doctorado en Filosofía en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8. En el lapso transcurrido, el tema fue transformándose a medida que el problema se determinaba progresivamente. Su título implica de hecho una hipótesis muy concreta. Partíamos de la sugerencia deleuziana de unificar las dos estéticas kantianas—a grandes rasgos, teoría de la percepción y teoría del gusto. Deleuze realiza esta sugerencia en *Différence et répétition* (1968) y *Logique du sens* (1969). Nuestro objetivo era entonces comprender y explicitar de qué modo Deleuze unía esas dos estéticas. Ello implicaba conectar la ontología desarrollada en los dos libros mencionados con los textos deleuzianos dedicados al arte. Ahora bien, esta tarea es irrealizable. En primer lugar, debido a la extensión y diversidad interna de esta segunda parte del corpus. Tanto los problemas abordados como las perspectivas adoptadas para trabajarlos difieren de un modo importante en el libro sobre Bacon (1981), los estudios sobre cine (1983, 1985), los textos y fragmentos desperdigados sobre teatro, música, televisión y, desde luego, literatura, entre los cuales se incluye el libro sobre Kafka co-escrito junto a Guattari. En segundo lugar, debido a la inagotable complejidad de la primera parte del corpus. Por último, el nombre del proyecto suponía que íbamos a ser capaces de articular todo esto con la filosofía crítica kantiana. Puesto que el problema era la separación entre las dos partes de la estética, había que pasar revista de la estética trascendental en la primera Crítica y la estética como teoría del gusto en la tercera. Sin embargo, hemos debido quedarnos un paso más acá.

Si de lo que se trataba era de la relación de un filósofo con otro, ante todo era necesario examinar el modo en que lo leía. Y puesto que Deleuze publicó un libro y una serie de textos sobre Kant, un análisis de esta lectura se volvía absolutamente indispensable. Como se sabe, trabajar un problema en filosofía significa menos resolverlo que determinarlo, abriendo nuevos interrogantes. Así, focalizar la lectura deleuziana de Kant nos llevó a percatarnos de la centralidad de un concepto que se vuelve clave en la filosofía del propio Deleuze: el de sentido común. Si para Deleuze el *sensus communis* era el fundamento oculto del sistema kantiano y el punto que seguía anclando la filosofía trascendental a una imagen dogmática del pensamiento, se tornaba imperativo enfatizar los modos de ruptura con él. Más aún teniendo en cuenta que la vía

deleuziana para pensar esta ruptura estaba también tomada de Kant. La dinámica de las facultades en lo sublime kantiano es en efecto el modelo sobre el cual Deleuze construye la escena de un encuentro que violenta la sensibilidad y despierta las facultades a un ejercicio liberado del yugo del sentido común.

Por otra parte, si Deleuze insistía en que Kant se limitaba a buscar las condiciones de la experiencia posible en lugar de las de la experiencia real, conformándose con una lógica del condicionamiento sin llegar hasta la génesis, se volvía necesario dar cuenta de la lógica trascendental genética forjada por Deleuze. Tanto más en cuanto que tomaba para ello herramientas internas a la tradición kantiana: nada menos que el primer poskantiano (Maimon) y el primer neokantiano (Cohen).

Este es aproximadamente el recorrido de la investigación volcada en esta tesis, que coincide por lo tanto con la organización de la misma. La primera parte se ocupa de la lectura deleuziana de Kant, tal como es desarrollada en *La Philosophie critique de Kant* y una conferencia de la misma época. La segunda parte se concentra en el rol del sentido común en la filosofía deleuziana y en el encuentro sublime que permite romper con sus cadenas. La tercera parte, por último, procura delinear algunos rasgos del modo en que según Deleuze se constituye lo real, en el arte humano y en el otro. Como podrá observarse, es recién en esta tercera parte que tocamos directamente el objeto de estudio propuesto inicialmente. De modo tal que si el título de esta tesis no puede indicar simplemente que se tratará de la presencia de la filosofía kantiana en la filosofía deleuziana, tenga el lector a bien pensarla como unos *prolegómenos* a una teoría de la sensibilidad en la estética de Gilles Deleuze y su articulación con la filosofía trascendental.

Introducción

I

Esta tesis puede pensarse como una crítica al sentido común. Si lo sublime o el encuentro ocupa un rol importante, es por su potencial para constituirse en una vía de escape al mismo. El sentido común es pensado por Deleuze como una armonía dada entre lo dado. Y si, desde su primer libro (1953), subraya que las relaciones son independientes de los términos, se torna indispensable preguntarse por la naturaleza de esa armonía. En su estudio sobre Kant (1963), Deleuze sostiene que el *sensus communis* kantiano es un avatar de la armonía preestablecida leibniziana, atacando el concepto desde el punto de vista de su falta de legitimidad (*quid juris*). En *Différence et répétition* (1968), esta crítica es elevada al esplendor de un sistema de filosofía, que se apropia de la fuerza de la Crítica kantiana, tanto en su espíritu como en su letra, para revisar minuciosamente los puntos ciegos del sujeto del Giro Copernicano, y construir una ontología de la diferencia a partir de sus ruinas.¹ La descripción de ese movimiento constituye el núcleo del presente trabajo.

Nos focalizamos principalmente en un período “temprano” y “medio” de Deleuze y, sin embargo, albergamos la esperanza de mostrar, al mismo tiempo, una transición. El desarreglo de las facultades, la distancia entre lo visible y lo enunciable, entre el ojo y la mano, es una constante que atraviesa toda su producción. Si bien nos ocupamos aquí primordialmente de delinear el modo en que este desajuste es pensado a partir de Kant y, por ende, nos centramos en las obras donde dicho filósofo hace mayor acto de presencia, es preciso señalar que la posición deleuziana sufre a este respecto una variación. Si *L'Anti-Œdipe* (1972), uno de los más bellos y complejos panfletos jamás escritos, presenta ya un gesto de ruptura en cuanto al problema de la síntesis de lo heterogéneo, se aprecia en *Mille plateaux* (1980) una nueva teoría consistente a este

¹ La noción de sistema es uno de los tantos puntos en los que la filosofía de Deleuze es intempestiva. “Creo en la filosofía como sistema. La noción de sistema me disgusta cuando se la remite a las coordenadas de lo Idéntico, lo Semejante y lo Análogo. Leibniz fue el primero, creo, en identificar sistema y filosofía. En el sentido en que él lo hace, adhiero. Así, nunca me interesaron las cuestiones de ‘sobrepasar la filosofía’, ‘muerte de la filosofía’. Me siento un filósofo muy clásico. Para mí, el sistema no debe sólo estar en perpetua heterogeneidad: debe ser una *heterogénesis*—lo cual, me parece, no ha sido nunca intentado.” Deleuze, Gilles, « Lettre-Préface de Gilles Deleuze », en Martin, Jean-Clet, *Variations. La Philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 7. Retomado en Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, editado por David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, « Lettre-Préface à Jean-Clet Martin », p. 338. La carta está fechada el 13 de junio de 1990.

respecto. No podemos abocarnos aquí *in extenso* a dicha obra, pero baste remarcar que el concepto de *agenciamiento* sustituye al de *Idea* en tanto agente de la síntesis disyuntiva, es decir, del enlace entre lo inconmensurable. En *Foucault* (1986), la dimensión política de la síntesis, ya presente en los agenciamientos, tomará el nombre de *poder*.

Y, no obstante, el poder no es la última palabra. Tal vez el término *praxis* dé una mejor idea de aquello que se piensa en los textos de Deleuze como la construcción de un mundo a partir de fragmentos. Un pedazo de visión y un trozo de enunciado, una imagen y un sonido, una sensación, un recuerdo de algo que nunca fue presente y una conciencia de sí mismo como otro... Esos son aproximadamente los fragmentos dispersos a partir de los cuales se construye una experiencia no sujeta a las condiciones impuestas por el sentido común. Percibir la distancia entre dichos órdenes, su irreductibilidad o diferencia de naturaleza, es el primer paso hacia un empoderamiento que nos habilite a construir esos puentes de modos creativos.

II

Diferencia y repetición tiene algo de *El nacimiento de la tragedia*: un mundo dionisiaco de voluntad de potencia, diferencia y devenir subyace y se enmascara en la multiplicidad de rostros de la naturaleza. Transmutación constante, carnaval de lo excesivo adoptando figuras (extensiones cualificadas) como poses en una danza, que duran un momento y siguen su movimiento. Esta revelación panteísta de un ὑποκείμενον pre-formal tiene un tinte extremadamente anti-kantiano, hasta schopenhaueriano: el noumēno como voluntad que produce el fenómeno como “efecto” e “ilusión trascendental”. No es extraño que apenas cuatro años más tarde, junto a Guattari, este mundo sea rebautizado *deseo*. Una escena que reaparece allí obsesivamente es la del fondo que sube a la superficie, el monstruo.

Para Deleuze hay un ámbito de lo que es (mundo de la identidad) y un ámbito de lo que deviene (mundo de la diferencia). Ser un poco brutal es necesario para subrayar la distinción, y enfatizar una vez más que se trata del mismo mundo, repitiendo la palabra “inmanencia” (¡El Espíritu Santo!), no resulta esclarecedor en este punto. Más intrigante y menos señalada es la tensión entre estos dos ámbitos. El término “inmanencia” es probablemente el más utilizado por los comentaristas de Deleuze. Su importancia es evidentemente de primer orden. Sin embargo, tanto se ha escrito ya al

respecto que se tiene a menudo la sensación de que el sentido del término se diluye en la reiteración de una serie de fórmulas. Esta tesis elige otro camino: no explayarse tan caudalosamente sobre la inmanencia, sino intentar determinar a qué se contrapone. Creemos, en este sentido, que un problema crucial para los estudios deleuzianos es delinear con mayor precisión las operaciones de la trascendencia. Sólo de ese modo se logrará mayor claridad, por añadidura, sobre el concepto de inmanencia. ¿Cuáles son sus mecanismos? ¿Cómo se produce la trascendencia a partir de la inmanencia? De ese problema se ocupa la presente tesis. Como es lógico, ningún trabajo de investigación puede abordar una cuestión de semejante envergadura sin mayores delimitaciones. Por ese motivo, nos abocamos al estudio de un filósofo en particular. La elección, sin embargo, no es azarosa: se trata de un pensador paradigmático en lo que concierne a la trascendencia específicamente moderna.

Deleuze no renuncia a la tesis de la incognoscibilidad de la cosa en sí característica del idealismo trascendental. Pero remite el problema del conocimiento *in toto* a la imagen dogmática o moral del pensamiento, convirtiéndolo en un rasgo propio de la representación cuya genealogía traza y cuyo derrumbe anhela. El problema del conocimiento es en definitiva, para Deleuze, un falso problema, consecuencia de un modo pobre de construir lo real tomando como originarios términos derivados (sujeto, objeto, juicio). La tarea que se impone es producir un relato coherente de la génesis de estos términos y mostrar así que lo que importa es articular los problemas, no elegir entre soluciones como mercancías en el supermercado. La producción de lo real, antes que su consumo responsable. Por eso, que la cosa en sí sea incognoscible no implica ninguna barrera infranqueable para acceder a ella; tan sólo subraya que es imposible hacerlo desde el punto de vista de la representación, que es esencialmente un modo de subyugar la multiplicidad a la identidad—entre el yo y el campo trascendental, entre fenómeno y objeto, entre yo y mí mismo, aunque esta última identidad, precisamente, no se le puede reprochar a Kant. La representación es siempre representación de la diferencia. Y si hay representación, es porque hay también una presentación. De eso se trata la filosofía de Deleuze: de estar permanentemente a la búsqueda de las presentaciones de la diferencia.

Será preciso determinar entonces cuáles son esas presentaciones, ya que no el conocimiento. Lo sublime kantiano será la herramienta por excelencia que Deleuze tomará una y otra vez para pensar el franqueamiento de los límites de la representación y la apertura al mundo nouménico de la diferencia no mediatizada por la identidad,

desde el encuentro en la sensibilidad que nos fuerza a pensar en *Différence et répétition* hasta el quiebre de los esquemas sensorio-motores en *L'Image-Temps*. El concepto deleuziano de empirismo trascendental consiste en esa búsqueda de las presentaciones de la diferencia, en las que la sensibilidad ocupa un rol primordial.

III

La relación de Deleuze con Kant es compleja. En sus estudios sobre cine, Deleuze habla de la figura del intercesor. Los intercesores son, por ejemplo, aquellos a quienes un director da la palabra. Ahora bien, en ese dar la palabra sucede algo curioso. No es que el director hable él mismo a través de ellos porque, en primer lugar, ¿cómo podría esto ser posible? Y sin embargo con el hablar de ellos o en el hablar de ellos surge un discurso que no existía previamente. Deleuze concibe este fenómeno como el de un vínculo entre el director y estos “personajes”, o más bien, el de un discurso que surge entre ellos—y que, en todo caso, sólo retroactivamente coloca en una determinada posición a ambas partes. Es lo que llama “fabulación”. La relación de Deleuze con la mayoría de los pensadores sobre los que escribió puede pensarse en los mismos términos. Para mencionar la tríada clásica, Spinoza, Nietzsche y Bergson son claramente intercesores de Deleuze. Entre Deleuze y ellos se construye un discurso indirecto libre.

Con Kant no sucede exactamente eso. Es conocida la sentencia deleuziana respecto a haber escrito el libro sobre Kant como un libro sobre un enemigo. Sin embargo, es evidente que Deleuze detesta, por ejemplo, a Descartes, pero nunca se interesó por escribir un libro sobre Descartes. Más aún, nunca expresó sentimientos de animosidad con respecto a Kant. En el *Abécédaire*, dice que le fascinan los cimientos y que no le interesa lo que está construido encima, que es un sistema del juicio con el que él quiere acabar, pero que no juzga. Esto debe ser tenido en cuenta para un autor como Deleuze, para quien la afectividad es un aspecto intrínseco de la filosofía. Si se compara esa reacción con la que tiene frente a la mención de Wittgenstein, y se presta atención a lo que dice a continuación sobre Kant, no quedan dudas sobre la importancia de la filosofía kantiana para los estudios deleuzianos.

Ahora bien, hay otro aspecto fundamental de Kant: es un autor moral. La moral está en él por todas partes. Ese es el aspecto que a Deleuze le desagrade, que critica. La moral no sólo está en el fundamento de la práctica sino también del conocimiento, e

incluso de la experiencia de fenómenos anómalos: lo bello, lo sublime, los seres vivos. Son anómalos también en un sentido preciso: no son pasibles de ser legislados por el entendimiento. Esa moralidad ubicua en Kant se manifiesta también en otra figura que para Deleuze es terrorífica: la del Tribunal. Deleuze lo lee en clave kafkiana. El sistema del juicio es una cosa absurda si no se cree en la moral. La autodeterminación al modo kantiano parece el más cruel de los destinos. Deleuze, como Nietzsche y al contrario que Kant, no cree en la moral—lo cual es bueno.

En una entrevista, dice Deleuze:

Kant es la perfecta encarnación de la falsa crítica: por este motivo, me fascina. Ocurre que, cuando uno se encuentra ante una obra de semejante genio, no basta con decir que no se está de acuerdo. Hace falta, ante todo, aprender a admirarla; hay que rescatar los problemas que plantea, su propia maquinaria. Es a fuerza de admiración que se alcanza la verdadera crítica. La enfermedad de la gente actual es la incapacidad para admirar: cuando se está “en contra”, se rebaja todo a la altura propia, escudriñando y cacareando. No es así como hay que proceder: hay que elevarse hasta los problemas que plantea un autor genial, hasta lo que no dice *en* aquello que dice, para extraer de ahí algo por lo cual siempre se le estará en deuda, aunque pueda también volverse contra él. Hay que estar inspirado, poseído por los genios a quienes se denuncia.²

Sigamos entonces su consejo e intentemos encontrar algunos de los problemas planteados por Kant. Tal vez el tema kantiano por excelencia sea el de los límites de la razón. En Deleuze, razón no hay: sí habla, en cambio, de pensamiento. Tiene sentido, puesto que la palabra razón está sobredeterminada por los ideales del racionalismo, que Deleuze critica. Pero sí habla, y mucho, de los límites del pensamiento. Al igual que para Kant, los conceptos sin intuiciones son vacíos; por el contrario, las intuiciones sin conceptos, precisamente porque son sin conceptos, no son ciegas, y son exactamente lo que necesitamos. Solemos creer que sentimos objetos. Nunca dejaríamos de hacerlo, si no fuese porque algunos objetos no se dejaban reconocer como tales. Esta es la idea fundamental que Deleuze recupera de lo sublime kantiano. Lo que no se deja reconocer y sin embargo se siente íntimo (*das Unheimliche*) provoca un movimiento en el alma. Eso que no se deja reconocer, para Kant, viene dado en primer lugar por la imaginación. Es la imaginación la facultad que encuentra su límite, choca con su propia imposibilidad, cuando algo es demasiado grande (lo sublime matemático) o demasiado potente (lo sublime dinámico). Para Deleuze, a diferencia de Kant, viene dado en primer

² Deleuze, Gilles, « Sur Nietzsche et l’image de la pensée », en *L’Île déserte...*, *op. cit.*, p. 192. El término traducido por “poseído” es literalmente “visitado” en el sentido de una aparición (i.e. de la Virgen), como si dijera: se nos tienen que aparecer los genios a quienes denunciamos.

lugar por la sensibilidad. Un sentido consistente del término empirismo trascendental radica en esa primacía de la sensibilidad.

“Trascendental” significa universal y necesario. Si Deleuze hace una filosofía trascendental es porque hay en ella una universalidad y una necesidad, más allá de que esa necesidad surja de la contingencia y que esa universalidad surja de singularidades. Pensar es necesario cuando nos vemos forzados a ello por una circunstancia, mientras que si tan sólo nos proponemos pensar, la necesidad del pensamiento no se hace presente. Una de las muchas paradojas que pueblas la filosofía deleuziana es que, para que el pensamiento sea necesario, debe surgir de un encuentro contingente. La universalidad deleuziana no es menos paradójica: no se basa en una mismidad ni en una semejanza compartida por una pluralidad de individuos (como la generalidad empírica). Si así fuese, estos individuos ya estarían constituidos previa o independientemente de la universalidad. La universalidad en la que piensa Deleuze, en contraste, es una universalidad que produce o genera los individuos.

Trans es siempre relativo a una frontera, pero lo que se hace con esa frontera varía. Dada la frontera, lo trascendental puede marcar los bordes, pero también puede ser lo que atraviesa la frontera. Lo trascendental son los límites; pero los límites no son lo que separa sin ser también lo que relaciona. Las categorías eran para Kant trascendentales por ser condiciones de una experiencia posible y, en ese sentido, se identificaban con las fronteras de lo que podía ser conocido (aunque no de lo que podía ser pensado o experimentado).³ Trascendental para Deleuze, en cambio, es el ser unívoco, porque se afirma de todas sus diferencias individuantes. Ahora bien, esta afirmación no se hace sino traspasando las fronteras.

IV

Hay, desde la fundación aristotélica de la metafísica, un enemigo acérrimo de la univocidad: la analogía. Si en la filosofía medieval se erige la figura de Tomás de Aquino como estandarte de la respuesta analógica a la pregunta por el ser, en la filosofía moderna, es sin duda Kant el representante por excelencia de esta postura. Lo contrario de la univocidad es la equivocidad. La expresión más prístina de la equivocidad

³ “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos [*Gegenständen*], como de nuestros conceptos *a priori* de objetos. Un sistema de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*.” (AA IV 023; CRP 54)

ontológica es la sentencia aristotélica “El ser se dice de muchas maneras”. ¿Por qué se dice se muchas maneras? Porque se dice como cantidad, como cualidad, como tiempo, lugar, etc. Sin embargo, si todo quedara en la dispersión de una mera homonimia, la ontología como ciencia no tendría *un* objeto, y lo que es peor, ya más adelante en el tiempo, Dios y la creación no tendrían medida común. Y si decimos que el ente creado *es*, y al mismo tiempo que no hay medida común entre el ente creado y el increado, ¿qué decir del estatuto ontológico de la divinidad? Deleuze expone este problema con un fino sentido del humor en una de sus clases:

El punto de herejía de la equivocidad consiste en que aquellos que decían que el Ser se dice en muchos sentidos y que esos diferentes sentidos no tienen ninguna medida común, preferían en última instancia decir “Dios no es” a decir “Él es”, en la medida en que “Él es” era un enunciado que se decía de la mesa o de la silla. Entonces, dado que Dios es totalmente de otra manera, de una manera totalmente equívoca, totalmente diferente y sin medida común con el ser de la silla, con el ser del hombre, etc., considerándolo bien valía más decir que “Él no es”, lo cual quiere decir: “Él es superior al ser”. Pero los sentidos de estos juegos de palabras se volvían muy peligrosos: si eran discretos decían “Dios es superior al ser”, pero bastaba con que insistieran un poco sobre “Dios no es” para que eso tomara un mal cariz.⁴

Había que encontrar un término medio entre la *sinonimia* (la univocidad del ser que conducía al panteísmo) y la *homonimia* total (la equivocidad del ser que conducía a la teología negativa): el ser se dice de muchas maneras, pero se dice primordialmente (*πρὸς ἓν* en Aristóteles, *ad unum* en Tomás de Aquino) como sustancia. Esta tercera vía, la de la *analogía*, establece una diferencia pero a su vez una proporción entre los distintos sentidos del ser. Si bien el ser no les recae de la misma manera a lo finito que a lo infinito, a lo creado que a lo increado, la analogía permite ligar esas distintas maneras en que el ser se dice de acuerdo con un sentido primero tomado como parámetro, posibilitando así una ordenación mensurable de los distintos sentidos del ser.

Estos distintos modos en que se dice el ser son las *κατηγορίαι*, término que Aristóteles adopta del lenguaje jurídico, dotando al verbo utilizado para acusar, *κατηγορέω*, de una acepción predicativa. Así, tal como entonces Atenas podía acusar a Sócrates de ser un corruptor de la juventud, Aristóteles puede “acusarlo” de ser un animal racional, así como puede “acusar” a la mesa de ser blanca. Esta peculiar concepción jurídica de la predicación sobrevivirá al mundo helénico y la Edad Media para llegar a la Modernidad, cuando será transformada y revitalizada por el más eximio

⁴ Deleuze, Gilles, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2010, p. 282 (clase del 14 de enero de 1974).

de los filósofos juristas. Kant hará de la filosofía un juicio, del juicio una filosofía y un concepto, y del concepto en general un elemento del juicio. La filosofía de Kant puede verse como un objeto fractal cuya estructura básica, repetida a distintas escalas, es el juicio. La Crítica misma es un proceso judicial donde comparecen de un lado el empirismo escéptico de Hume, del otro el racionalismo dogmático de los wolffianos. Como dice Deleuze: “Hay de todo en la Crítica: un tribunal de juez de paz, una cámara de empadronamiento, un catastro, menos la potencia de una nueva política que derribaría [*renverserait*] la imagen del pensamiento.”⁵ Esto no vale sólo para la primera Crítica; una reflexión de Kant respecto de la segunda es ejemplar en este sentido: “La conciencia moral representa una corte de justicia en la que el entendimiento es legislador, un tribunal donde la facultad de juzgar oficia a la vez como fiscal y abogado defensor, quedando el papel de juez en manos de la razón.”⁶

En el terreno del conocimiento, la acción propia del entendimiento es juzgar, lo que significa, igual que en Aristóteles, atribuir, predicar, decir. Hay para Kant doce maneras en las que el entendimiento debe poder juzgar y de ese modo constituir un objeto, esto es, atribuir objetividad a lo múltiple dado a la sensibilidad. La novedad kantiana a este respecto consiste en su ingeniosa superposición entre la doctrina categorial aristotélica y el gran invento filosófico cartesiano: el cogito. Puesto que para Kant, el entendimiento, a través de las categorías, retrotrae la diversidad de lo dado a la unidad del yo pienso: las categorías son funciones de unidad, pero esta unidad es la unidad de la conciencia. Para Aristóteles esto no era necesario, porque las categorías eran inherentes a los entes, y su unidad estaba dada por la οὐσία; mediante el Giro Copernicano, en cambio, Kant se prohíbe encontrar la unidad en las cosas mismas. La fuente de la que emanará la unidad será encontrada, así, en el cogito o, en terminología kantiana, en la apercepción trascendental.

En el apartado “De la opinión, el saber y la fe” de la Dialéctica Trascendental, Kant escribe que “la verdad se basa en la concordancia [*Übereinstimmung*] con el objeto, con respecto al cual, en consecuencia, los juicios de cada entendimiento deben ser concordantes [*einstimmig*] (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*)”.⁷ El término que Mario Caimi traduce acertadamente por “concordantes” es *einstimmig*, que significa también “unísono” en un contexto musical y “unánime” en un contexto

⁵ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 179.

⁶ AA XIX, 170 (Ref. 6815, 1775-1778).

⁷ AA III, 532:06-09; CRP 835 (A820-B848, “De la opinión, el saber y la fe”).

político (donde equivale a *ohne Gegenstimme*, sin voces en contra).⁸ Es importante tener presente este doble contexto de aplicabilidad del término, el político y el musical, puesto que ambos están entrelazados en la sentencia kantiana.

El verbo *stimmen* dice de algo que es verdad o que es correcto, que está en lo cierto: “*stimmt!*” dicen los alemanes, como quien diría “¡cierto!”, “¡correcto!”, “de acuerdo”. *Übereinstimmung*, por su parte, que significa “concordancia” o “acuerdo”, toma un derivado de *Stimme*, “voz”:⁹ *Stimmung*, que habitualmente se utiliza para referirse al estado de ánimo, pero que tiene asimismo una acepción musical en la que significa “afinación”.¹⁰ Así, *stimmen* significa también afinar o armonizar.¹¹ Enfatizar esta polisemia es clave para entender lo que está en juego en la afirmación kantiana con mayor riqueza, para multiplicar sus armónicos.

En el §18 de *Prolegómenos...*, Kant dice algo muy similar: “Cuando un juicio concuerda [*übereinstimmt*] con un objeto, deben entonces todos los juicios sobre el mismo objeto concordar [*übereinstimmen*] también entre sí [...]”¹² Por eso, validez *objetiva* equivale a validez *universal* necesaria. Este es el *consentientia uni tertio*, *consentiunt inter se*: concordando con un tercero, el objeto en su verdad, los juicios (tanto de un mismo sujeto como, sobre todo, de distintos sujetos) concuerdan entre sí.

El pasaje de la Crítica continúa como sigue:

La piedra de toque del tener por verdadero, [para saber] si es convicción o mera persuasión es, pues, externamente, la posibilidad de comunicarlo y de encontrar que el tener por verdadero es válido para la razón de todo hombre; pues entonces al menos se presume que el fundamento de la concordancia [*Einstimmung*] de todos los juicios, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, descansará en el fundamento común, a saber, en el objeto, con el cual, por eso, todos concordarán [*zusammenstimmen*] y con ello demostrarán la verdad del juicio.¹³

⁸ Se dice por ejemplo *etwas einstimmig beschließen* (decidir algo por unanimidad).

⁹ El peso político de la palabra *voz* es insoslayable sin importar el idioma del que se trate. En cuanto a usos técnicos dentro del lenguaje político en alemán, no obstante, el término *Stimme* significa también, sin ir más lejos, *voto* (así, e.g., en *ungültige Stimme*, voto nulo).

¹⁰ En *Sein und Zeit*, las *Stimmungen* son los estados anímicos que corresponden ónticamente a la *Befindlichkeit* (disposición afectiva) en el plano ontológico (cfr. §29). Giorgio Agamben realiza algunos comentarios de interés sobre el concepto de *Stimmung* y su rol en Heidegger y Hölderlin, si bien desde un punto de vista heideggeriano en cuanto interpone un umbral infranqueable entre el humano y el animal— perspectiva que Deleuze consideraría ruinosa para el pensamiento. Cfr. Agamben, Giorgio, “Vocación y voz”, en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 99-114.

¹¹ Cuando en un coro, por ejemplo, están cantando los bajos y llegado un momento entran los tenores, este sumarse de los tenores a las voces que ya están sonando se dice *einstimmen*; mientras que cuando hay más bien un esfuerzo de las distintas partes por concordar en la afinación, la acción en cuestión se dice *zusammenstimmen*, verbo también utilizado por Kant.

¹² AA IV, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 298:13-14 (§18).

¹³ AA III, 532: 09-16; CRP 835 (trad. modificada).

El objeto es, podríamos decir, esa nota *La* que da el concertino antes de empezar un concierto, y al que todos los instrumentos deben tomar como referencia: todos los instrumentos deben afinarse con respecto a él, para de este modo concordar entre sí (concordando con un tercero, concuerdan entre sí). Nótese que se trata de la misma lógica que la de la síntesis de la multiplicidad de los representados en la unidad del representante en algunas teorías temprano-modernas de la representación—pensemos en el capítulo XVI del *Leviathan* de Hobbes: “Una multitud de hombres se hace *una* persona cuando son representados por un hombre o una persona [...], pues es la *unidad* del representante, no la unidad de los representados, lo que hace de la persona *una*”.¹⁴

La relación con un tercero que se ubica en otro plano es primera con respecto a la relación entre pares. Así, los instrumentos y el concertino, los representados y el representante, los juicios y el objeto.¹⁵ Que este modelo tenga una arista política no debe sorprender: el concepto moderno de Estado capitalista es una encarnación del esquema ontológico de la analogía, y sintetiza, a través de las leyes — reglas como funciones de unidad—, la pluralidad de los individuos en el mercado con la unidad del gobierno—unidad que, como en el caso de la sustancia, Dios y el cogito, nunca pierde cierto carácter mágico, místico y misterioso.

Al igual que el sustantivo *Einstimmigkeit* (“unanimidad”), *Einstimmung* está formado por dos raíces: *ein-*, “uno”, y *stimm-*, relativo a la voz (*Stimme*). *Einstimmigkeit* es la peculiaridad de tener *eine Stimme*, una voz: en castellano, la palabra para esto sería

¹⁴ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, New York, Collier, 1962, p. 127. La cita completa dice así: “A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and *unity*, cannot otherwise be understood in multitude.”

¹⁵ Existen en Kant varios niveles en los que se presenta dicho modelo; nos ocupamos ahora de los juicios y el objeto, pero no olvidemos que un esquema similar puede pensarse con respecto a la unidad originario-sintética de la apercepción trascendental. La única diferencia allí es que los momentos 1 y 2 son lógicamente simultáneos, es decir, es sólo porque sintetiza la diversidad de las representaciones (nivel horizontal) que puede hablarse de un yo trascendental (nivel vertical). El yo no es una sustancia, sino que consiste en este acto de enlazar representaciones en una unidad. En palabras de Kant: “la conciencia empírica que acompaña a diversas representaciones es, en sí, dispersa y sin referencia a la identidad del sujeto. Por tanto, esa referencia no ocurre con sólo que yo acompañe con conciencia cada representación, sino [que para ella se requiere] que yo *añada* una [representación] a la otra y que sea consciente de la síntesis de ellas. Por consiguiente, sólo porque puedo enlazar *en una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente *la identidad de la conciencia en esas representaciones*, es decir, la unidad *analítica* de la apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] *sintética*.” (AA III, 109:16-25; CRP 203.) Y, en un nivel presupuesto por este, los juicios de conocimiento que aquí tematizamos requieren una afinación *interior* al sujeto mismo, a saber, la correspondiente a la proporción adecuada entre las facultades. En particular, la relación entre el entendimiento y la imaginación debe estar templada de tal modo (del modo correcto, es decir, de acuerdo al *sensus communis*) que haga posible la pretensión de validez universal y necesaria de los juicios. Pero habrá que esperar hasta la tercera Crítica para que Kant se ocupe de este problema.

univocidad. Y obviamente, si es para empezar siquiera pensable el término, es porque hay más de una, es decir, hay varias voces: de lo que estamos hablando, entonces, es de *armonía*. El término griego ἁρμονία, al igual que los alemanes *Einstimmung* y *Übereinstimmung*, significa “acuerdo” o “concordancia”, y deriva del verbo ἁρμόζω, que significa, al igual que los alemanes *stimmen* y *übereinstimmen*, “ajustarse”, “concordar” o, valga la redundancia, “armonizar”.

El unísono (*einstimmig*) es el caso más básico en el campo de la armonía, puesto que todas las voces cantan lo mismo; sin embargo, no por ello deja de tener una calidad propiamente armónica: a diferencia de una melodía cantada por una sola voz en el vacío, el unísono implica más de una voz haciendo la misma nota. Hay una pluralidad que, mediante esta armonización, deviene comunidad. Pero va a haber casos más complejos. En la *Crítica de la razón práctica*, aparece la interpelación de una voz que me habla imperativamente en segunda persona, instaurando una tensión entre la posibilidad de identificarse con ella o ignorarla. Mientras que en el segundo caso se produce una disonancia insuperable, la armonía que se da en el primero se fundamenta tan sólo en la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma y, en última instancia, en la posibilidad de la realización futura de la libertad en la naturaleza. Por su parte, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant inventa nuevas armonías, donde las voces cantan diferentes notas: una armonía bella e indescifrable, como el murmullo de voces de la hojarasca en el viento; pero también una armonía sublime, discordante y disonante, que mantiene no obstante una curiosa unidad—más aún, descubre una unidad más profunda que las anteriores.

Todo el proyecto crítico kantiano es un monumental intento por encontrar una manera de que las voces afinen. Hay que templar los ánimos o afinar el coro para que haya armonía entre las voces. La manera kantiana de hacer esto es, en primer lugar, mediante la delimitación de un territorio. Siendo Kant un gran agrimensor, va a delimitar, en segundo lugar, dominios dentro del territorio, a los cuales va a adjudicar distintos legisladores. El conocimiento va a estar regido por el entendimiento; la moralidad, por la razón; el sentimiento de placer y dolor, por la relación concordante y libre entre imaginación y entendimiento.

Por el momento, mantengámonos sin embargo con el caso más simple: el del conocimiento. Imaginemos por un momento que algunos de nosotros creyésemos tener contacto con espíritus sin cuerpo: fantasmas. Obviamente, los demás no podrían ver los

mismos fantasmas, y luego, sus juicios nunca podrían concordar.¹⁶ Es el caso del teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, o como lo llama Kant, Herr Schwedenberg, en un texto pre-crítico, *Sueños de un vidente*, en el que ya se propone trazar límites a las pretensiones del conocimiento o, para decirlo más precisamente, delimitar un territorio sobre el cual se pueda juzgar afinadamente, y luego, concordar con otros. Este territorio, cuyas fronteras Kant traza minuciosamente, va a ser bautizado, para el desconcierto del público, con una palabra por lo demás ya existente y correspondiente a algo hasta el momento completamente diferente: *experiencia*. Pero para fundar un Estado de derecho en este territorio hasta entonces indómito, Kant buscará ante todo, como buen rousseauiano que es, un legislador.¹⁷ Este legislador es el entendimiento, y es ahí donde se puede empezar a hablar de equivocidad.

Un caso en el que los juicios no concuerdan con las reglas de la experiencia, y por ende con el objeto, es el de la perturbación mental (*gestörte Gemüth*), que Kant describe como “un curso caprichoso de los pensamientos, que tiene su propia regla (subjctiva), la cual va, empero, en contra de las [reglas] (objetivas) que concuerdan con la experiencia [*mit Erfahrungsgesetzen zusammenstimmenden zuwider läuft*].”¹⁸ Dentro del amplio espectro de las perturbaciones mentales, hay una que se ajusta perfectamente al caso de Swedenborg: la del “cazador de grillos” (*Grillenfänger*): “Quien omite habitualmente, en sus fantasías, el cotejo con las leyes de la experiencia (quien sueña despierto) es un *fantaseador* (cazador de grillos).”¹⁹ Swedenborg, en efecto, sueña despierto; tiene una inspiración que se presume fundada en la experiencia pero no lo está, y que “como un grillo del hogar le canta en la cabeza, sin que nadie más pueda oírlo”.²⁰

En un célebre pasaje de la “Deducción A”, Kant escribe:

Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora liviano, ora pesado; si un ser humano mudara ora en esta figura animal, ora en aquélla; si en el día más largo el campo estuviera ora cargado de frutos, ora cubierto de hielo y de nieve, entonces mi imaginación empírica no tendría ni siquiera la ocasión de recibir en los pensamientos al pesado cinabrio, al tener una representación del color rojo; o si cierta palabra se asignara ora a esta cosa, ora a aquélla; o, también, si la misma

¹⁶ “Cuando estamos despiertos tenemos un mundo en común; pero cuando soñamos cada uno tiene el suyo propio”, cita Kant el fragmento 89 de Heráclito atribuyéndoselo erróneamente a Aristóteles en *Träume eines Geistersehers*. AA II, *Träume eines Geistersehers*, 342:04-06.

¹⁷ Sobre Kant como rousseauiano, cf. Aramayo, Roberto R., *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, EDAF, 2001, pp. 21-27.

¹⁸ AA VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 202:15-17; ASP 143.

¹⁹ AA VII, 202:20-22; ASP 144 (trad. modificada).

²⁰ AA VII, 202:20-22; ASP 145.

cosa se nombrara ora de una manera, ora de otra, sin que imperase en ello cierta regla a la cual los fenómenos estuvieran, ya por sí mismos, sometidos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción.²¹

Ello sería un grave problema porque no se podría tener conocimiento. Kant modifica ese pasaje en la segunda edición de la Crítica porque puede dar lugar a pensar que la posibilidad de la experiencia depende de la regularidad de la experiencia misma, lo cual comprometería severamente su idealismo trascendental.²² Sin embargo, el mismo problema que Kant formulaba con respecto a distintas percepciones de un mismo sujeto puede formularse con respecto a distintos sujetos: si X viera el cinabrio rojo, Z lo viera negro, Y lo viera gris, no habría modo de que concordaran entre ellos. La voz de sus espíritus nunca podría sonar al unísono, lo cual volvería imposible el conocimiento en tanto modo de vínculo comunitario.

El modo kantiano de neutralizar la posibilidad de una contingencia radical tal es el Giro Copernicano y su concepción de objeto.

Pero encontramos que nuestro pensamiento de la referencia de todo conocimiento a su objeto lleva en sí algo de necesidad, pues este es considerado como aquello que se opone a que nuestros conocimientos sean determinados al azar, o de manera caprichosa, y antes bien [hace] que estén determinados *a priori* de cierta manera; porque al tener que referirse a un objeto, necesariamente concuerdan entre sí con respecto a este [*indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen*]; es decir, deben tener aquella unidad en la que consiste el concepto de un objeto.²³

De este modo, la unidad del objeto se convierte en la piedra de toque de la concordancia entre los juicios:

no habría fundamento alguno para que los juicios de otro hubiesen de concordar [*übereinstimmen*] necesariamente con el mío, si no fuese la unidad del objeto, al cual todos [los juicios] se refieren, con el cual concuerdan [*übereinstimmen*] y de ahí, también, que todos deban concordar entre sí [*alle unter einander zusammenstimmen müssen*].²⁴

Ante todo hay que preguntar entonces: ¿qué significa *objeto* para Kant? El objeto es el resultado de la aplicación, a lo dado en la sensibilidad, de las categorías o conceptos puros del entendimiento, cuya pura forma constituye la objetividad del

²¹ AA IV, 078:09-19; CRP 171 (A 100-101).

²² El representante tardío más importante de esta interpretación es Kenneth R. Westphal, quien defiende la necesidad de una afinidad trascendental en un sentido independiente del sujeto. Cfr. Westphal, Kenneth R., "Affinity, Idealism and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience", *Kant-Studien*, n° 88 (2), 1997, pp. 139-189.

²³ AA IV, 080: 13-20; CRP 174-175 (A104-105).

²⁴ AA IX, 298:22-26.

objeto.²⁵ ¿Y de dónde proviene la unidad del objeto, puesto que las categorías son doce? La unidad del objeto es el reflejo de la unidad de la conciencia, dice Kant, con lo que las categorías serían de este modo sus emisarias. Allison llama “tesis de la reciprocidad” a esta correspondencia entre unidad de la conciencia y unidad del objeto, y la demostración de dicha tesis constituye el objetivo, según el intérprete, de la primera parte de la Deducción trascendental.²⁶ Pero aún si aceptamos que hay unidad de la conciencia (i.e. que es algo más que un mero haz de percepciones) y que esta unidad es transmitida a la unidad del objeto, entre la unidad del objeto y la unidad de la conciencia persiste una pluralidad, a saber, la de las categorías.

El entendimiento (cuya unidad es el yo pienso o apercepción trascendental) predica el ser de doce modos (las categorías) y de este modo dice la objetividad del objeto. En este punto, definitivamente *hay univocidad (Einstimmigkeit)*, puesto que *ser* se dice en un solo y mismo sentido: como *objeto*. Es la revitalización kantiana del τὸ τί ἦν εἶναι aristotélico, cuya tradición se continúa en el *māhiyya* (ماهية) de Ibn Sina y la *quidditas* de Tomás de Aquino, tradición que le llega a Kant a través de Wolff.²⁷

Pero surgen dos inconvenientes. En primer lugar, para llegar a la univocidad del ser como objetividad, el entendimiento debe pasar por el momento categorial, que es inequívocamente *equivoco*: el ser como objetividad se dice de doce maneras distintas. Y en segundo lugar —lo cual es tal vez aún más grave—, puesto que el entendimiento humano es finito y necesita que algo le sea dado, todo este esquema no es más que la aplicación por parte del sujeto a un campo más vasto del ser *que excede la objetividad*, y del cual Kant no puede ni quiere dar cuenta. Como afirma el Prólogo de 1787, la Crítica enseña “a tomar al objeto en una doble significación [*das Object in zweierlei*

²⁵ Henry Allison distingue entre dos sentidos de *objeto* en Kant: por un lado, “el sujeto de un posible juicio [...], i.e., lo que puede ser representado como objeto” (*Objekt*); por el otro, “un objeto de posible experiencia, lo cual es [...] el sentido ‘fuerte’ del término” (*Gegenstand*). Allison, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona, Ánthropos, 1992, p. 64. El primero corresponde en nuestro esquema al momento de univocidad, e implica el problema de la equivocidad duodecimal categorial, mientras que el segundo corresponde a la equivocidad dual constitutiva de la filosofía crítica de Kant (cf. *infra*). De un modo más general, escribe el autor: “Objeto ha de entenderse ahora [i.e. luego de la revolución copernicana] como lo que se conforma a nuestro conocimiento, lo cual [...] significa lo que se sujeta a las condiciones de la mente (tanto sensibles como intelectuales) que rigen para la representación de este como objeto. En consecuencia, un objeto es, por su misma naturaleza, algo representado. En este sentido, la referencia a la mente y a su aparato cognitivo interviene en la definición de tal término.” Allison, *op. cit.*, p. 68. Cfr., asimismo, *ibid.*, pp. 64-65, 221-223, 235-240.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 235.

²⁷ Para introducir matices y precisiones a esta genealogía que, desde luego, no pretende ser exhaustiva, cf. el excelente y detallado estudio de Jean-François Courtine *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990. Courtine señala, por otra parte, que la noción de *quidditas* tal como es tomada por Wolff no es la de Tomás de Aquino, sino la de Francisco Suárez (cfr. *ibid.*, pp. 255-256).

Bedeutung nehmen lehrt], a saber, como fenómeno y como cosa en sí misma”.²⁸ El problema de que Kant rechace la pregunta por el origen de lo dado a la sensibilidad es que no por dejarlo fuera del territorio de la “experiencia” va a dejar de *ser*, lo cual nos agrega entonces *otro sentido* del ser.

Además de la equivocidad duodecimal categorial, se agrega entonces una equivocidad dual más profunda: el ser se dice como noúmeno y como fenómeno. La univocidad alcanzada con la objetividad corresponde sólo al segundo sentido—i.e. el ser como fenómeno.²⁹ En Kant, pues, la equivocidad corroe dos veces la unidad de la voz del ser.³⁰

V

La analogía en el juicio es para Deleuze uno de los elementos del “cuádruple yugo de la representación” (DR 44-45, 337), junto con la identidad en el concepto, la oposición en los predicados y la semejanza en la percepción. Si la representación es un yugo, el animal domado es la diferencia, que es mediante dicha coerción puesta a trabajar para un determinado fin. En la representación orgánica o finita, los movimientos de la bestia están restringidos a una zona media, razón por la cual tanto la diferencia demasiado grande como la demasiado pequeña resultan peligrosas. Señalamos previamente dos momentos de equivocidad del ser en Kant: los distintos sentidos del ser en la predicación categorial y la distinción entre fenómeno y noúmeno. Más allá de esa doble distinción, lo real resulta demasiado grande para ser aprehendido por el concepto. En el otro extremo, el proceso genético de lo múltiple dado a la sensibilidad permanece impensable en tanto diferencia “demasiado pequeña”. Es la aporía de la representación orgánica o finita: la voz del ser tiene allí un registro tonal

²⁸ AA III, 017:19; CRP 29 (B XXVII).

²⁹ Es cierto que Kant utiliza a veces la expresión “objeto trascendental” para referirse al noúmeno. Sin embargo, la interpretación más plausible es que está usando el término en forma equívoca. Si este no fuese el caso, y si Kant estuviese de algún modo pensando un mismo concepto para cuando dice “objeto trascendental” refiriéndose a la pura forma dada por el entendimiento, y cuando lo dice refiriéndose a la cosa en sí, entonces la equivocidad dual no se daría. Probablemente surgirían, no obstante, problemas de otra índole.

³⁰ Podría pensarse un tercer momento de equivocidad, correspondiente a lo que Kant mismo llama “analogía” en el apartado sobre las “Analogías de la experiencia” de la primera Crítica. Allí, la relación analógica se da entre las categorías y los esquemas (y a través de ellos, los principios del entendimiento). Sin embargo, no cabe aquí hablar de equivocidad del ser, puesto que el ser no se dice de una manera de las categorías y de otra de los esquemas: el ser se dice categorialmente, pero no de las categorías mismas. Cf. Allison, *op. cit.*, pp. 304-305.

limitado, no pudiendo cantar los agudos imperceptibles y oscuros que componen la percepción clara ni los bajos excesivos de lo trans-categorial.

El cuádruple yugo que la representación impone a la diferencia conlleva para Deleuze una ilusión trascendental. La analogía es, de las cuatro formas complementarias de dicha ilusión, aquella que se refiere propiamente al ser.³¹ La identidad del concepto no ofrece por sí misma una regla de determinación concreta, sino que se presenta como absolutamente abstracta, “identidad del concepto indeterminado, Ser o Yo soy (ese Yo soy del cual Kant decía que era la percepción o el sentimiento de una existencia independientemente de toda determinación)” (DR 345). La apercepción trascendental es, en efecto, completamente *indeterminada*. Por lo tanto, es preciso que se postulen conceptos últimos o predicados primeros *determinables* que mantengan una relación interior con el ser, es decir, que el ser sea análogo en relación con ellos: “es preciso que la identidad sea ella misma representada en un cierto número de conceptos determinables” (DR 346): las categorías como mediaciones de la unidad del cogito.

De este modo, según Deleuze, le son asignados dos límites a la diferencia: lo Grande y lo Pequeño, “las categorías como conceptos *a priori* y los conceptos empíricos; los conceptos determinables originarios y los conceptos derivados determinados; los análogos y los opuestos; *los grandes géneros y las especies*” (DR 346). Ahora bien, esta doble limitación traiciona, para el filósofo, al mismo tiempo la naturaleza del Ser en tanto que colectivo y cardinal, la de las distribuciones nómades — volviéndolas fijas o sedentarias— y la de la diferencia en tanto que individuante.

En lugar de pensar en una pluralidad de voces del ser que dé como resultado una monotonía de lo que es, Deleuze sostiene que la voz del ser es una, pero aquello de lo que se dice difiere. Es importante recalcar el siguiente punto: el ser no se dice del ente. El ser se dice de la diferencia, y el ente es el resultado de esta expresión.

La univocidad significa: lo que es unívoco es el ser mismo; lo que es equívoco es aquello de lo que se dice. Exactamente lo contrario ocurre con la analogía. El ser se dice de acuerdo con formas que no rompen la unidad de su sentido, se dice en un solo y mismo sentido a través de todas sus formas; por ello hemos opuesto a las categorías nociones de otra naturaleza. Pero aquello de lo que se dice, difiere; aquello de lo que se dice es la diferencia misma. No es el ser análogo el que se distribuye en categorías y reparte un lote fijo a los entes, sino los entes los que se reparten en el espacio del ser unívoco abierto para todas las formas. La apertura

³¹ Las otras tres formas de la ilusión trascendental corresponden, respectivamente, al pensamiento (identidad), a lo sensible (semejanza en la percepción), y a las Ideas-problema (oposición en los predicados en tanto espejismo de lo negativo, producida como sombra de la positividad de los problemas proyectada sobre las soluciones posibles). Cfr. DR 49-52, 341.

corresponde esencialmente a la univocidad. A las distribuciones sedentarias de la analogía se oponen las distribuciones nómades o las anarquías coronadas en lo unívoco. Allí, sólo resuena “¡Todo es igual!” y “¡Todo retorna!”. Pero el *Todo es igual* y el *Todo retorna* sólo se pueden decir allí donde se alcanza la punta extrema de la diferencia. Una sola y misma voz para todo lo múltiple de las mil vías, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. A condición de haber alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada vía, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraz, y los hace retornar, dando vueltas [*en tournant*] sobre su punta móvil. (DR 388-389)

El secreto de la univocidad del ser es para Deleuze el eterno retorno, y el título de una de sus obras mayores, *Diferencia y repetición*, es una alusión a este concepto que el filósofo francés forja a partir de la interpretación de Pierre Klossowski de ciertos desperdigados y confusos pasajes nietzscheanos. Si tuviésemos que envolver todo ese libro en una sola frase, esta frase sería: retornar (*revenir*) es el ser del devenir.³² Volver es lo Uno que se dice de lo Múltiple, lo Mismo que se dice de lo Diferente. La respuesta a la pregunta “¿cuál es el sentido del ser?” tiene entonces en Deleuze una respuesta que no podría ser más clara: *retornar*.

La pregunta que tiene una respuesta menos directa es “¿cómo?”. Es importante subrayar que el retorno no está garantizado: hay que llegar a ser dignos de él. ¿De qué modo? Mediante la *hybris*, traspasando el límite que nos concierne exclusivamente, saltando como los demonios por encima de todas las formas que intentan definirnos o, como Welles, por encima de las rejas con el cartel de *NO TRESPASSING*. Es la única manera de ser dignos de lo que nos acontece o de contraefectuar el acontecimiento: llegar al extremo de nuestra propia potencia. Esa es la única afinación exigida por Deleuze para participar de la sinfonía universal, en la que cada voz, cantando algo diferente, resuena sin embargo a través de todas las demás. Esta modalidad armónica, por otra parte, no presupone el acuerdo con un tercero trascendente y por ende jerárquico, puesto que las resonancias se dan horizontal y transversalmente entre todas las voces, sin intermediarios o sin mediaciones. De la concordancia se ha pasado a la resonancia.

Las fórmulas anteriores, no obstante, esconden una respuesta más sencilla: si retornar es el ser del devenir, entonces la única manera de ser dignos del retorno es precisamente *deviniendo*. Pero entonces, si el ser es el retorno del devenir, cuando no se deviene, ¿no se es? Y luego, ¿no se dice el ser de dos modos distintos: cuando se dice de *lo que deviene y por ende es*, y cuando se dice de *lo que sólo es pero no deviene*?

³² « Revenir est l'être, mais seulement l'être du devenir. » (DR 59).

Estas preguntas son tramposas. La última, porque supone que el ser se dice de algo que *ya es*; pero no se ve entonces la necesidad de que el ser se diga de ese algo en un sentido ontológico, puesto que no parece tener necesidad del ser para ser. La primera, porque supone que se puede *no devenir*. Este punto es más complejo, y Deleuze nunca dejó de lidiar con este problema. ¿Cómo puede suceder que nos parezca que haya cosas que son pero no devienen? ¿Cuál es el origen de la ilusión trascendental?

Dos elementos importantes de la respuesta deleuziana a este acuciante problema. En primer lugar, sí devienen, sólo que nosotros focalizamos la mirada en un nivel macro (o “molar”) en el que parecen estables, pero a un nivel micro (o “molecular”) están siempre en devenir, y es por eso que algo en ellas *es*—puesto que deviene, y el devenir retorna. Detrás de cada sujeto que dice “yo pienso” pulula una infinidad de sujetos larvarios o pequeños yoes modificándose a cada instante; debajo de cada *Deus mortalis*, una multiplicidad de fuerzas y afectos en conexiones fluctuantes. En segundo lugar, hay en estas cosas algo peculiar que es lo que nos hace creer que no devienen. Deleuze llama a esto “trascendencia”. Y la trascendencia, para Deleuze, *no es* (porque no deviene, *ergo* no retorna).

El rol del eterno retorno como principio productor de la univocidad del ser no podría ser sobreestimado. El Ser en tanto Diferencia debe *llegar a ser*, y sólo llega a ser *repitiéndose*. Según *Diferencia y repetición*, se repite de tres maneras distintas: es la teoría deleuziana de la triple síntesis temporal.³³ Sin embargo, Deleuze sugiere que las repeticiones temporales (desarrolladas en segundo capítulo) se corresponden con repeticiones espaciales (desarrolladas en el capítulo quinto),³⁴ por lo cual debemos pensar la repetición no sólo en el tiempo sino también en el espacio, si bien se trata de un espacio-tiempo no representativo. Dicha teoría de la repetición de la diferencia culmina con el eterno retorno como síntesis productora del futuro en tanto que apertura del presente a la contingencia del devenir.

La analogía en el juicio —la equivocidad duodecimal en Kant— funciona como una barrera entre el pensamiento y lo real, puesto que trabaja con una lógica de la determinación *externa* entre concepto y sensación. Ello impone un freno al eterno retorno, puesto que la exterioridad en el proceso de determinación impone límites (el de lo Grande y el de lo Pequeño) a los agenciamientos y de este modo separa al ente de lo

³³ También en *Logique du sens* existe una relación intrínseca entre tiempo y univocidad, puesto que “el ser unívoco es la pura forma del Aiôn” (LS 211).

³⁴ “No es sorprendente que las síntesis espaciales puras retomen aquí las síntesis temporales previamente determinadas [...]” (DR 296).

que *puede* (devenir). Es por eso que sólo alcanzando una lógica de la determinación interna y recíproca entre pensamiento y ser podemos volvernos capaces tanto de pensar como, especialmente, de realizar la univocidad.

Terminemos entonces esta introducción con una nota disonante respecto de la línea argumentativa hasta aquí seguida. En los §§ 24 y 25 de la Crítica, Kant descubre una diferencia interna al yo que revela al mismo tiempo un potencial genético: el tiempo introduce una fisura entre el yo pensante y el yo afectado, que permite no obstante su determinación recíproca. Ese momento, que para Deleuze marca el descubrimiento de lo trascendental, abre a la vez una vía para pensar el modo de producción de lo real como resonancia entre series divergentes, es decir, como proceso de propagación de la diferencia. Kant, entonces, a la vez que construye un acabado y monumental sistema de la analogía, inventa la lógica de la determinación inmanente que Deleuze utilizará como uno de los principales instrumentos para componer su grito “¡El ser es unívoco!”.

Estado de la cuestión

Es en el ámbito anglosajón donde surge una línea interpretativa de la obra de Deleuze que subraya sus conexiones con la filosofía kantiana y poskantiana. Gregory Flaxman ha señalado que, desde un punto de vista trascendental, para pensar el espacio más allá de la extensión era necesario abandonar “las condiciones de posibilidad en favor de la singularidad de la sensación”,³⁵ afirmando que la solución deleuziana habría consistido en un retorno al otro sentido de “estética”, esto es, el de teoría del arte, tomando como punto de partida la experimentación con la sensibilidad operada por el arte para definir otro tipo de condiciones trascendentales. Ya Daniel Smith había formulado el problema de la posible unificación de las dos estéticas kantianas en Deleuze remarcando la necesidad para ello de una reformulación del proyecto trascendental en dirección de lo que Schelling llamara un “empirismo superior” y del trastocamiento de las condiciones de la experiencia en general en favor de condiciones genéticas de la experiencia real.³⁶ Smith ha llevado a cabo un acertado intento de poner en relación la teoría deleuziana de la sensibilidad con sus análisis artísticos, pensando los tres procedimientos principales relevados por Deleuze en la obra de Francis Bacon como “síntesis asimétricas de lo sensible”, y estableciendo de este modo una conexión directa entre los principios genéticos de la sensibilidad y los principios compositivos de la obra de arte, sin haber profundizado sin embargo en su conexión con las síntesis pasivas temporales.

Simon O’Sullivan, por su parte, ha definido la estética deleuziana como una “ciencia” del “ver más allá” del nivel molar del reconocimiento, y ha caracterizado el efecto estético desde un punto de vista deleuziano como una ruptura del hábito, recordando la importancia de una operación de sustracción para pensar más allá de la representación.³⁷ Recientemente, la conexión entre Salomon Maimon y Deleuze ha sido trabajada por Graham Jones y Beth Lord, quien se propone sopesar el rol de Maimon en

³⁵ Flaxman, Gregory, “Transcendental Aesthetics: Deleuze’s Philosophy of Space”, en Buchanan, Ian & Lambert, Gregg (eds.), *Deleuze and Space*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005, p. 183.

³⁶ Cf. Smith, Daniel W., “Deleuze’s Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality”, en Patton, Paul, *Deleuze. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, pp. 29-56.

³⁷ Cf. O’Sullivan, Simon, *Art Encounters Deleuze and Guattari. Thought Beyond Representation*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.

el pensamiento deleuziano como mediación entre Kant y Spinoza.³⁸ Alberto Toscano, por su parte, ha trabajado el problema de la singularidad, refiriendo lo que denomina “condiciones de realización de los fenómenos” en Deleuze a la posibilidad de una ciencia de lo individual.³⁹

Cabe destacar el trabajo de Steven Shaviro, quien ha defendido la vigencia del concepto de lo bello kantiano, afirmando su cercanía con el concepto deleuziano de *singularidad*, y llegando a hablar de un “esteticismo crítico” de cuño kantiano en Deleuze, en tanto práctica de afirmación que elude normas y categorías.⁴⁰ De este modo, sugiere que una radicalización de la antinomia kantiana del gusto podría poner en jaque el *sensus communis* a favor de una experiencia discordante. El autor argumenta asimismo que la estética precede al conocimiento y que cada ocasión produce nuevas categorías sólo a través de las cuales puede pensarse, por lo cual el problema filosófico no es el de cómo establecer criterios válidos, sino el de cómo salirse de los viejos criterios para dar lugar al advenimiento de los incesantemente nuevos. En este punto, si bien el autor no lo menciona explícitamente, sin duda constituye su trasfondo la referencia a Deleuze y su concepto de condiciones de la experiencia real. El segundo capítulo de *Without Criteria...* se dedica a la teoría whiteheadiana de las prehensiones, cuya conjugación con el juicio kantiano de lo bello ocupa buena parte del texto. Whitehead —nos dice Shaviro— construye una filosofía del devenir en la cual no hay sino acontecimiento (en inglés *event*, retrotraído al francés *événement*): en efecto, una “ocasión” (unidad mínima del devenir) es la “prehensión” de otras ocasiones, y no existen objetos sino más bien la duración de los mismos —que es, nuevamente, un evento—. La profundización en la terminología técnica whiteheadiana no es empero una preocupación central de Shaviro, quien menciona las diferencias que establece aquel entre las nociones vecinas de “ocasión”, “sociedad”, “entidad actual” y “evento” sin voluntad de demorarse en ellas. Su voluntad es, por el contrario, pensar dichas ocasiones como *singulares* y subrayar que el criterio mediante el cual cada evento “prehende” otros es no solo contingente, sino también estético. “Los juicios estéticos”, escribe Shaviro tendiendo el puente con Kant, “son singulares, irrepetibles y no

³⁸ Cf. Jones, Graham, “Solomon Maimon”, en Jones, Graham & Roffe, Jon, *Deleuze’s Philosophical Lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009; Lord, Beth, *Kant and Spinozism, Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.

³⁹ Toscano, Alberto, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation Between Kant and Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 159.

⁴⁰ Cf. Shaviro, Steven, *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*, Cambridge, MIT Press, 2009.

generalizables”.⁴¹ Tal vez un aspecto algo anacrónico de esta tesis sea el hecho de que este criterio estético de las prehensiones —que entra en cierta tensión con el título del libro— se enraíza para Whitehead en una “teleología del Universo [...] dirigida a la producción de Belleza”,⁴² la cual es pensada al mismo tiempo como “adaptación mutua de diversos factores en una ocasión de experiencia”.⁴³ En este punto el autor, avezado crítico formado en los *cultural studies*, se ve en la necesidad de confesar que el canon de lo bello se encuentra actualmente en decadencia, y deja sentado que no desea pertenecer al club de los estetas rezagados. Este parece ser el motivo por el cual evita entrar en terreno artístico, aclarando que sus tesis deben comprenderse en sentido ontológico. Sin embargo, el peligro que lo aquejaría en el campo del arte —cierta disponibilidad para ser apropiado desde una perspectiva conformista— no desaparece en el de la ontología, toda vez que el “esteticismo crítico” defendido por Shaviro consiste en la postulación de un orden inmanente de puro devenir tendiente a la producción de belleza.

El tercer capítulo desarrolla la interpretación whiteheadiana de la Revolución Copernicana llevada a cabo por Kant, la cual consistiría en su “concepción de un acto de experiencia como un funcionamiento constructivo”,⁴⁴ y procede a anclar el campo trascendental en el nivel de las emociones, mientras que el capítulo cuarto lo temporaliza e identifica con una noción de *vida* que no implica intrínsecamente ningún *conatus*, sino una tendencia inexpugnable al cambio. El quinto capítulo, por su parte, explora vinculaciones posibles entre el Dios inmanente de Whitehead —“la irracionalidad suprema”— y el Cuerpo sin Órganos de Deleuze y Guattari. Un punto que deja que desear es la ausencia de todo repaso por la lectura deleuziana de Kant. En efecto, mientras que Shaviro crea nexos a menudo originales entre Deleuze y el pensador de Königsberg, las referencias a *La filosofía crítica de Kant*, las lecciones del ’78 o los numerosos pasajes del corpus deleuziano que se embarcan en una refinada lectura de aquel son casi inexistentes. Muy probablemente esta inclusión hubiese enriquecido el ensayo, aunque tal vez hubiese condicionado algunas de sus hipótesis — la primera de las cuales sería la postulación de una contraposición entre Derrida como pensador de lo sublime y Deleuze como filósofo de lo bello—. A pesar de estas críticas,

⁴¹ *Ibid.*, p. 151.

⁴² *Ibid.*, p. 68.

⁴³ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

Without Criteria... constituye un intento esmerado y desafiante por pensar una ontología en la que sea posible la producción de lo nuevo.

Por último, cabe mencionar tres fuentes representativas recientes del ámbito francés para ofrecer un panorama de los debates en curso: Rambeau, Koenig y Sardinha. (i) En *Les Secondes vies du sujet*, Frédéric Rambeau ha abordado la problemática de la subjetivación después de la muerte del sujeto moderno en la obra de Deleuze y Guattari, confrontando el pensamiento de Deleuze con la herencia kantiana. Rambeau habla en este sentido de una “contra-efectuación deleuziana de la revolución Crítica”.⁴⁵ “Intentando pensar una relación con el ser que se haga desde el interior del ser, ella adopta un movimiento inverso al de la subjetivación moderna o kantiana de la experiencia”.⁴⁶ Para ponerlo en palabras que no son del propio Rambeau, la determinación de lo real, que en Kant se daba en el sujeto como lugar de unión entre los dos aspectos necesarios para la determinación —lo múltiple dado a la sensibilidad, y las formas capaces de retrotraer lo múltiple a una unidad—, y era por tanto un proceso exterior en tanto las dos partes de la determinación eran extrínsecas la una a la otra, se convierte en Deleuze en un proceso interior al ser mismo, ahora ya sin la necesidad de localizar el proceso de determinación en un sujeto, requisito que solo nos haría recaer en la exterioridad (el famoso “hay demasiado empirismo en la Crítica” que denuncia Deleuze). La apuesta se centra entonces en cómo pensar esta determinación interior al ser, a la que Rambeau se refiere como una “intencionalidad ontológica” en contraposición a la intencionalidad egológica moderna. Para el autor, esta restitución de la génesis interna de la experiencia produce una distorsión del en-sí, una distorsión “patológica” o “fantasmática” de lo real mismo. Puesto que el ser de lo sensible, es decir, la diferencia intensiva, no es un ser sino un “no-ser” o la distancia inmanente de lo sensible consigo mismo, su aparición positiva solo puede darse como “deformación del ser”. De allí que Rambeau se vea llevado a utilizar términos como “no-relación”, “desplazamiento” o “distancia” [*écart*] en el ser mismo, “distorsión de los sentidos”, transformación de la percepción en alucinación.

La presencia de términos tales no debe sorprender puesto que la obra de Rambeau es explícitamente aporética; sin embargo, desde nuestro punto de vista, hay un punto importante en el que el autor se aleja de Deleuze: a saber, la distorsión o

⁴⁵ Rambeau, Frédéric, *Les Secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Paris, Hermann, 2016, p. 21.

⁴⁶ *Ibidem*.

deformación no son en Deleuze *de lo real mismo*, sino *con respecto a la representación*. Si la intensidad “deforma”, no deforma “lo real”, puesto que “lo real” es informe o, en todo caso, abarca lo formado tanto como lo informe; lo que la intensidad deforma son las formas representadas. Si la intensidad tuviera una forma que se deformara al actualizarse en la representación, entonces habría una manera de enderezar el cuadro y ver la verdadera forma de la intensidad. Esto parece ser lo que sugiere Rambeau cuando sostiene que hay dos tipos de deformación: aquella que es inherente a la efectuación de la experiencia misma, y la artística, que consiste en una contra-efectuación. Esta última, parece sugerir el texto, devolvería la buena forma, la correspondiente a la intensidad. A pesar de que se trata de una lectura sólida, no podemos estar de acuerdo con esta tesis, que implica una puesta en juego de los criterios de lo verdadero y lo falso que Deleuze pretende dejar de lado. Ciertas expresiones del autor, no obstante, pueden pensarse sin caer en este problema, entre las cuales se destaca la siguiente: “Mientras que la primera es la representación deformada de lo real, la segunda es su presentación deformante.”⁴⁷ Si esta expresión nos parece más adecuada que otras presentes en el texto, es porque “deformante” puede pensarse, precisamente, con respecto a la representación.

Esta idea aparece más claramente cuando el autor compara la teoría de visión cartesiana con la concepción de la percepción en Deleuze. El uso que este último propone de la perspectiva, al contrario de Descartes, “no intenta reencontrar la buena forma o la forma invariable detrás de la deformación de las apariencias, sino introducir en la forma misma una variabilidad que no es ya una deformación solo aparente de la cosa exterior sino su transformación interna, la serie de sus metamorfosis”.⁴⁸ Rambeau liga esta variación de la forma, en la práctica artística, a una restitución del “punto de vista de la cosa”, lo cual implica a su vez que las condiciones de la experiencia real (y no ya posible) son “condiciones fantasmáticas”. Esta fascinante idea deja con cierta intriga al lector debido a la falta de un desarrollo del concepto de fantasma en juego, así como de cómo sería posible devolverle a las cosas su propio punto de vista.

Rambeau ha asimismo abordado la cuestión de la univocidad del ser, retomando los orígenes escotistas del problema y señalando la importancia del problema de la individuación intensiva como única vía para que la univocidad no permanezca abstracta (la univocidad permanece “solamente pensada”, dice Deleuze respecto de Duns Scoto). La individuación modal es el interior del ser o el ser visto desde adentro, aquello

⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 43.

precisamente a lo cual Kant prohibía el acceso. Este abordaje topológico lleva a Rambeau a sostener que, si ese interior del ser que es para nosotros un exterior con respecto a nosotros mismos es pasible de una génesis intrínseca —esto es, el ser no requiere de la subjetividad para la determinación—, es porque ese “afuera” designa lo disyunto (*disjoint*), esto es, requiere una afirmación ontológica de la no-relación (se trata del “sin-fondo” deleuziano). El autor piensa lo virtual deleuziano, por un lado, como este fondo o sin-fondo caótico que todo pensamiento presupone necesariamente (un “hay” como condición de todo pensamiento), pero al mismo tiempo, por otro lado, como la configuración finita que corta y se instala sobre este caos primordial. El autor señala asimismo el pasaje del esquema kantiano al drama de la Idea deleuziano, que a diferencia del primero, contiene la potencia de su propio movimiento.

Rambeau identifica las “Anticipaciones de la percepción” como un punto de clivaje importante para pensar la relación del sujeto y lo real desde el punto de vista de lo intensivo, y se refiere a la diferencia de la segunda edición de la Crítica con respecto a la primera a este respecto: “los grados ya no son la condición subjetiva de la sensación [...], sino el engendramiento simultáneo de lo real y la sensación”.⁴⁹ Sin embargo, no podemos estar de acuerdo con el autor cuando afirma que en la formulación de la segunda edición “la magnitud intensiva deviene una instancia perteneciente a lo real y ya no al sujeto, que engendra al mismo tiempo la sensación y el objeto de la sensación”.⁵⁰ En efecto, mientras que dicha afirmación nos parece cierta para la ontología de Deleuze, en Kant, como bien lo ha mostrado Hermann Cohen, es el entendimiento quien preside el principio de las anticipaciones de la percepción. La magnitud intensiva, por lo tanto, “pertenece” a lo real, pero a un real inseparable del sujeto kantiano, es decir, a lo real tal como es pensado por el propio Kant; en este sentido, la formulación “a lo real y *ya no al sujeto*” (el subrayado es nuestro) resulta equívoca y puede llevar a confusiones. El autor sostiene, por otra parte, que “el entendimiento puede anticipar el grado de real en todos los fenómenos”,⁵¹ mientras que lo que el entendimiento puede anticipar es que todo fenómeno tendrá un grado superior a cero, pero de ningún modo puede anticipar *cuál* será este grado. Si nos detenemos en estas pequeñas inexactitudes es, desde ya, porque son los puntos que se relacionan con la presente tesis, pero cabe aclarar, desde luego, que dichos puntos no conforman el

⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

núcleo conceptual central del libro de Rambeau, sino que son allí algunos momentos acaso secundarios en la problematización de la subjetivación que le interesa al autor.

Rambeau sostiene que hay dos inversiones [*renversements*] deleuzianas de las anticipaciones kantianas. En primer lugar, puesto que hay percepción sin objeto. Allí, Rambeau cita a Deleuze en *Le Pli*: “*Toda percepción es alucinatoria* puesto que la percepción no tiene objeto.” (P 125) En efecto, en la lectura deleuziana de Leibniz, la percepción clara es integración (en el sentido matemático del término) de pequeñas percepciones inconscientes, y por lo tanto, no tiene propiamente objeto. En segundo lugar, puesto que hay un desajuste [*dérèglement*] de las facultades, para lo cual Rambeau trae a colación muy acertadamente lo sublime kantiano.

(ii) Otro filósofo francés que ha publicado recientemente un libro de relevancia para nuestro tema es Gaspard Kœnig, quien con sus *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*, ha otorgado una importancia central a Kant para la filosofía deleuziana. El autor organiza la obra deleuziana en dos períodos, cada uno de los cuales gira en torno a dos libros: el primer período gravitaría en torno a *Diferencia y repetición* (1968) y secundariamente *Lógica del sentido* (1969), mientras que el segundo correspondería a *Mil mesetas* (1980), secundado por *El pliegue* (1988). Kœnig traza asimismo una historia de lo trascendental que coloca a Deleuze al término de la línea Husserl-Heidegger-Foucault. Al abordar el origen kantiano de la noción de trascendental y su continuación en la fenomenología, señala que la tarea de la filosofía después de Kant es dejar atrás la escisión entre sujeto y objeto, manteniendo lo trascendental como condición primera del conocimiento. Esa superación se vuelve necesaria con la crítica nietzscheana del Ego, según la cual este no sólo no puede ser conocido —como en Kant—, sino que tampoco puede ser fuente de conocimientos: lo trascendental debe ser desalojado del Sujeto metafísico. Los primeros en hacerlo son los fenomenólogos: en *Ideas...*, Husserl ya no sometería las síntesis a la jurisdicción de un sujeto, sino que las asimilaría a la intencionalidad de un ego trascendental alcanzable mediante la reducción eidética. Lo trascendental sigue siendo principio de síntesis, pero se vuelve inmanente y participa del movimiento del mundo. Sin embargo, para Deleuze, siguiendo al Sartre de *La trascendencia del Ego*, Husserl mantiene la dualidad kantiana entre una conciencia trascendental estructurante y una exterioridad estructurada por la percepción fenomenal. Sartre construye allí un campo trascendental impersonal al nivel de la conciencia irreflexiva como absoluto no sustancial. “La inmanencia ya no es más inmanente a otra cosa que a sí misma: la

impersonalidad garantiza la evacuación tanto del Sujeto como de toda Norma eidética.”⁵² De este modo Sartre se acercaría a lo que Deleuze llamará “campo de inmanencia”.

Sin embargo, Sartre sigue siendo un filósofo de la conciencia —nos dice Kœnig—, aunque sea nihilizada (*néantisée*). Después de haber disociado lo trascendental de la conciencia perceptiva y constitutiva, le confiere a esta todas las operaciones téticas de estructuración del mundo, y así conserva la concepción husserliana de una percepción organizadora. Si bien el cogito pre-reflexivo asegura un “pleno de existencia”, en la aprehensión posicional del mundo, Sartre es conducido a reconocer categorías como “cuadro vacío antes de la experiencia”, lo cual desemboca en una suerte de trascendental no ya existencial ni impersonal, sino estrictamente *individual*. Después de su intuición inicial, Sartre vuelve entonces a un análisis globalmente kantiano de la percepción, con un sujeto portador de condiciones de posibilidad y un objeto que se desliza en ese cuadro categorial, un “fenómeno de ser” que se diferencia así de un “ser del fenómeno” del cual nada puede decirse. La última tentativa de la fenomenología para sacar lo trascendental del Sujeto consiste en volcarlo sobre la vivencia misma. En la filosofía de Merleau-Ponty, las condiciones del conocimiento son inscritas en el seno de la fusión primordial del sujeto y el objeto. Sin embargo, volvería a aparecer el tras mundo con el concepto de *Gestalt*, que funda la significación: estas formas no valen sino para una aprehensión significativa *humana*.

Ya sea que se aloje lo trascendental en la percepción (Husserl), en la conciencia nadificada (Sartre) o en la significación (Merleau-Ponty), no se escaparía entonces a la dualidad entre un sujeto constituyente y un en-sí que permanece misterioso (“fenómeno de ser” en Sartre, “fenómeno del fenómeno” en Merleau-Ponty). La superación de esta dualidad vendrá de la mano de Heidegger, a quien Kœnig dedica la siguiente lección. El autor distingue tres momentos en la obra heideggeriana. En *Ser y tiempo*, Heidegger rompía con la noción del Sujeto racional del conocimiento, pero conservaba una distinción entre *Dasein* y mundo, y reemplazaba las categorías por los existenciales, manteniendo la estructura kantiana. Por ello, se volvía necesario repensar el lugar de las categorías en la *Crítica de la razón pura* para así determinar el estatuto de los existenciales y poder pasar de la analítica del *Dasein* a la verdadera ontología. De este modo se explica el tránsito hacia el “segundo momento”, *Kant y el problema de la*

⁵² Kœnig, Gaspard, *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*, Paris, Ellipses, 2013, p. 13.

metafísica, donde, mientras que “la verdad óptico/fenomenal está fundada en el desvelamiento de la constitución ontológica del ente, *i.e.*, en el *a priori* como tabla trascendental de los existenciaros”,⁵³ lo que busca Heidegger es determinar el lugar de ese trascendental que se presenta como una comprensión pre-ontológica del ser. Dicho lugar corresponderá no ya al entendimiento sino a la imaginación esquematizante. Lo trascendental produce él mismo el espacio y tiempo secundarios de la intuición, recibiendo el contenido que él mismo produce. La gran conmoción que sufre lo trascendental mediante esta operación es que el sujeto y el objeto se producen como tales a partir de un “lugar” que no es ni uno ni el otro, a saber, el tiempo. Los existenciaros o categorías —que Kœnig hace equivaler—, la persona, el individuo, el sujeto, son generados entonces por una instancia asubjetiva, impersonal y pre-individual.

El riesgo, empero, es el de reencontrar la Idea platónica, riesgo del cual Heidegger se atajaría sosteniendo que el fundamento es sin fondo. Sin embargo, pregunta Kœnig, si es así, ¿cómo se explica su potencia productiva? Este problema lleva al pensador de la diferencia ontológica a refugiarse “en las viejas quimeras de los tras-mundos”,⁵⁴ y así lo que sigue de su producción es una tentativa de fundar el fundamento mediante una Nada que no es sino un camuflaje del Ser.

En cuanto a Foucault, Kœnig lo piensa como “preparador” de Deleuze. *Las palabras y las cosas* —aparecido tres años antes que *Diferencia y repetición*— constituiría “una suerte de propedéutica histórica a la obra deleuziana”.⁵⁵ Dada la condición “empírico-trascendental” del hombre, fundante pero a la vez histórica y discursivamente fundado, Foucault pone de relieve la relación del pensamiento con lo impensado, en tanto aquel “no puede fundar su origen sino reencontrando el modo sobre el cual se constituye la posibilidad del tiempo, en [...] la repetición de lo Mismo”.⁵⁶ A este pensamiento *moderno* Foucault opone una nueva filosofía que Kœnig llamará “posmoderna”, en la cual “[e]l sujeto es negado en provecho de un enunciado impersonal”.⁵⁷ Foucault percibiría que el concepto heideggeriano de tiempo es la bisagra entre el modernismo y el posmodernismo, “entre un trascendental prisionero de la escisión sujeto/objeto y una nueva forma —aun mal definida— de inmanencia que

⁵³ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁷ *Ibidem.*

sobrepasa al hombre mismo”.⁵⁸ El proyecto posmoderno que Foucault concibe y Deleuze despliega consistiría en la construcción de un trascendental no trascendente y no individual, que asume a la vez la muerte de Dios kantiana y la muerte del hombre foucaultiana. Por ello, debe tratar la conciencia como un epifenómeno y al individuo como el producto de una génesis. La tarea que Deleuze asume, entonces, es la de concebir un sistema del pensamiento contemporáneo, realizando la revolución que espera la filosofía, “después de Kant, y con Kant”.⁵⁹ DR se propondrá entonces realizar las dos tareas del posmodernismo necesarias para sobrepasar a Heidegger: pensar un trascendental genético y al mismo tiempo la univocidad del ser.

La operación deleuziana para evitar la trascendencia consiste según Kœnig en introducir la immanencia spinozista en la vía abierta por Heidegger. Si bien Deleuze defiende lo trascendental contra el empirismo puro, se opone a Kant en que la imaginación productiva como principio genético “conciene al mundo mismo y no solo a su representación en el sujeto”.⁶⁰ De allí la tarea de construir un “empirismo trascendental” —fórmula utilizada por Deleuze para definir su propia filosofía—, que Kœnig describe como la búsqueda de un “campo trascendental genético que no sea trascendente, pero que afirme no obstante la necesidad de una investigación de las condiciones de posibilidad”.⁶¹ Resulta aquí extraño que escriba “de posibilidad”, cuando es consciente de que Deleuze busca condiciones *genéticas*, y opone *virtual a posible*.

Por su parte, la diferencia con la fenomenología aparece en la necesidad de liberar la condición de la imagen de lo condicionado, esto es, abandonar el postulado de la semejanza entre ambos. Ello implica deshacerse del sentido común que está en el origen de la imagen dogmática del pensamiento, consistente en los postulados del reconocimiento (identidad del objeto y unidad del sujeto) y de la representación. Cabe mencionar que Kœnig utiliza indistintamente *sentido común* y *buen sentido*, conceptos complementarios pero diferentes en Deleuze—de los cuales nos ocuparemos en el tercer capítulo.

No deja de haber en estas zonas del libro algunos tropiezos, como cuando el autor habla de un “racionalismo absoluto” como método filosófico de Deleuze,⁶²

⁵⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibid.*, p. 33.

apoyándose en una cita del filósofo. El problema es que la cita está tomada de la reseña escrita por Deleuze sobre el libro de Martial Gueroult dedicado al primer libro de la *Ética* de Spinoza, y se refiere al racionalismo de Spinoza en la lectura de Gueroult. Es un tanto aventurado por ende atribuir el epíteto al propio Deleuze. Si bien es cierto que las afirmaciones que Deleuze hace sobre otros filósofos a menudo pueden extenderse a su propia filosofía, no se trata de un principio universalizable.

Llegados a este punto, Kœnig establece lo que tal vez sea la tesis interpretativa principal del libro, a saber, su distinción entre cuatro niveles ontológicos en *Diferencia y repetición*: “la Idea tal como inscribe una diferencia determinada en lo indeterminado caótico; la intensidad del campo de individuación, que resulta de la síntesis ideal; la dramatización espacio-temporal de la intensidad, que desencadena una síntesis asimétrica a partir de la intensidad; y el sentido común como experiencia inmediata del mundo tal como es dado a la conciencia, una vez que la actualización de la Idea es llevada a su término”.⁶³ El análisis de Deleuze se centraría en los tres primeros planos, puesto que el último es el correspondiente a los análisis fenomenológicos. El autor aclara que estos cuatro planos no están explícitamente presentes como tales en el texto, y que no tienen un significado cronológico sino más bien “lógico” en el sentido de Lógica del sentido: “un pasaje constantemente renovado del campo virtual al campo material/actual”.⁶⁴ Estamos de acuerdo con esta hipótesis interpretativa, exceptuando la afirmación de que Deleuze no se ocuparía del cuarto plano.

En cuanto al primer plano, consiste en una línea virtual trazada sobre el caos. Si bien todavía no se puede hablar de existencia, ya la línea ha alterado el caos. Se trata de la Idea como pensamiento sin pensador, campo de singularidades sin sujeto ni objeto. Lo que sigue es una sucesión un tanto vertiginosa en la que Kœnig identifica esta línea con toda una serie de conceptos sin demasiada explicación: cesura ideal, diferencial, determinación del caos, forma de lo determinable, forma vacía del tiempo. Si bien dicha sucesión no arroja mucha luz por sí misma, le sigue una tesis interpretativa original: para Kœnig, “la Idea introduce el tiempo en el caos”.⁶⁵ No se refiere hasta más tarde, en cambio, al concepto de (sin-)fondo, que resulta sinónimo de caos en *Diferencia y repetición*. Y continúa con una interpretación muy plausible: en este primer plano no hay aun *problema*, sino tan solo *pregunta*, i.e., un imperativo del ser de diferenciarse

⁶³ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 38.

para escapar del caos. La temporalidad correspondiente a este plano es la del puro devenir como forma vacía del tiempo, sin contenido alguno. La Diferencia debe repetirse para mantenerse, y es por ello que hay aquí una multiplicidad de singularidades eternamente repetidas, en eterno devenir.

Sin embargo, al tratarse aun de la temporalidad del caos, este pensamiento sin pensador es lo impensado en el pensamiento. El modo de acceso a esta Diferencia por parte del filósofo no puede ser por ende un mero pensar el mundo, sino el ejercicio que Deleuze denomina desfundamentación o desfondamiento (*effondement*) —en francés, un juego de palabras entre fundamento (*fondement*) y derrumbe (*effondrement*)—. Se abren así dos puntos de vista. “Desde el punto de vista del proceso, el pensador debe alcanzar el ‘Yo [*Je*] fisurado’ como la instancia virtual siempre activa en el corazón de lo actual.”⁶⁶ Desde el punto de vista del conocimiento, se trata de una fundación en tanto allí se engendra lo pensable. Más que Significación última, se trata de una lucha siempre renovada contra el caos. Ahora, el peligro a evitar es la ontología hegeliana de la mediación. El devenir no es en Deleuze la identidad dialéctica del ser y la nada, reconciliación del ser y el no-ser, sino una lucha constante contra este último.

En cuanto al segundo plano, pasamos de la pregunta a los problemas: “las singularidades dispersas se condensan para responder a la exigencia de la pregunta, para obtener una determinación completa del ser que haga más difícil el retorno al caos”.⁶⁷ Si al primer plano le correspondía el Yo fisurado, en este segundo plano de las Ideas-problema el pensador debe elevar sus facultades a un ejercicio trascendente, volviéndose un Yo (*Moi*) disuelto; pero lo que esta figura apolínea no puede hacer es coincidir con la figura dionisiaca del primer plano. No hay conciliación posible entre el individuo pensante y el sin-fondo.

Mientras que en este segundo plano las Ideas siguen siendo diferenciales, ahora son *completamente determinadas*, puesto que las relaciones entre los puntos singulares proporcionan las condiciones del problema. No se trata de esencias fijas, ni de multiplicidades indeterminadas, sino de “la determinación de un devenir, la razón suficiente del tiempo”,⁶⁸ que constituye también un campo de individuación: toda Idea es intensidad individuante. Este movimiento de individuación y la consiguiente

⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 41.

actualización de las Ideas forman parte del *agôn* contra el caos que Kœnig coloca en el centro de la ontología del “primer Deleuze”.

Ahora bien, frente a la pregunta de cómo llega el pensador a ocupar el lugar del Yo disuelto apto para captar las Ideas claras-confusas del segundo plano, Deleuze recurre a la conceptualización kantiana de la comunicación entre las facultades de la tercera Crítica. Kœnig tiene razón cuando afirma que Deleuze ve en los juicios estéticos tematizados por Kant un orden en el encadenamiento de las facultades que revela su punto de enlace. Pero no podemos estar de acuerdo con él en su entronización del juicio de lo bello como primordial revelador de dicho orden. Por el contrario, creemos que si Deleuze escudriña tan minuciosamente dichos juicios —tanto en *La filosofía crítica de Kant* como en “La idea de génesis en la estética de Kant”—, es precisamente porque revelan el límite de la investigación kantiana: a saber, el *sensus communis*. Es más bien en la experiencia de lo sublime —minimizada hasta el momento por Kœnig, y reservada para un momento posterior— que Deleuze encuentra el verdadero movimiento del pensamiento, en el cual las facultades ya no armonizan espontáneamente sino que se ven sobrepasadas y encuentran el límite que las concierne exclusivamente, desencadenando un desajuste en el sistema de las facultades que solo encuentra su punto de enlace en la Diferencia. Es la desarmonía la que provoca el pensamiento; la armonía es tan solo el reflejo de un pensamiento que no piensa.

El tercer plano, por su parte, corresponde al desarrollo espacio-temporal de la Idea. Ya no estamos frente a la temporalidad pura del caos, sino frente a un tiempo llenado por formas que pasan: ya no un *curso*, sino un *orden* del tiempo —Deleuze retoma aquí una distinción kantiana presente en la Analítica de los principios—. En este punto hay definitivamente un error por parte de Kœnig, que relaciona el curso del tiempo a la forma vacía del primer plano, y el orden a la sucesión producida en el tercero. Deleuze es explícito en la tesis contraria: “Podemos definir el orden del tiempo como esta distribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura.” (DR 120) Dicha cesura es, más aun, constitutiva de la fisura del Yo, que Kœnig ubica en el primer plano.

Esta *dramatización* del tercer plano consiste en un proceso a través del cual los problemas del segundo plano adquieren soluciones correspondientes, y la determinación completa se convierte en *determinaciones actuales*. El motor de este movimiento es la intensidad como centro de envolvimiento: las intensidades son diferenciales en el primer plano, individuantes en el segundo y desarrolladas en el tercero. La intensidad es

“lo que religa lo actual a su principio de actualización, la marca de la inquietud del ser en un mundo pacificado, estabilizado”.⁶⁹ La facultad capaz de acceder a este plano es la imaginación, que puede atravesar la unidad de la naturaleza y el espíritu como conciencia larvaria. También se requiere aquí de un filósofo experimentador, pero ahora experimentar equivale a devenir embrionario, repetir el movimiento monstruoso del embrión que fuimos y somos.

El cuarto y último plano corresponde a los sujetos y objetos, individuos y mundos constituidos por estabilización de los dinamismos espacio-temporales al término de su actualización. La lucha contra el caos ha tenido *demasiado* éxito, desembocando en la constitución de una trascendencia, sea esta subjetiva o divina. Este plano corresponde a las filosofías incapaces de ver más acá de la representación.

La octava lección del libro se topa con las aporías que encuentra la razón cuando quiere trazar paralelismos demasiado estrictos. Es así que la propuesta de Koenig de leer *Diferencia y repetición* como “la inversión exacta” de la *Crítica de la razón pura* es tan interesante en cuanto propuesta como magra en sus resultados. Lo virtual es el equivalente de la Dialéctica trascendental, y la actualización —más precisamente, la primera síntesis del tiempo— el objeto de una Estética trascendental, mientras que la segunda síntesis del tiempo constituye una Analítica trascendental. Hasta este punto, Koenig sigue las palabras del propio Deleuze, e identifica cada uno de esos momentos con uno de los planos definidos por él previamente: la Dialéctica corresponde al primer plano, la Analítica al segundo y la Estética al tercero. El sentido de la “inversión” se ve pues determinado como el de una mera inversión del orden lógico, una crítica ya omnipresente en los poskantianos —de hecho, la lección siguiente explicita este sentido del término “inversión”, cuando Koenig sostiene que “es el kantismo riguroso de Deleuze el que lo condujo a invertir *el orden* de la *Crítica*”.⁷⁰ Una carencia importante en cuanto a la búsqueda de elementos de la primera Crítica kantiana en Deleuze es el análisis de la paradoja del sentido interno presentada por Kant en el §24, evidente origen del concepto deleuziano de Yo fisurado.

Lo que sigue del libro se estructura en torno a lo que para el autor son las dos preguntas fundamentales del “posmodernismo”: ¿cuáles son las modalidades de la experiencia de lo trascendental? y ¿cómo fundar la génesis de un trascendental no trascendente? Ninguna de las dos preguntas encontraría en DR, sin embargo, una

⁶⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 54, el subrayado es nuestro.

respuesta satisfactoria: en el primer caso, permanece una instancia inexperimentable, un “puro postulado” a la raíz del sistema; en el segundo, la génesis permanece demasiado platónica al seguir postulando una armonía. Es necesario pues buscar una nueva instancia que dé cuenta a la vez de una experiencia trascendental y de la desintegración de toda armonía.

En la décima lección, Kœnig presenta P como la transición lógica entre DR y MP, puesto que define retrospectivamente el proyecto de este último libro al anunciar la necesidad de un neo-barroco desprovisto de toda armonía trascendente. Kœnig continúa sosteniendo que en DR seguía estando presente la armonía kantiana entre las facultades, que “aseguraba la unidad del primer plano y el reconocimiento de las Ideas en el segundo plano, por vía del acuerdo libre e indeterminado de las facultades en el juicio estético”.⁷¹ Es en momentos como este que el lector se pregunta: ¿por qué esa manía por usar la terminología de un modo tan poco preciso? Es ciertamente posible encontrar otro sentido al término “reconocimiento”, pero dado que Deleuze ha escrito decenas de páginas fustigándolo, ¿no podría el autor utilizar un término menos problemático?

Pero fundamentalmente, la crítica que no podemos dejar de realizar a esta hipótesis de lectura es que el descentramiento de las series, la divergencia de los mundos, la unidad como posterior a la multiplicidad, son todas ideas que ya estaban presentes en DR y LS. Es la misma razón por la cual no hay un “redescubrimiento” de lo sublime por parte de Deleuze —tema de la onceava lección—, sino que lo sublime estuvo desde el comienzo en el centro de la lectura deleuziana de Kant. Según Kœnig, el sistema de Deleuze reposa sobre su lectura de Kant, pero a partir de determinado momento, el punto crucial deja de ser el juicio de lo bello y pasa a ser lo sublime. Kœnig marca la diferencia a este respecto entre *La filosofía crítica de Kant* (1963) y las clases de Deleuze sobre Kant de 1978: se sigue tratando de superar la sensibilidad ordinaria del buen sentido, pero no ya para acceder a una génesis trascendental “unitaria”, sino para liberar el estado caótico fundamental del mundo. Sería el tránsito de un Deleuze barroco, nostálgico de la armonía, a un Deleuze neo-barroco, pensador de la multiplicidad —de DR a MP—.

Lo sublime kantiano le permite a Deleuze pensar el desajuste (*dérèglement*) de las facultades, donde todo sistema de medida queda abolido y los ritmos impredecibles del caos reemplazan el ritmo regular de la aprehensión sensible. Kœnig insiste con que

⁷¹ *Ibid.*, p. 61.

la imaginación, al hundirse en lo infinito, ya no es un *medio de conocimiento* —siguiendo su lectura de que *antes sí lo era*. “La *Crítica de la facultad de juzgar* ya no funda, sino que hunde [*effondre*], desfundamenta [*effonde*] las otras *Críticas*.”⁷² Lo sublime es la experiencia mediante la cual se produce una “comprensión estética del caos de donde sale el ritmo”.⁷³

El duodécimo capítulo introduce el concepto de criba o tamiz (*crible*), a través del cual pasan las fuerzas y así devienen activas. Dicho pasaje es identificado por Kœnig con el de las relaciones diferenciales (dy/dx) a las singularidades completamente determinadas en DR. El autor introduce ahora conceptos acuñados junto a Guattari —sin mencionarlo—, ya que lo que opera este pasaje —afirma— es la *máquina*, realizando el tránsito del caosmos al estrato. El principio motor de la máquina, por su parte, es el *deseo*, que “se confunde con el poder [*pouvoir*], es decir, la dinámica de la máquina”⁷⁴. La máquina conecta las intensidades y hace pasar las fuerzas. El deseo toma el lugar antes asignado al eterno retorno: unificación de la Diferencia en la Repetición, concordancia de las facultades en una Idea.

Recapitemos el movimiento ontológico en este período, tal como lo reconstruye Kœnig. Tenemos en primer lugar caos, puras multiplicidades, que al pasar por el tamiz de su determinación recíproca generan singularidades, fuerzas pasivas que definen el ritmo y las direcciones del caosmos. Estas singularidades son maquinadas por el deseo, cuyos flujos recorren las fuerzas, que así devienen activas —intensidades—. “Este proceso crea unidades vacías, cartográficas, ilimitadas al mismo título que el deseo: los CsO, término eminentemente posmoderno para designar nuestro buen y viejo trascendental.” (83) Los dos principios posmodernos —trascendental y univocidad— se mantienen, pero lo que Kœnig llama por alguna razón “el postulado” deja de ser el *agôn* para convertirse en el deseo.

Pueden retomarse ahora las dos preguntas posmodernas. La pregunta por las modalidades de experiencia de lo trascendental es respondida con lo sublime, mientras que la pregunta por el fundamento no trascendente de lo trascendental genético se deriva en otras dos preguntas: ¿hay una unidad de todos los CsO? Y ¿cómo los CsO producen el mundo estratificado en que vivimos? La respuesta a la primera pregunta es: sí, el plano de inmanencia o consistencia, conjunto de todos los CsO o campo

⁷² *Ibid.*, p. 69.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 77.

trascendental. En cuanto a la segunda pregunta, la respuesta debe ir por el lado del esquema, es decir, la construcción de espacio-tiempos, pero ya no puede haber dramatización porque para ello se necesitan Ideas —y ahora “el campo trascendental no es más una coexistencia y una interpenetración de Ideas sino una unidad vacía rizomática”—.⁷⁵ Hay que buscar entonces una autonomía del esquema con respecto a la Idea, una “auto-esquemización de la materia”,⁷⁶ que se encontrará en el concepto de pliegue.

Asimismo, puede ahora responderse la última pregunta del posmodernismo. La génesis de un trascendental no trascendente puede fundarse “[c]onstituyendo un campo de inmanencia, conjunto de todos los CsO, y el plegamiento de este campo hacia la estratificación del mundo”.⁷⁷ Deleuze responde entonces a las dos grandes preguntas de su tiempo.

¿Cuáles son las modalidades de la experiencia de lo trascendental? La experiencia estética y la despersonalización. ¿Cuál es el fundamento de un trascendental no trascendente? El caos y su investimento [*investissement*] por el deseo, que constituyen en el curso de un proceso complejo el Pliegue trascendental. El caos es entonces la Condición y el fundamento de lo trascendental.⁷⁸

(iii) Desde un punto de vista político, por último, la relación entre Deleuze y Kant ha sido abordada recientemente por Diogo Sardinha en *L'Émancipation de Kant à Deleuze*.⁷⁹ El autor toma allí el aparente contraste entre el concepto deleuziano de devenir-menor y la vindicación kantiana en su respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” acerca de la entrada del hombre en la mayoría de edad. Estos proyectos aparentemente antitéticos, sostiene Sardinha, son empero dos gestos igualmente emancipatorios. En Deleuze, *mayor* es aquello que está llamado a dominar, sea en acto o como proyecto, mientras que *menor* es aquello que escapa. Sardinha concluye de allí que el devenir-menor deleuziano “se caracteriza por un desencantamiento de cara a la posibilidad de la existencia de un espacio público de verdadera libertad acordada por el poder, espacio que Deleuze considera como demasiado cercano al dominio ‘del Derecho y de la Dominación’”.⁸⁰

⁷⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁹ Sardinha, Diogo, *L'Émancipation de Kant à Deleuze*, Paris, Hermann, 2013.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 46.

Sardinha se apoya en ciertas reservas expresadas por Kant en la tercera Crítica con respecto a la posibilidad de llevar a cabo efectivamente el proyecto de la *Aufklärung* para hacer comprensible la posición deleuziana con respecto a aquel. Para Deleuze, se trató desde el comienzo de “una estrategia de sujeción [*assujettissante*], que sirve en la práctica para una puesta en orden de los individuos”.⁸¹ Así, el devenir-mayor kantiano significa “devenir conforme a las reglas y a las maneras de vivir impuestas desde el exterior, y por ende también a las maneras de pensar y de juzgar”.⁸² El autor aclara que se trata de maneras de pensar en tanto que formas abstractas a partir de las cuales se ejerce el juicio, no en tanto que contenidos—en cuyo caso se recaería en el uso del propio entendimiento bajo la dirección de otro, pensado por Kant precisamente como la minoría de edad. El devenir-mayor kantiano aparece como un ideal regulativo aun si se sabe que es irrealizable. Por tanto, el razonamiento deleuziano, según Sardinha, es: “si el ideal no sirve para ser actualizado (ya que no sabría serlo), solo puede servir a otros fines”.⁸³ Apartándonos de la letra del texto, la idea mentada es que, cuando uno cree obedecer a su propia razón, es siempre a los aparatos de sujeción de poder que se obedece. La concepción de una razón autónoma sirve en este sentido para ocultar los poderes en funcionamiento, cuyas fuerzas “se apropian” (en el sentido nietzscheano) de la razón misma. Si la emancipación no va de la mano con la mayoría (en el sentido kantiano de *Mündigkeit*), entonces, sólo queda plantear como tarea su opuesto, a saber, una minorización o devenir-menor. Este último proyecto “invierte” [*renverse*] el primero.⁸⁴

Sardinha pone en relación, siguiendo a Foucault y Lacan, a Kant como el pensador del límite por excelencia, con Sade en tanto que pensador de la transgresión del límite. El límite y la transgresión, como señala Foucault en su « Préface à la transgression », solo tienen sentido juntos: “los límites mismos no son enteramente apprehendidos sino en el momento en que son traspasados”.⁸⁵ Es por ello que “el conocimiento de los límites que definen un ser, incluso que definen el Ser, no puede jamás ser adquirido por un trabajo llevado a cabo únicamente a partir del interior, sino que requiere mucho más, un franqueamiento de las líneas, su transgresión”.⁸⁶ Habría que señalar en este punto que ya para Kant lo central era aquello que quedaba por fuera

⁸¹ *Ibid.*, p. 49.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁴ *Cfr. ibid.*, p. 53.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁶ *Ibidem.*

de los límites del conocimiento: las Ideas de la razón, la ley moral y lo nouménico revelado en la experiencia de lo sublime. En este sentido, dice Sardinha trae a colación nuevamente el “Prefacio a la transgresión” de Foucault:

La impugnación [*contestation*] no es el esfuerzo del pensamiento por negar existencias o valores, es el gesto que reconduce cada uno de ellos a sus límites, y por esa vía al Límite donde se realiza la decisión ontológica: impugnar, es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define el ser.⁸⁷

Si bien en Deleuze la veta decisionista está ausente (porque implica una trascendencia fuerte), todo lo demás se ajusta a su lectura de Kant.

Sardinha relaciona estrechamente el juicio con la infinitud, hasta concluir que se debe destruir la infinitud para acabar con el juicio. El poder del juicio es —según el autor— el más inmaterial, el más abstracto y también el más difundido, y Deleuze sugeriría que las formas concretas de dominación que Occidente ha conocido desde la Grecia clásica no son sino sus modalidades o materializaciones. El hecho de que Deleuze haya abreviado el título de la obra performática radial de Artaud, « Pour en finir avec le jugement de dieu » —Deleuze intitula un texto de *Critique et clinique* « Pour en finir avec le jugement »—, que es también su transformación, se explica fácilmente según Sardinha: se puede decir que Dios ha muerto, pero la estructura teológica del juicio sobrevive aun bajo el horizonte de la infinitud, al interior de la cual todo juicio se funda estructuralmente, es decir, en la relación de lo que es juzgado al infinito por los valores a los que el juicio apela y, puesto que el juicio anuda el infinito a los valores, continúa revelando su carácter teológico-moral. “No siendo entonces el juicio de Dios sino una determinación del juicio en general, terminar con él supone ante todo”, para el autor, “destruir la infinitud”.⁸⁸

⁸⁷ Foucault, Michel, *Dits et écrits 1954-1988*, editado por Daniel Défert, Paris, Gallimard, 1994, tomo I, p. 238. Citado en Sardinha, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 102.

PRIMERA PARTE. DELEUZE LEYENDO A KANT

Capítulo 1

Concordancias sujetas

En este capítulo y el siguiente, se comentará detalladamente el libro de Deleuze dedicado a Kant. Se trata de un libro extremadamente corto (apenas supera las cien páginas) pero en sumo grado complejo, por lo cual se vuelve necesario desarrollar o desenvolver algunas de las ideas que allí se encuentran plegadas. No nos detendremos sin embargo en todos los conceptos y problemas involucrados, sino sólo en los que conciernen al presente trabajo. Por otra parte, la mención a los términos originales alemanes utilizados por Kant está completamente ausente en el libro, lo cual volverá necesario reponer algunos de ellos. Si bien hay referencias (muy pocas) a otros tres textos (la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* y una carta de la correspondencia con Markus Herz), el corpus fundamental tomado por Deleuze —muy justificadamente de acuerdo con el título del libro— son las tres Críticas. Como señala acertadamente Christian 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”.⁸⁹

Deleuze publica *La Philosophie critique de Kant* (en adelante PCK) en 1963, diez años después de su primer libro, *Empirisme et subjectivité*, y un año después de *Nietzsche et la philosophie*. Es pues su tercer libro, siendo todos ellos “monográficos”, esto es, dedicados a exponer el pensamiento de un filósofo: Hume, Nietzsche y Kant, respectivamente. Los tres filósofos ocuparán un lugar importante en su primer obra “en nombre propio” —tomando la expresión que él mismo utiliza en la “Carta a un crítico severo”—, *Différence et répétition* (1968).⁹⁰ En el medio, Deleuze publica otros cuatro libros: *Proust et les signes* (1964), *Nietzsche* (1965) —una selección de fragmentos traducidos del filósofo al francés con una extensa introducción que continúa la línea interpretativa de *Nietzsche et la philosophie*—, *Le Bergsonisme* (1966) y *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel* (1967). Paralelamente a *Différence et répétition*

⁸⁹ Kerslake, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 76.

⁹⁰ Cf. Deleuze, Gilles, « Lettre à un critique sévère », en *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 16.

(en adelante DR), publica asimismo *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), siendo ambas su tesis doctoral y su “tesis de Estado”, respectivamente.⁹¹ De este período de estudio y aprendizaje, también Bergson, Spinoza y Proust ocuparán lugares clave en el sistema ontológico de DR, aunque el último no mantendrá ese lugar en el desarrollo posterior de la filosofía deleuziana; siempre habrá referencias al autor de la *Recherche*, pero sólo en DR ocupará un lugar propiamente conceptual. En cuanto a Sacher-Masoch, su lugar en DR es menor, si bien dice algo sobre la posición deleuziana con respecto a la historia de la filosofía en general y a la filosofía kantiana en particular. *La Philosophie critique de Kant* es el principal de los cuatro elementos del corpus deleuziano dedicados específicamente al fundador de la filosofía trascendental, junto con la conferencia de presentación del libro —“La idea de génesis en la estética de Kant”—, el breve texto “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana” y cuatro clases de 1978. Puesto que “La idea de génesis...” desarrolla algunas de las ideas presentes en PCK, será de gran utilidad recurrir a dicho texto en lo que se refiere a la “Crítica de la facultad de juzgar estética”.

Por último, es necesario aclarar que el libro de Deleuze no explica Kant. Una gran diferencia que tiene, en este sentido, comparándolo con un manual o un libro introductorio, es que no se puede leer independientemente de los textos de los que habla, siempre que se busque entender los problemas que están en juego. Sin embargo, tampoco es un libro técnico para especialistas. En este sentido, el estatuto de este libro es raro: parece escrito para ir leyendo junto a las tres Críticas. Este, sin embargo, es un proyecto de largo aliento. Con lo cual, llevándolo a sus posibilidades extremas, puede pensarse o bien como un manual de *khâgne* destinado a usarse durante todo el año en un curso dedicado a Kant (un poco como *Différence et répétition* parece un libro para leer durante toda una vida conjuntamente con los textos citados), o bien como un apunte hecho por Deleuze para sí mismo, una ficha de lectura, que a nosotros nos muestra indicios de su “filosofía propia”. Y, desde luego, de cómo lee a Kant.

En cualquier caso, el nivel de mediaciones que esto supone —para usar deleuzianamente un término poco caro a Deleuze— da cuenta suficientemente de la fragmentariedad y la recursividad que se alejan de todo posible blanco de ataques como “totalizador” y similares. Redefinamos en todo caso, para el bien de Deleuze, el término

⁹¹ Para entregar en Francia una tesis de *doctorat d'État* —a partir de 1984 *HDR* o *habilitation à diriger des recherches*— se requiere tener el título de doctor, y habilita a obtener el equivalente de profesor titular universitario, así como a dirigir investigaciones.

“mediaciones” como procesos de transformación, caracterizados cada uno de ellos por un pasaje al límite o el traspaso de un umbral que produce un cambio de agenciamiento. El movimiento que produce Deleuze en la filosofía de Kant puede pensarse como una hipérbole que, llevando las propias exigencias kantianas (y poskantianas) a sus últimas consecuencias, produce un doble que sin dejar de ser el mismo, es sin embargo diferente.

I. El método trascendental

I. 1. Interés de la razón

En *La Philosophie critique de Kant* 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;⁹² la facultad de desear, que define una relación de causalidad entre una representación y su objeto;⁹³ 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. Este efecto puede ser o bien la intensificación o bien la obstaculización de su fuerza vital. 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*.

Se dice que una facultad tiene una forma superior cuando ella encuentra *en sí misma* la ley de su propio ejercicio (incluso si de esta ley se desprende una relación

⁹² En PCK, Deleuze utiliza el sustantivo *accord* y el verbo *s'accorder*, y en DR 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.

⁹³ Curiosamente, en *Logique du sens* Deleuze todavía da una definición kantiana del deseo. “El deseo es la causalidad interna de una imagen con respecto a la existencia del objeto o del estado de cosas correspondiente.” (LS 23) En *L'Anti-Edipe*, en cambio, si bien esta concepción es retomada, y los autores afirman que Kant operó una revolución crítica en la teoría del deseo, es sólo para criticarla a continuación, sugiriendo una prolongación de la misma por parte del psicoanálisis, donde esa “existencia del objeto” pertenece tan sólo al plano de una realidad psíquica que se opone a una realidad externa. Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Edipe*, Paris, Minuit, 1973, pp. 32-33 (en adelante AÉ).

necesaria con una de las otras facultades). Bajo su forma superior, una facultad es entonces *autónoma*.⁹⁴ (PCK 9)

Cada una de las tres Críticas sería la respuesta a la pregunta por la existencia de una forma superior de estas tres facultades: *Crítica de la razón pura*: ¿existe una facultad de conocer superior? *Crítica de la razón práctica*: ¿existe una facultad de desear superior? *Crítica de la facultad de juzgar*: ¿existe una forma superior del placer y del displacer?

Con la simplicidad virtuosa de un calígrafo chino, Deleuze deriva de allí a toda velocidad la distinción entre fenómeno y noúmeno. El primer trazo consiste en la presentación previamente dada de la forma superior de la facultad de conocer.⁹⁵ El segundo trazo consiste en la definición del conocimiento como una síntesis de representaciones: no sólo tener una representación, sino salir de una representación para reconocer otra como ligada a aquélla. El tercer trazo consiste en la distinción entre síntesis *a posteriori* (dependiente de la experiencia, y por ende particular y contingente) y síntesis *a priori* (independiente de la experiencia, universal y necesaria). El trazo conclusivo liga los anteriores: una facultad de conocer superior es tal que encuentra su ley en sí misma, por tanto no puede venirle de la experiencia, y si conocer consiste en sintetizar representaciones, la facultad de conocer superior consiste en sintetizar representaciones de manera independiente de la experiencia; ahora bien, los objetos sometidos a una síntesis *a priori* no pueden ser las cosas como son en sí mismas, sino sólo como se nos aparecen: los fenómenos.

Además, Deleuze subraya la noción de interés de la razón, definida como aquello por lo cual la razón se interesa en el estado superior de una facultad. Así, en su interés especulativo, la razón experimenta naturalmente un interés por los objetos sometidos necesariamente a ella en su forma superior, es decir, a sus síntesis *a priori*. Es de la máxima relevancia tener presente que el libro empieza hablando de los intereses de la razón. Es lo primero que dice Deleuze en su libro sobre Kant: la razón tiene intereses. Y no está inventando; hacer hijos “por la espalda” es subrayar: señalar

⁹⁴ Por razones que veremos más adelante, habría que oponer la forma *nomádica* de una facultad a su forma *autónoma*. En efecto, la autonomía, tal como es entendida por Kant, implica una distribución sedentaria, que se contraponen a la distribución nomádica propuesta por Deleuze.

⁹⁵ Puede reemplazarse “trazo” por “paso” si se quiere asimilar este proceso de definición a un argumento. Por afinidades con la filosofía deleuziana, preferimos describirlo como la construcción de un retrato conceptual.

algo, enfatizar, de modo tal que se muestre una verdad desatendida en lo efectivamente dicho.⁹⁶

La discusión que Deleuze retoma en el primer apartado del libro es la de Kant con los empiristas por un lado y con los racionalistas por el otro. Pero se la hace dar en términos de intereses de la razón. Para el empirismo no habría tal cosa, y el racionalismo, en este sentido, es empirista: el ser razonable tiene fines propios, pero son exteriores a la razón misma. Hay en ambos casos una relación de exterioridad entre la razón y sus fines.

Un fin es una representación que determina la voluntad. En tanto que la representación sea algo exterior a la voluntad, importa poco que sea sensible o puramente racional; de todas maneras, ella sólo determina el querer por la satisfacción ligada a “el objeto” que ella representa. (PCK 7)

Es llamativo, entonces, que la discusión inicial dada por Deleuze respecto de Kant con los empiristas y los “dogmáticos” esté dada en términos éticos y no en términos epistemológicos o cognoscitivos. Lo primero que a Deleuze le interesa señalar es el deseo, y su relación con la razón. La revolución copernicana es, entonces, que la razón ponga sus propios fines: la inmanencia del deseo a la razón—que no es, desde luego, cualquier deseo, sino el deseo *de* la propia razón. Deleuze termina el primer apartado —que se llama “La razón según Kant”, pero cuya conclusión en realidad responde al título del capítulo introductorio, “El método trascendental”— diciendo: “Este método se propone determinar: 1° La verdadera naturaleza de los fines de la razón; 2° Los medios para realizar esos intereses.” (PCK 8)

Esta crítica al “empirismo” propio del racionalismo es necesaria para entender la segunda Crítica. La facultad de desear en su forma inferior va a estar dada cuando la voluntad sea determinada por el placer o el displacer provocados por una representación y, en su forma superior, cuando la voluntad sea determinada por una pura forma. Lo que debe quedar afuera, al menos en un primer momento, en la determinación de la voluntad, es el sentimiento de placer y displacer, es decir, las afecciones producidas por una representación en el sujeto, puesto que estas son exteriores a la voluntad misma. Para que la voluntad sea autónoma, siguiendo la lógica de la inmanencia propia del método crítico, debe determinarse a sí misma, y el medio para hacerlo es la ley en tanto pura forma *puesta* por ella misma, voluntad-razón legisladora.

⁹⁶ Con respecto a la operación de “hacer hijos por la espalda” a un filósofo, cf. Deleuze, « Lettre à un critique sévère », *op. cit.*, p. 15.

En la facultad de desear en su forma superior se manifiesta entonces el interés práctico de la razón. Antes de pasar al segundo sentido de la palabra “facultad”, Deleuze recalca el hecho de que la razón tiene varios intereses que difieren en naturaleza —no sólo el cognoscitivo, como para los racionalistas—, y que esos intereses forman un sistema orgánico y jerarquizado. Por último, Deleuze pospone el examen de la tercera facultad, el sentimiento de placer y displacer, por considerar que el mismo presupone otras nociones aún no elaboradas.

I. 2. Presentación y representación

El segundo modo de entender el término “facultad” es como fuente de representaciones. Habrá entonces tantas facultades como especies de representación. Deleuze sólo menciona aquí tres de las implicadas en el interés especulativo o en la facultad (en el primer sentido) de conocer: la *sensibilidad* como fuente de intuiciones (representaciones que se refieren inmediatamente a su objeto), el *entendimiento* como fuente de conceptos (representaciones que se refieren mediatamente a un objeto), y la *razón* como fuente de Ideas (conceptos que sobrepasan la posibilidad de la experiencia).

Esta lista es pronto modificada, por medio de la distinción entre actividad y pasividad, para incluir a la imaginación como fuente de esquemas trascendentales. La sensibilidad, aclara Deleuze, es una facultad receptiva, por lo cual las tres facultades activas son la *imaginación* (actividad de la síntesis), el *entendimiento* (unidad de la síntesis) y la *razón* (totalidad de la síntesis). Esta doble lista de tríadas sólo se sostiene en la distinción entre *activo* y *pasivo*, con lo cual, si no queremos pensar que se debe a un mero gusto por la simetría el no haber presentado de entrada cuatro facultades (lo cual no combinaría con la proliferación de tríadas), hay que pensar que está en juego aún otra distinción con respecto al término “facultad”, al interior de la segunda acepción: en primer lugar, como fuente de representaciones en general, pero en segundo lugar, como fuente de representaciones *en tanto que participante activo en una síntesis*. Esta es la única justificación posible de la doble tríada presentada. Sin embargo, despegándonos en este punto de este texto en particular, aunque tomando otro concepto de la filosofía deleuziana, y a los fines de establecer un concepto de facultad abarcador, que incluya tanto a las facultades activas como a las pasivas, podemos pensar las facultades, no como fuentes de representaciones (lo cual, según la definición deleuziana de “representación” en Kant, nos llevaría a excluir a la sensibilidad), sino como *tipos de*

flujos.⁹⁷ Utilizaremos este tercer concepto de facultad en reemplazo del segundo de manera de poder incluir esquemas, concepto e Ideas, pero también intuiciones.

Entre las dos tríadas existen asimismo dos párrafos que resultan fundamentales para nuestros intereses. Allí, Deleuze introduce la distinción entre *presentación* y *representación*—distinción fundamental en *Différence et répétition*.

De todas maneras la noción de representación, como la venimos empleando hasta ahora, permanece vaga. De manera más precisa, debemos distinguir *la representación* y *lo que se presenta*. Lo que se nos presenta es ante todo el objeto tal como aparece. La palabra “objeto” es todavía demasiado. Lo que se nos presenta o lo que aparece en la intuición es ante todo el fenómeno en tanto que diversidad sensible empírica (*a posteriori*). Se ve que, en Kant, fenómeno no quiere decir apariencia, sino aparición. (PCK 14)

Si bien Deleuze no maneja la terminología kantiana en su idioma original, podemos retomar el análisis realizado por Heidegger en el §7 de *Sein und Zeit*, donde distingue *Phänomen*, *Erscheinung* y *Scheinen*. Que “no quiere decir apariencia, sino aparición” significa que no es *Scheinen*, “parecer”, algo que parece ser una cosa pero en realidad no lo es. Como señala Heidegger, el término “fenómeno” (*Phänomen*) se remonta al sustantivo griego antiguo φαίνόμενον, relativo al verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse o aparecer. Al filósofo alemán le interesa distinguir de este modo el concepto de fenómeno tal como lo entiende la fenomenología, esto es, (a) el mostrarse o aparecer en tanto tal, que denomina lo automostrante (*das Sichzeigende*) o lo manifiesto (*das Offenbare*) de algunas acepciones comunes del mismo término, a saber: (b) fenómeno como mera apariencia, algo que simplemente “parece ser” una cosa pero no lo es (*Scheinen*), y (c) fenómeno como síntoma, símbolo o manifestación (*Erscheinung*) de algo que no aparece—es decir, el manifestarse como un “no mostrarse”, tal como sucede en el ámbito de la medicina con los síntomas de una enfermedad. Heidegger argumenta que Kant utilizaría el término equívocamente, entendiéndolo ora en el primer sentido, ora en el último. La conclusión del argumento es que los sentidos (b) y (c) no serían posibles sin el sentido (a), el aparecer en tanto tal, siendo este, entonces, el

⁹⁷ El concepto de flujo es utilizado especialmente por Deleuze y Guattari en los dos tomos de *Capitalisme et schizofrénie*, así como en los cursos dictados por Deleuze entre 1971 y 1973. Lo real consiste de flujos y cortes de flujos. “¿Qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos. Una persona es siempre un corte de flujo, un punto de partida para una producción de flujos, y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos. Flujos de todo tipo.” Deleuze, Gilles, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2010, p. 19 (clase del 16 de septiembre de 1971). En adelante DCE.

sentido originario que posibilita todos los demás.⁹⁸ Tanto si hablamos, entonces, de algo que parece ser una cosa pero *en realidad* no lo es, como si entendemos que algo que no se muestra en sí mismo se manifiesta o se anuncia por medio de algo que sí se muestra —aparece, en otras palabras, bajo el modo de la remisión—, el concepto de fenómeno como mostrarse o aparecer sin más resulta indispensable para la comprensibilidad de estos sentidos. Ese es el punto que Deleuze quiere señalar con la última frase del párrafo citado: “fenómeno” no debe entenderse como *Scheinen* ni como *bloÙe Erscheinung*.

Ahora bien, la “diversidad sensible empírica” de la que Deleuze nos habla tampoco es *Phänomen*, puesto que falta el objeto—como él mismo lo advierte, decir objeto allí es demasiado. Lo que se presenta, entonces, es *Erscheinung* en el sentido utilizado por Kant, fenómeno “en un sentido débil”, no-objetivo. Aquí entra una nueva acepción no tenida en cuenta por Heidegger en el análisis previamente citado: se trata de la *Erscheinung* como vivencia subjetiva, flujo de conciencia *aún no objetivado por la acción del entendimiento*.⁹⁹ Por otra parte, aquello que se presenta a través de la sensibilidad, continúa Deleuze, no es sólo la diversidad empírica, sino también una diversidad pura *a priori*:

El fenómeno aparece en el espacio y en el tiempo: el espacio y el tiempo son para nosotros la forma de toda aparición posible, las formas puras de nuestra intuición o de nuestra sensibilidad. En tanto tales, son a su vez presentaciones: esta vez, presentaciones *a priori*. Lo que se presenta no es entonces sólo la diversidad empírica fenoménica en el espacio y en el tiempo, sino la diversidad pura *a priori* del espacio y del tiempo mismos. La intuición pura (el espacio y el tiempo) es precisamente lo único que la sensibilidad *presenta a priori*. (PCK 14)

Tenemos entonces, en primer lugar, que lo que nos da la sensibilidad no son estrictamente hablando *representaciones*, sino *presentaciones*; y, en segundo lugar, que estas presentaciones son de dos tipos: *a posteriori* (presentaciones materiales: diversidades espacio-temporales) y *a priori* (presentaciones formales: el espacio y el tiempo mismos como pura forma, de por sí múltiples). Deleuze concluye con una observación imposible de sobreestimar acerca del rol de lo activo y lo pasivo en la distinción entre presentación y representación:

Propiamente hablando, no se dirá que la intuición, incluso *a priori*, sea una *representación*, ni que la sensibilidad sea una fuente de representaciones. Lo que

⁹⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, pp. 51-55 (§7); Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, pp. 38-42.

⁹⁹ Cf. nota *infra*.

cuenta en la representación es el prefijo: *re*-representación implica una recuperación [*reprise*] activa de lo que se presenta, luego una actividad y una unidad que se distinguen de la pasividad y de la diversidad propias de la sensibilidad como tal. (PCK 15)

La presentación es entonces, por definición, pasiva, mientras que la *re*-representación implica, por definición, una actividad de elaboración de lo dado en la presentación. La sensibilidad es pasiva y nos presenta una diversidad a la que le falta unidad; por eso, para que esa materia bruta se convierta en experiencia, es necesario retomarla activamente y unificarla. Esta descripción corresponde a una interpretación posible de la Deducción Trascendental de la primera edición de la Crítica, donde parece haber, primero, una diversidad pura que luego es unificada. El modo habitual de entender *Erscheinung* en contraposición a *Phänomen*, y juicio de percepción en contraposición a juicio de experiencia (en *Prolegómenos...*) va en este sentido.¹⁰⁰ Se puede entonces reformular las definiciones de la siguiente manera:

Desde este punto de vista, ya no tenemos necesidad de definir el conocimiento como una síntesis de representaciones. Es la *re*-representación misma la que se define como conocimiento, es decir como *la síntesis de lo que se presenta*. (PCK 15)

El *conocimiento* es, por definición, síntesis de lo que se presenta (o representa), es decir, *representación*. Conocimiento y representación se definen recíprocamente. A Deleuze no le interesa el problema epistemológico de saber por qué algunas representaciones son verdadero conocimiento mientras que otras no lo son. Lo que le interesa subrayar es que el conocimiento es un producto derivado y no constituye una presentación; es un modo de darse secundario, no originario. Impone a lo que se presenta algo que no tenía por sí mismo: unidad. Este es el resultado de la actividad de elaboración mediante la cual lo que se presenta se convierte en algo que se representa. De ahí que Deleuze y Guattari propongan, en « Rhizome », realizar el camino inverso, en aras de deshacer la representación, mediante la fórmula n-1:

¹⁰⁰ Claudia Jáuregui argumenta en contra de estas interpretaciones en *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008. La autora propone entender, a partir de pasajes como la “Refutación del Idealismo” y la “Reflexión de Leningrado” („Vom inneren Sinne“), que el orden es el inverso y que la *Erscheinung* como experiencia subjetiva presupone el *Phänomen* como experiencia objetiva. Esta lectura, que intenta reconstruir una versión consistente del idealismo trascendental —y que, al igual que toda interpretación, enfatiza algunos textos y descarta otros— se sostiene sobre la segunda edición de la Crítica, si bien Jáuregui comienza analizando la Deducción A por motivos propedéuticos.

Lo múltiple *hay que hacerlo*, no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino al contrario de la manera más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de las cuales se dispone, siempre n-1 (es sólo así que lo uno forma parte de lo múltiple: siendo sustraído).¹⁰¹

Recordemos que 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. El último apartado de este capítulo introductorio retoma entonces estos dos objetivos de la Crítica:

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?¹⁰² (PCK 16)

Cabe destacar los términos *sumisión* y *legislación*, aclarando que, nuevamente, 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. El cómo de la sumisión, a su vez, estará dado por el esquematismo; de allí el interés deleuziano en su problematización—tanto en el primer capítulo de PCK como en la conferencia mentada, en DR y en las clases sobre Kant del '78.

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. (PCK 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. Una vez más, el análisis de la tercera Crítica está aquí ausente, puesto que, como veremos, allí todo se complica. Pero la observación final de Deleuze lanza la mencionada pregunta por el cómo, haciéndola conformar el campo problemático que más le importa a Deleuze de la

¹⁰¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 13 (en adelante MP).

¹⁰² 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. Deleuze, Gilles, «La méthode de dramatisation», en *L'Île Déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, pp. 147-50.

filosofía kantiana: la relación entre las facultades. Así, retomando “la segunda pregunta de la Crítica”, Deleuze sostiene:

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. (PCK 17)

A pesar de que Deleuze se despacha de tener que pronunciarse en este momento sobre la tercera Crítica con un magro “etc.”, el término a retener aquí es *presidencia*. Justamente porque en la tercera Crítica el problema de la presidencia es planteado en cuanto tal y no dado por sentado como en las otras dos Críticas, Deleuze no puede pronunciarse al respecto en este momento. A cada facultad en el primer sentido de la palabra, entonces (facultad de conocer, facultad de desear, sentimiento de placer y dolor) corresponderá una relación (en la primeras dos Críticas, indiscutiblemente *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” (PCK 17).

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

Lo más interesante y el foco principal de los análisis deleuzianos de las tres Críticas tiene que ver con 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 » :

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).¹⁰³

Podemos acotar que, en rigor, tampoco en la tercera Crítica faltará la proporción; sí estará ausente, empero —como señala Deleuze—, el constreñimiento o la conducción por parte de una facultad erigida en representante de un determinado interés de la razón. El objetivo principal de los siguientes análisis es, entonces, construir modelos teóricos de estas relaciones entre las facultades para ubicar el punto en que se ejerce la coacción.

II. 1. Qué significa “trascendental”

En el primer apartado del capítulo dedicado a la *Crítica de la razón pura*, Deleuze realiza algunas distinciones básicas: *a priori* y trascendental, *quid facti* y *quid juris*, exposición metafísica, deducción metafísica y deducción trascendental. A este respecto, nos interesa simplemente señalar dos puntos. El primero es el hecho de que Deleuze cita el problemático pasaje sobre el cinabrio de la “Deducción trascendental” de la primera edición de la Crítica (1781) en aras de explicar que los fenómenos deben someterse a las mismas reglas que nuestras representaciones. El problema de ese pasaje es que parece dar a entender que los fenómenos deben, independientemente de la actividad legisladora del entendimiento, tener estabilidad y coherencia, lo cual comprometería severamente al idealismo trascendental, puesto que implicaría una aserción trascendente sobre las cosas en sí. En una posición ampliamente rechazada por los expertos en Kant que desean defender la consistencia de su idealismo trascendental, Kenneth Westphal interpreta la “afinidad trascendental” a la que se refiere Kant como una afinidad de las cosas en sí que sería condición de posibilidad para el ejercicio

¹⁰³ Deleuze, Gilles, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », en *L'Île Déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, pp. 80-81 (en adelante ID); Deleuze, Gilles, “La idea de génesis en la estética de Kant”, en *La isla desierta. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 78 (traducción modificada).

nuestras facultades.¹⁰⁴ En otras palabras, las condiciones de posibilidad de la experiencia implicarían, además de (1) las condiciones subjetivas y (2) la de que algo en general nos sea dado, (3) que lo dado se comporte de manera *regular*. La versión canónica, por el contrario, sostiene que ese pasaje es confuso porque lleva a ese malentendido, por lo cual Kant tiene razón en eliminarlo en la segunda edición de la *Crítica* (1787), y que la coherencia de la experiencia está dada por las reglas impuestas por el entendimiento mismo y la sistematización de las leyes empíricas a la que nos conduce el uso regulativo de la razón. El hecho de que Deleuze critique en varias ocasiones el “empirismo” de Kant se basa parcialmente en esta focalización en la primera edición, lo cual no es extraño en un autor cuyo primer libro había sido sobre Hume.

El segundo punto a destacar es la definición de “trascendental”:

Trascendental designa el principio en virtud del cual la experiencia está necesariamente sometida a nuestras representaciones *a priori*. [...] “Trascendental” califica el principio de sumisión necesaria de los datos de la experiencia a nuestras representaciones *a priori*, y correlativamente de una aplicación necesaria de las representaciones *a priori* a la experiencia. (PCK 22)

Si tenemos en cuenta que en DR, tan sólo cinco años posterior a PCK, Deleuze definirá su propia filosofía como un “empirismo trascendental”, resulta difícil pensar qué pueda estar retomando en la parte “trascendental” de ese empirismo, tal como el concepto es aquí definido. En efecto, “trascendental” es aquí el nombre de la *sumisión* necesaria de lo dado a la *representación*, siendo esta última el enemigo declarado de Deleuze en DR.

El segundo apartado plantea la cuestión, fundamental para nuestros fines, de la *concordancia*. Una vez más, 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. (PCK 22)

¹⁰⁴ Cf. Westphal, Kenneth R., “Affinity, Idealism and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience”, *Kant-Studien*, n° 88 (2), 1997, pp. 139-189.

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 que resulta fundamental para comprender y amplificar el punto señalado por Deleuze:

Ahora bien, hay 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.¹⁰⁵

La motivación primordial del giro copernicano es 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).” (PCK 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?

II. 2. La triple síntesis

Para explicar por qué el entendimiento es legislador, Deleuze toma nuevamente, a continuación, la “Deducción trascendental” de la primera edición de la Crítica — también llamada “Deducción A”—, más particularmente la doctrina de la triple síntesis.

¹⁰⁵ Kant: AA III, 128:09-19; CRP 230.

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.¹⁰⁶ Lo que sigue, esto es, el modo en que Deleuze expone el rol de la imaginación y el entendimiento en la doctrina de la triple síntesis, es fundamental para comprender la crítica deleuziana a la representación, especialmente tal como es presentada en el tercer capítulo de DR. Asimismo, es altamente reveladora para pensar su concepción de las síntesis del espacio y el tiempo en dicho libro, por lo cual convendrá cotejar algunas afirmaciones de PCK con DR.

Nos dice Deleuze que *representación* quiere decir “síntesis de lo que se presenta”, y que la síntesis consiste en que “una diversidad es representada, es decir, puesta [*posée*] como encerrada [*renfermée*] en una representación” (PCK 24). Este “encierro” de la diversidad en la representación es un claro antecedente de expresiones presentes en DR como “el cuádruple yugo” (*carcan*) en el cual “la diferencia es crucificada” (DR 180).

Ahora bien, la síntesis —continúa Deleuze— tiene dos aspectos, la *aprehensión* y la *reproducción*. Mediante la primera, “ponemos lo diverso como ocupando un cierto espacio y un cierto tiempo” (PCK 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” (PCK 24). Una reelaboración de estos dos aspectos de la síntesis (aprehensión y reproducción) constituirá lo que Deleuze llamará la *primera síntesis del tiempo* en el segundo capítulo de DR. Que Deleuze llame allí a esta síntesis *Habitus* muestra hasta qué punto este tramo de la Deducción A le resulta empirista. Asimismo, que la piense como síntesis *pasiva* de la imaginación da cuenta del hecho de que, en su interpretación de Kant, la aprehensión y la reproducción son leídas como pasivas en contraposición a la espontaneidad del entendimiento en el tercer momento de la síntesis, el reconocimiento. En rigor, la apropiación reelaborante de estos momentos por parte de Deleuze en su propia doctrina de la triple síntesis temporal fusiona aprehensión y reproducción, con un claro énfasis sobre la reproducción. Leyendo el proceso a partir de Hume, dirá Deleuze: “La imaginación se define aquí como un poder de contracción: placa sensible, ella retiene [un caso] cuando el otro aparece.” (DR 96)

El modo en que Deleuze describe la síntesis de la aprehensión en PCK, por su parte, conlleva otros problemas, puesto que, trasladado a su propia ontología, parece

¹⁰⁶ Cfr. Allison, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona, Ánthropos, 1992, p. 235.

aludir al proceso mediante el cual transformamos algo que no es por sí mismo extenso (la intensidad) en extenso. Producir partes en el espacio y el tiempo y colocar allí lo múltiple presentado es, también, *re-presentar*, de una manera que para Deleuze implica desnaturalizar el espacio y el tiempo en tanto presentaciones puras no-extensivas, traicionando el modo de ser de un *spatium* intensivo que no implica *partes extra partes* sino implicación y envolvimiento. En ese punto, la discusión en DR se encuentra no ya en el segundo capítulo, centrado en el tiempo, sino en el quinto, focalizado en el espacio. “La síntesis así definida no tiene que ver sólo con la diversidad tal como aparece en el espacio y en el tiempo, sino con la diversidad del espacio y del tiempo mismos. Sin ella, en efecto, el espacio y el tiempo no serían ‘representados’.” (PCK 24) La síntesis de la aprehensión kantiana recae, entonces, no sólo sobre lo múltiple *a posteriori* dado a la sensibilidad, sino también sobre lo múltiple *a priori* dado por el espacio y el tiempo en tanto intuiciones formales (aquello que nos permite formular los juicios sintéticos *a priori* de la aritmética y la geometría).

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. Ahora, el paralelismo con DR se da con respecto al capítulo tercero, es decir, a la génesis de la imagen del pensamiento. “Lo que constituye el conocimiento no es simplemente el acto por el cual se realiza la síntesis de lo diverso, sino el acto por el cual se retrotrae a un objeto lo diverso representado (reconocimiento): es una mesa, es una manzana, es tal o cual objeto...” (PCK 25)

Una primera cuestión a señalar es que Deleuze se refiere a “lo diverso representado”, lo cual recalca una vez más el hecho de que ya hay representación aún antes del reconocimiento, es decir, aún antes de la presencia del objeto. Ontológicamente, lo diverso es primero representado como *partes extra partes*, colocado en un cierto espacio-tiempo (aprehensión); luego, sintetizado en aras de producir una continuidad a partir de la dispersión (reproducción); por fin, retrotraído a un objeto idéntico (reconocimiento).

En segundo lugar, no obstante, el reconocimiento es sin duda para Deleuze el núcleo duro de la representación, siendo sinónimo de ilusión, de experiencia empobrecida, de imposibilidad de captar lo que es junto con la potencia que lo llevó a ser lo que es y que por ende puede llevarlo a cambiar. Para Deleuze, como lo muestra citando a Platón, hay cosas que nos permiten reconocerlas (y son las no-interesantes),

mientras que hay otras que se rebelan a ser de tal modo aprisionadas, y que por tanto nos fuerzan a pensar: es este segundo caso el que Deleuze va a fusionar con lo sublime kantiano.

El reconocimiento es asimismo la instancia que va a posibilitar el *error* como figura del pensamiento desencaminado en la imagen dogmática u ortodoxa del pensamiento. El error consistirá, desde el momento en que pensamos en términos de reconocimiento, en decir “buen día Teodoro” cuando pasa Teeteto (DR 193). Para Deleuze, se trata de una imagen pobre del pensamiento, que carga con el lastre de una pedagogía autoritaria; es pensar en el modelo del alumno que tiene que elegir la respuesta correcta entre una serie de posibilidades preestablecidas de antemano. Los hechos que esta imagen del pensamiento toma para elevarlos al nivel del derecho son ruinosos:

¿Quién dice “buen día Teodoro” cuando pasa Teeteto, y “son las tres” cuando son las tres y media, y $7 + 5 = 13$? El miope, el distraído, el escolar. Hay allí ejemplos efectivos de errores pero que, como la mayor parte de los “hechos”, reenvían a situaciones perfectamente artificiales o pueriles, y que dan del pensamiento una imagen grotesca porque lo relacionan con interrogaciones muy simples a las cuales se puede y se debe responder con proposiciones independientes. [...] Entonces, hay que dar vuelta [*renverser*] todo: es el error el que es un hecho, arbitrariamente extrapolado, arbitrariamente proyectado en lo trascendental; en cuanto a las verdaderas estructuras trascendentales del pensamiento, y a lo “negativo” que las envuelve, quizás hay que buscar en otro lado, en otras figuras que las del error. (DR 195)

Lo que se juega en este momento es la respuesta a la pregunta *¿qué significa pensar?* Como dice Deleuze en DR, retomando de modo literal el pasaje de PCK que analizamos y agregándole el reconocimiento cartesiano y el platónico, “es evidente que los actos de reconocimiento existen y ocupan una gran parte de nuestra vida cotidiana: es una mesa, es una manzana, es un pedazo de cera, buen día Teeteto. ¿Pero quién puede creer que el destino del pensamiento se juega ahí, y que pensamos cuando reconocemos?” (DR 176)

Volviendo al análisis de PCK, Deleuze presenta entonces la tesis de la reciprocidad entre unidad del objeto y unidad de la conciencia a partir de los dos caracteres mencionados como requisitos para que algo sea conocimiento (pertenencia de las representaciones a una misma conciencia y 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.

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 [*rapporte*] una diversidad representada. (PCK 25)

Esta expresión es llamativa, puesto que parece estar diciendo que la apercepción trascendental implica una *reflexión*; en Kant, por el contrario, no hay necesidad de una vuelta de la conciencia sobre sí misma para dotarla de unidad; basta con que yo piense el objeto en su unidad para que la unidad de la conciencia se vea reflejada en la misma—basta que yo *pueda* decir de cada representación “es mía”. Más allá de eso, la fórmula “yo me pienso” como expresión del cogito será también retomada por Deleuze en DR, aunque reinterpretada drásticamente a partir de otro elemento presente en el propio Kant, a saber, el tiempo como fisura en la subjetividad—aspecto que no se encuentra subrayado en PCK.

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. Los conceptos puros del entendimiento son las categorías, que Deleuze define como siendo al mismo tiempo “representaciones de la unidad de la conciencia y, en tanto tales, predicados del objeto cualquiera” (PCK 26). Según Deleuze, las categorías otorgan a la síntesis de la imaginación “una unidad sin la cual esta no nos procuraría ningún conocimiento propiamente dicho” (PCK 26), subrayando que el entendimiento mismo no realiza la síntesis, sino “la unidad de la síntesis y las expresiones de esta unidad” (PCK 26), es decir, el objeto y las categorías, respectivamente. Si bien esto es innegable, puesto que el entendimiento actúa por intermediación de la imaginación, las expresiones antedichas pueden dar a entender que la síntesis es posible sin el entendimiento, lo cual, sin ser necesariamente falso en Kant, constituiría una tesis altamente controversial. Nos inclinamos por interpretarlas en el sentido de que el entendimiento ya está actuando en las síntesis aprehensiva y reproductiva, aunque el reconocimiento aparezca después en el orden expositivo.

Esta interpretación se ve sustentada por la elucidación deleuziana de la noción de sumisión. 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” (PCK 27). De ello, Deleuze concluye que “la imaginación no es por sí misma facultad legisladora”, 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.” (PCK 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 (Deleuze utiliza el singular, no el plural como si fuesen dos síntesis siquiera analíticamente separables), los fenómenos “están sometidos” (PCK 27) al entendimiento, no a la imaginación misma.

La acción propia del entendimiento con sus categorías es *juzgar*, mientras que la de la imaginación es *esquematisar*. El modo de expresarse de Deleuze en estos pasajes es, de nuevo, debatible: “El esquema supone la síntesis” (PCK 28), sostiene, mientras que resulta difícil hablar en Kant de la prioridad de un proceso sobre el otro. En verdad, la esquematización y la síntesis deben ser concebidos como las dos caras del mismo proceso, visto ora comenzando desde la acción del entendimiento constreñendo la imaginación, ora comenzando desde la sensibilidad constreñida por una imaginación constreñida a su vez por el entendimiento.

Deleuze define *síntesis* 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”, y *esquema* como “una determinación espacio-temporal correspondiente a la categoría, en todo tiempo y en todo lugar” (PCK 28), y recalca que “no consiste en una imagen, sino en relaciones espacio-temporales que encarnan o realizan relaciones propiamente conceptuales.” (PCK 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? (PCK 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), y de allí que Deleuze se vea impelido —como veremos— a

reemplazar el esquematismo por la dramatización en su propia ontología. En este contexto de PCK, 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. Ella sólo esquematiza en el interés especulativo. Cuando el entendimiento se encarga del interés especulativo, por ende cuando deviene *determinante*, entonces y sólo entonces la imaginación *es determinada* a esquematizar. (PCK 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 “esquemmatización sin concepto”.

II. 3. El problema de la materia

El razonamiento que lleva a Kant a postular las Ideas es reconstruido por Deleuze del siguiente modo. La imaginación *esquemmatiza* (y sintetiza), el entendimiento *juzga*, la razón *razona*. Como Kant concibe el razonamiento de manera silogística, piensa que el rol de la razón consiste 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” (PCK 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” (PCK 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). Esta tripartición kantiana de las Ideas expresa de un modo prístino lo esencial de su ontología: hay el sujeto, hay lo exterior al sujeto, y hay el todo (*debe haberlo*) que reúne al sujeto con su exterioridad.

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.¹⁰⁷ En cuanto al rol subjetivo, estas Ideas, nos dice Deleuze con el mismo vocabulario que usará en DR para referirse a la conformación del objeto virtual, “constituyen focos ideales por fuera de la experiencia, hacia los cuales convergen los conceptos del entendimiento” (PCK 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.¹⁰⁸ 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” (PCK 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” (PCK 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 presentaran 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, 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

¹⁰⁷ 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 de DR, se trata de la traducción de Jules Barni publicada por Gibert en 1946.

¹⁰⁸ 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” (PCK 32).

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” (PCK 32).

La Idea no es una ficción, dice Kant; ella tiene un valor objetivo, posee un objeto; pero este objeto es en sí mismo “indeterminado”, “problemático”. *Indeterminado* en su objeto, *determinable* por analogía con los objetos de la experiencia, portador del ideal de una *determinación infinita* por relación a los conceptos del entendimiento: tales son los tres aspectos de la Idea. (PCK 32)

Estos tres aspectos de la Idea serán retomados de manera literal por Deleuze en su propia teoría de las Ideas en el capítulo cuarto de DR. En este punto, sin embargo, lo que interesa subrayar es otra cuestión: para Deleuze, “[u]na armonía, una finalidad se reintroducen a este nivel” (PCK 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 una armonía postulada entre la *materia de los fenómenos* y las *Ideas de la razón*. 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 esta se refiere Deleuze en este punto). Pero aún más profundamente, emerge el problema de la armonía entre las distintas facultades, condición de posibilidad de cualquier armonía entre las facultades y los fenómenos, ya sea material o formalmente.

II. 4. Relación entre las facultades: el sentido común

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*. (PCK 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” (PCK 33), y en nota al pie reenvía al §40 de la tercera Crítica, “Del gusto como un tipo de *sensus communis*”.¹⁰⁹ 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 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 de toda comunicabilidad:

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 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. (PCK 33)

Es fundamental llamar la atención sobre tres puntos. En primer lugar, cómo, en el apartado conclusivo sobre la primera Crítica, Deleuze toma un problema explícito sólo en la tercera, y en este sentido, como decíamos, aplica retrospectivamente la problemática del sentido común a todo el proyecto crítico. 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. Y en tercer lugar, que Deleuze da lugar a algunos embrollos terminológicos, acaso sólo subsanables adoptando su punto de vista. Volveremos sobre este punto en el Capítulo 3.

II. 5. Armonía preestablecida

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” (PCK 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

¹⁰⁹ 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.” (ID 84)

comentar la diferencia de naturaleza existente entre las facultades en Kant, en contraposición con la diferencia de grado de los empiristas y los dogmáticos, dice Deleuze:

Pero entonces, para 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 [*accord*] entre estas dos facultades no es menos "misterioso". (Lo mismo con el acuerdo entendimiento-razón.) (PCK 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*:

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. (PCK 34-35)

La exigencia deleuziana de una génesis de la concordancia es su manera de rechazar la misma como un dato natural o como un hecho bruto, y en este sentido se adecúa a los lineamientos de una filosofía trascendental. Al mismo tiempo, implica que puede haber o que hay una concordancia tal, esto es, no niega su posibilidad; tan sólo le pide que 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.¹¹⁰ (Citado en PCK 35)

¹¹⁰ El pasaje (algo modificado en la traducción al francés utilizada por Deleuze) se encuentra en Kant: AA XI, *Briefwechsel 1789*, 052:19-25. Cabe señalar asimismo que el término alemán utilizado por

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, en el que este promisorio aunque ignoto amante de la sabiduría le formula a Kant las mismas exigencias que retomará Deleuze. 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 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?¹¹¹

A lo cual 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”.¹¹² En otras palabras, si no estuvieran sometidas al entendimiento, y a través suyo a la unidad de la apercepción trascendental, no podrían 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 el sentido de interna: en este sentido van los conceptos de *Erscheinungen* en contraposición a *Phänomene* en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*,

Kant para referirse a la armonía preestablecida leibniziana es *Vorherbestimmt Harmonie*, que comparte la raíz —*stimm* con *Einstimmung*, *Übereinstimmung*, *Zusammenstimmung*. En este caso, no es necesario ir a buscar la connotación musical puesto que ya está la palabra armonía a continuación. Esta armonía es determinada de antemano; la afinación se produce con la Creación misma. Los mundos posibles que no pasan a la existencia son mundos interiormente desafinados.

¹¹¹ AA XI, *Briefwechsel 1789*, 050:24-36.

¹¹² AA XI, 051:10-12.

apparentia en contraposición a *phaenomena* en la *Dissertatio*,¹¹³ juicios de percepción en contraposición a juicios de experiencia en los §§18-20 de *Prolegomena*...

Kant dice de los juicios de percepción que “no necesitan de concepto puro del entendimiento alguno, sino sólo del enlace lógico de las percepciones en un sujeto pensante”.¹¹⁴ En qué pueda consistir tal enlace lógico de las percepciones sin conceptos puros del entendimiento no viene al caso (¿una lógica de la percepción?);¹¹⁵ baste con retener la palabra de Kant respecto a la existencia de juicios sin conceptos puros del entendimiento, es decir sin categorías, es decir sin objeto.¹¹⁶ Es de suponer que Kant se refiere al error que se puede dar en juicios de percepción cuando escribe: “La verdad es concordancia [*übereinstimmung* —sic—] con el objeto, mientras que la apariencia [*Schein*] [es la concordancia] con el sujeto. Todo error [*Irrthum*] supone una apariencia.”¹¹⁷ Si este fuese el caso, entenderíamos que el enlace lógico a-categorial de las percepciones del que habla en *Prolegomena* consiste en una concordancia con el sujeto (apariencia), que es tomada por una concordancia con el objeto y da lugar a un juicio de percepción (error). Ahora bien, ¿qué es lo que concuerda con el sujeto o el objeto? A esta pregunta se puede responder deleuzianamente: una multiplicidad, desnaturalizada mediante esta puesta en concordancia (afinación forzosa, codificación

¹¹³ 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.

¹¹⁴ AA IV, 298 (§18).

¹¹⁵ Si bien uno pensaría inmediatamente en los principios de la lógica formal, Kant sugiere en la Reflexión 2250 que existen “reglas sensibles (subjetivas)” cuyo enlace puede ponerse en lugar de un enlace lógico (y esto sería el error). Cf. AA XVI, 286. El problema con ello sería que está usando “lógico” en dos sentidos distintos en *Prolegómenos* (como un tipo enlace subjetivo) y en la Reflexión (como sinónimo de “objetivo”).

¹¹⁶ Claudia Jáuregui remarca que “Kant no caracteriza los juicios de percepción como aquellos en los que no está presente el concepto de un objeto, sino como aquellos en los que el enlace de las representaciones no es categorial” y donde, por ende, lo que está ausente es “el concepto de objeto en general”. Jáuregui, Claudia, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 64-65. Esta diferencia sugerida por la autora entre concepto de un objeto, por un lado, y concepto de un objeto en general, por otro, no siempre es tan clara en el propio Kant. Como señala la propia autora más adelante a propósito de los juicios de percepción, “si las representaciones presentes en este tipo de juicio no son enlazadas categorialmente, entonces no se entiende cómo pueden quedar referidas a la unidad trascendental de la apercepción y cómo puedo llamarlas a todas ellas ‘mías’” (*ibid.*, p. 67). Y, si recordamos que la unidad de la conciencia es el correlato necesario de la unidad del objeto, entonces, no habiendo unidad trascendental de la apercepción, no puede haber unidad del objeto (ya se trate del “concepto de un objeto” o del “concepto de un objeto general”). Tomando nuevamente palabras de la propia autora: “La autoconciencia de la unidad de la propia conciencia, por un lado, y la conciencia de la unidad de las representaciones en un mismo objeto, por otro, son dos polos inseparables, cuya correlación constituye la condición última de toda experiencia posible.” *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁷ AA XVI, 287:06-10 (Reflexión 2254). Por su parte, la apariencia (*Schein*) es definida en la Reflexión 2247 como lo que sucede cuando los fundamentos subjetivos de los juicios son tomados por objetivos. Cf. AA XVI, 285:10-11.

del flujo sensible a través del sentido común y el buen sentido) en “lo múltiple” como contracara de lo idéntico (el objeto).

Un ejemplo de juicio de percepción es “siento que el sol calienta la piedra” (donde simplemente expreso que yo percibo eso), mientras que el juicio de experiencia correspondiente sería “el sol es causa del calentamiento de la piedra” (donde pretendo la validez universal del juicio). El juicio de experiencia es, en palabras de Dotti, “el resultado de una transformación que sobreviene en la unidad contingente de las percepciones cuando éstas pasan a estar enlazadas por las categorías en una ‘conciencia en general’, y no meramente en una conciencia empírica”.¹¹⁸ Como señala este autor, la línea argumentativa que admite representaciones pre-categoriales y por tanto privadas de referencialidad objetiva no es una anomalía propia de *Prolegómenos*, sino que se encuentra también en los §13 y §19 de la *Crítica de la razón pura* a propósito de la distinción entre unidad subjetiva y unidad objetiva de la conciencia.¹¹⁹ Ello no significa, no obstante, que no haya una tensión entre estos pasajes, por un lado, y la prioridad absoluta de la síntesis *a priori* como condición trascendental tanto de la intuición como del pensamiento (A94, B126), por el otro. Tampoco basta con descartar los pasajes del primer tipo y quedarse con los segundos, puesto que esta interpretación también resulta problemática:

La urgencia teórica por legitimar el conocimiento científico *in toto* parece llevar a Kant a presentar la función categorial como capaz de satisfacer las exigencias no sólo de la objetividad en su sentido más general, sino también las de una, digamos, lógica de la investigación, exigencias ligadas a la objetividad en particular. Pero esta afirmación ultrancista de la prioridad de la síntesis y de una excesiva potestad legislativa de las categorías deja sin explicar cuál es la legitimación trascendental específica del pasaje de un tipo de representaciones (las “vulgares”) a otras (las “científicas”), teniendo en cuenta que ambas satisfacen los requisitos de la objetividad en general, es decir, que ambas tienen a sus espaldas la misma función *a priori*. [...] Según la otra línea, en cambio, sin las categorías es posible tener representaciones significativas, aunque no objetivas. A la función categorial le cabe, entonces, respaldar trascendentalmente el pasaje de la *doxa* (instancia de la opinión subjetiva, expresable en fórmulas como “siento” o “me parece”, etc.) a la *episteme* (expresable en la fórmula “es” o “es causa de”, etc.). La legitimación de este nivel peculiar del conocimiento, la configuración de las ciencias particulares, quedaría ya resuelto en el ámbito de la Deducción trascendental.¹²⁰

¹¹⁸ Dotti, Jorge Eugenio, “La distinción kantiana entre juicios de percepción y de experiencia”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n° 26-27, 1986, pp. 239. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1303/pr.1303.pdf>.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 240.

¹²⁰ *Ibidem*.

Esta segunda interpretación tiene el problema de que “no impugna de raíz el planteo humeano”;¹²¹ en efecto, supone que hay experiencia pre-categorial. Lo que está en juego es entonces, en definitiva, el concepto de experiencia, y si ella reviste un carácter objetivo o subjetivo. Para Deleuze, ninguno de los dos es el caso: como muestra ya en *Empirisme et subjectivité*, tanto el sujeto como el objeto se constituyen en la experiencia, y este es un punto respecto del cual jamás se moverá un paso. Hay un asunto por excelencia en el cual Deleuze puede declararse propiamente empirista (en el sentido humeano), viz., la cuestión del sujeto. Allí, Deleuze no podría estar más lejos de Kant, puesto que, como señala Henry Somers-Hall, “un relato [*account*] kantiano de la constitución del mundo presupone más que explicar la existencia de sujetos”.¹²² El sujeto se constituye, para Deleuze, como el acto de trascender lo dado.¹²³ De allí que, en su libro sobre Hume, escriba:

Hacemos una crítica trascendental cuando, situándonos en un plano metódicamente reducido que nos da entonces una certeza esencial, una certeza de esencia, preguntamos: ¿cómo puede haber lo dado [*du donné*], cómo puede algo darse a un sujeto, cómo puede el sujeto darse algo? Aquí, la exigencia crítica es la de una lógica constructiva que encuentra su tipo en las matemáticas. La crítica es empírica cuando, habiéndonos situado en un punto de vista inmanente donde sea posible por el contrario una descripción que encuentre su regla en hipótesis determinables y su modelo en [la] física, preguntamos a propósito del sujeto: ¿cómo se constituye en lo dado? La construcción de este [lo dado] da lugar a la constitución de aquel [el sujeto]. Lo dado ya no es dado a un sujeto, [sino que] el sujeto se constituye en lo dado. (ES 92)

En tanto continuador de la tradición trascendental pero declaradamente empirista con respecto al estatuto del sujeto, Deleuze deberá buscar un modo de fracturar la unidad de la conciencia en aras de darle entidad propia a ese múltiple que se presenta antes de ser representado: es lo que tematizará en DR como la fisura del Yo (*fêlure du Je*) necesaria para el devenir, y por ende para que esa experiencia no-objetiva deje de ser meramente un múltiple relativo a una unidad y se convierta en una multiplicidad propiamente dicha, una *presentación pasiva* en lugar de una *representación activa* de la experiencia. Puesto que el sujeto es una dimensión

¹²¹ *Ibid.*, p. 241.

¹²² Somers-Hall, Henry, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, p. 57.

¹²³ “A partir de lo dado, infiero la existencia de otra cosa que no está dada: creo [en el sentido de creer]. César ha muerto, o Roma ha existido, saldrá el sol, y el pan alimenta. En la misma operación, y al mismo tiempo, juzgo y me pongo como sujeto, sobrepasando lo dado.” Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 90 (en adelante ES).

suplementaria, este procedimiento de sustracción de la trascendencia subjetiva puede pensarse en términos de la operación n-1 mencionada en “Rizoma”:

Esto es desde luego imposible para Kant, puesto que en tanto filósofo moderno y cartesiano, su punto de partida es el *cogito*, la certeza indubitable de la proposición *yo soy* cada vez que es pensada por mí. Esto se ve de modo prístino en la respuesta indirecta a Maimon *via* Herz: si podemos demostrar que la experiencia sólo es posible bajo las condiciones establecidas (es decir, “las condiciones de una experiencia posible”), dice Kant,

entonces se sigue que todos los demás conceptos de cosas (que no estén así condicionadas) son vacíos para nosotros y completamente incapaces de servir para el conocimiento, pero también que ningún dato sensorial para un conocimiento posible podría jamás representar objetos sin estas condiciones, ni alcanzar esa unidad de la conciencia que es requerida para el conocimiento de mí mismo (como objeto del sentido interno). Yo no sería siquiera capaz de saber que tenía datos sensoriales, en consecuencia para mí como ser cognoscente no serían absolutamente nada. Podrían (si me pienso como un animal) aún continuar con su juego conforme a reglas [*regelmäßig*], como representaciones que estarían conectadas de acuerdo a una ley empírica de asociación, podrían continuar influenciando mis facultades de sentimiento y de deseo, aunque yo sería inconsciente de mi existencia [*meines Daseins unbewußt*] (asumiendo que yo sea consciente de cada representación individual, pero no de su relación con la unidad de la representación de su objeto, por medio de la unidad sintética de su apercpción), sin que yo tenga ningún conocimiento de nada, ni siquiera de mi propio estado.¹²⁴

Puesto que Maimon se considera heredero de Hume en cuanto a su crítica a la causalidad, Kant le responde con más Hume: si las conexiones entre representaciones se debieran a leyes empíricas de asociación, entonces sí, podría ser un animal, podría tener juego de representaciones, podría tener sentimiento y deseo conectados y hasta influenciados por esas representaciones; lo que no podría tener es autoconciencia ni conocimiento. Dos requisitos, por cierto, que el proyecto filosófico deleuziano dejará de lado.

Volviendo a PCK, 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” (PCK 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

¹²⁴ AA XI, 051-052. Algunas diferencias con la *Akademieausgabe* se encuentran en Fischer, H. E. (ed.), *Briefwechsel von Imm. Kant in drei Bänden, Band 2*, Munich, Georg Müller, 1912, pp. 54-55.

hora de conocer sea *naturalmente armoniosa*, es que ello presupone un fundamento *teológico y teleológico*. Y cita nuevamente la carta a Herz (la continuación del párrafo analizado más arriba), 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 [*Gottlichen Urheber*].” (en PCK 35 [los agregados entre corchetes son nuestros])

Sin embargo, Kant no necesita probar la existencia de un divino creador, puesto que su argumento es otro: si sólo podemos tener experiencia bajo estas condiciones, entonces estas condiciones son válidas para toda experiencia. Pero, en primer lugar, esas condiciones —dirá Deleuze— están “calçadas” (inducidas) de la propia experiencia, es decir que son empíricas; en segundo lugar, el concepto de experiencia en cuestión es el de experiencia como conocimiento, y Deleuze no necesita llegar hasta ahí, puesto que no le interesa construir una objetividad; en tercer lugar, el creador divino y *bueno* ya está presupuesto en la armonía natural y la naturaleza recta de las facultades.¹²⁵

A Kant le bastaría con probar la cuestión de derecho (*quid juris?*) con respecto a la cuestión de 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 la autoconciencia) lo que le permite a Kant esgrimir su estrategia con respecto a la pregunta *quid 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*). Lo que Deleuze muestra, entonces, es la raíz teológica del concepto kantiano de experiencia, es decir, del conocimiento.

II. 6. *Sensus communis logicus*

¹²⁵ 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, Gilles, « Lettre-Préface de Gilles Deleuze », en Martin, Jean-Clet, *Variations. La Philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 8 ; Deleuze, Gilles, « Lettre-Préface à Jean-Clet Martin », en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, editado por David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, p. 339.

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

De todas maneras, consideremos 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. (PCK 35)

Decíamos “esta especie” de sentido común porque va a haber tres tipos de sentido común; ahora bien, lo que es necesario resaltar una vez más es que el término *sensus communis logicus*, aquí traído por Deleuze, 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*.”¹²⁶ 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, dice Kant, “el acuerdo entre las facultades es capaz de *diversas proporciones* (según que sea tal o cual facultad la que determine la relación” (PCK 36). El problema que Deleuze encuentra allí es, nuevamente, que el sentido común aparece como un *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” (PCK 36). El sentido común es, retomando la expresión de Hegel referida al deber kantiano, “el último leño no digerido en el estómago”.¹²⁷

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,

¹²⁶ Kant: AA V, *Kritik der Urteilskraft*, 295:n.

¹²⁷ Hegel, G. W. F., *Werke in Zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), Frankfurt, Suhrkamp, 1969-1979, Band 20 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*), p. 369.

sean capaces de un acuerdo libre e indeterminado” (PCK 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.” (PCK 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.” (PCK 36)

II. 7. Contractualismo ontognoseológico

Deleuze no podría haber terminado su exposición —como vimos, sorprendentemente sintética— de la primera Crítica sin tocar un punto esencial concerniente a la Dialéctica: el concepto de *ilusión interna*, correlativo al de *uso ilegítimo* de una facultad. Menciona así tres usos ilegítimos correspondientes a cada una de las facultades activas: en primer lugar, (1) la imaginación puede soñar en vez de esquematizar; en segundo lugar, (2) el entendimiento puede pretender aplicar sus conceptos a las cosas en sí (“uso trascendental”) en vez de aplicarse exclusivamente a los fenómenos (“uso experimental”); por último, (3) la razón, en lugar de aplicarse a los conceptos del entendimiento (“uso inmanente o regulativo”), puede pretender aplicarse directamente a los objetos, y querer legislar en el dominio del conocimiento (“uso trascendente o constitutivo”). De estos tres usos ilegítimos, el tercero es el más grave, en tanto que el entendimiento no se vería inclinado a traspasar los límites de la experiencia posible si no fuese empujado a ello por la razón. Es la razón, en efecto, la que le da al entendimiento “la ilusión de un dominio positivo a conquistar por fuera de la experiencia” (PCK 38). Mientras que el uso trascendental del entendimiento es negativo, puesto que descuida (*néglige*) sus propios límites, el uso trascendente de la razón es una potencia positiva, dado que nos exige (*enjoint*) franquear los límites del entendimiento. De allí el título *Crítica de la razón pura*—y no “Crítica del entendimiento puro”:

Kant denuncia las ilusiones especulativas de la Razón, los falsos problemas a los cuales nos arrastra, que conciernen al alma, al mundo y a Dios. Al concepto tradicional de *error* (el error como producto, en el espíritu, de un determinismo externo), Kant sustituye el de *falsos problemas e ilusiones* internas. Estas ilusiones son consideradas como inevitables, e incluso como resultantes de la naturaleza de

la razón. Todo lo que la Crítica puede hacer es conjurar los efectos de la ilusión sobre el conocimiento mismo, pero no impedir su formación en la facultad de conocer. (PCK 38)

Cabe señalar que esta noción de *ilusión* interna a la razón, en contraposición a la noción tradicional de *error* como contingencia proveniente del exterior, será un importante punto de apoyo para la filosofía de Deleuze, que la utilizará para derribar la “imagen dogmática del pensamiento”—de la cual participa, en sus rasgos fundamentales, el propio Kant. El problema que este concepto plantea al interior de la filosofía kantiana es: ¿no era que la razón tenía una buena naturaleza? ¿Cómo conciliar esta buena naturaleza con el hecho de que nos arrastre inevitablemente hacia falsos problemas? La respuesta kantiana sólo es satisfactoria a medias: consiste en distinguir entre un *estado de naturaleza* de la razón —pre-crítico— y un *estado civil* de la misma —el que se propone instaurar la Crítica—, de modo tal que en el último las ilusiones ya no pueden engañarnos. Sin embargo, este contractualismo ontognoseológico no basta, como admite el propio Kant, para erradicar la tendencia de la razón a ir más allá de lo fenoménico. ¿Por qué la razón haría esto, dada su buena naturaleza? Kant tiene también una respuesta para esto, aunque implique desplazar el problema desde el conocimiento hacia la moral: la razón no sólo tiene un interés especulativo por los fenómenos, sino también un interés natural por las cosas en sí, sólo que este interés ya no es de índole cognoscitiva. “Como los intereses de la razón no son indiferentes los unos a los otros, sino que forman un sistema jerarquizado”, dice Deleuze, “es inevitable que la sombra del más alto interés se proyecte sobre el otro” (PCK 41), es decir, sobre el interés inferior o subordinado.

Recapitemos, para finalizar, los dos usos ilegítimos.¹²⁸ El entendimiento en su *uso trascendental* pretende conocer algo en general, esto es, independientemente de las condiciones de la sensibilidad; ahora bien, es imposible que algo nos sea dado con independencia de dichas condiciones. La razón en su *uso trascendente* pretende conocer por sí misma algo determinado, como si las Ideas, en lugar de tener un objeto *indeterminado* aunque *determinable* en relación a los objetos de la experiencia y por mediación del entendimiento, tuviesen un objeto *determinado* independientemente de la experiencia y del entendimiento. Este último uso ilegítimo es el origen de las ilusiones internas, que, sin embargo, siempre que Kant quiera mantener el postulado teológico de

¹²⁸ Acaso Deleuze no mencione aquí el de la imaginación puesto que este es, en definitiva, dependiente del entendimiento.

la buena naturaleza de las facultades, debe tener una finalidad más profunda. Esta finalidad más profunda es el interés natural de la razón por lo suprasensible, de modo tal que la ilusión

toma un sentido positivo y bien fundado, desde el momento en que cesa de engañarnos: ella expresa a su manera la subordinación del interés especulativo en un sistema de fines. Jamás la razón se interesaría en las cosas en sí, si estas no fueran ante todo y verdaderamente el objeto de otro interés de la razón. (PCK 41)

Lo que nos da a saber la tendencia de la razón a sobrepasar los límites de la experiencia, entonces, es que ella tiene un interés más alto que el especulativo: es precisamente debido a este otro interés superior que nos arrastra hacia el océano de lo suprasensible. Este otro interés, el moral, será el objeto de la segunda Crítica. Antes de dar por terminada esta sección, no obstante, convendrá analizar un texto del período crítico no examinado por Deleuze y que, sin embargo, pone de manifiesto con mayor claridad algunos de los puntos problemáticos señalados por este filósofo.

II. 8. El derecho a la orientación

En octubre de 1786, Kant publicaba en el *Berlinische Monatsschrift* una respuesta acaso menos célebre pero ciertamente no menos interesante que la que ofreciera dos años antes a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”. En este caso, la pregunta propuesta era “¿Qué quiere decir orientarse en el pensamiento?”. Allí escribe Kant:

En sentido literal, *orientarse* significa encontrar a partir de una región celeste [*Weltgegend*] dada —una de las cuatro, dado que dividimos el horizonte en cuatro regiones— las demás regiones, particularmente, encontrar el oriente [*Aufgang*]. Si veo el sol en el cielo y sé que en este momento es mediodía, entonces sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para ello me es indispensable el sentimiento de una diferencia [*Gefühl eines Unterschiedes*] en mi propio *sujeto*, a saber, el sentimiento de la diferencia entre mi mano derecha y mi mano izquierda. Lo denomino *sentimiento* porque exteriormente, en la intuición [*Anschauung*], estos dos aspectos no presentan ninguna diferencia remarcable.¹²⁹

La noción de diferencia interna, y la consiguiente tematización de la diferencia entre la mano derecha y la izquierda, ya había sido trabajada por Kant en “Del primer

¹²⁹ AA VIII, „Was heißt: Sich im Denken orientiren?“, 134-135:27-02. Utilizamos la traducción al castellano de María Jimena Solé (trad., comp., notas y estudio introductorio), “¿Qué significa orientarse en el pensamiento” en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2013, p. 443 (trad. modificada; en adelante QSO).

fundamento de las regiones del espacio” (1768) y en *Prolegómenos...* (1783) §13. En este último caso, funcionaba como argumento para fundamentar el carácter no conceptual del espacio—es decir, para oponerse a la concepción leibniziana del mismo. El carácter *interno* al sujeto del origen de la distinción entre derecha e izquierda —los también llamados “cuerpos enantiomorfos” o “contrapartes incongruentes”— es subrayado al catalogar Kant este origen como *sentimiento*. Por otra parte, *Aufgang* se refiere en este caso al oriente o, más precisamente, al este como punto cardinal, no obstante lo cual su significado literal es el de *salida*, de donde proviene su sentido relativo a la región en la que el sol sale o se levanta. *Orientación*, como se sabe, viene de *oriente* en tanto referencia primordial: desde donde sale el sol.

Dicha cita se ubica al comienzo de la elucidación kantiana del concepto de orientación. A partir de este sentido geográfico, Kant desplegará un sentido astronómico y uno “matemático” (el ejemplo ofrecido es el de orientarse en una habitación en la oscuridad), para luego utilizar las conclusiones de este planteo en el análisis de la orientación no ya en el espacio sino en el pensamiento.¹³⁰ En este ámbito, la fuente de donde emana toda orientación sigue siendo un sentimiento, aunque no ya el de la diferencia entre derecha e izquierda, sino “el sentimiento de la *exigencia* propia de la razón [*Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*]”.¹³¹ El problema con el que lidia Kant es la tendencia de la razón a sobrepasar los límites de la experiencia, es decir, el de las aventuras de la metafísica. Continuando con la imagen de la habitación a oscuras, el equivalente ahora sería salir de la habitación en una noche de la más absoluta oscuridad. Kant hace jugar allí, empero, un ingenioso pero problemático *tour de passe-passe*:

Pero es en este punto que interviene *el derecho de la exigencia* de la razón [*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*], en tanto principio subjetivo, permitiéndole suponer y aceptar aquello que ella no puede pretender conocer mediante principios objetivos. Se trata, pues, del derecho de *orientarse* en el pensamiento simplemente por medio de su propia exigencia, en el ámbito inconmensurable y, para nosotros, colmado de tinieblas de lo suprasensible.¹³²

¹³⁰ Alexis Philonenko, en su introducción a la traducción francesa del opúsculo kantiano, señala a este respecto que existe una diferencia relevante entre el principio de orientación en el espacio y el de orientación en el pensamiento, a saber, que mientras que el primero posee un valor *constitutivo*, el segundo posee un valor meramente *regulativo*. Cf. Philonenko, Alexis, “Introduction” en Kant, Immanuel, *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée ?*, Paris, Vrin, 1959, p. 74.

¹³¹ AA VIII 136:13.

¹³² AA VIII 137:07-12; QSO 447.

El término *Bedürfnis* significa literalmente *necesidad*, no lógica sino concreta (*besoin*, no *nécessité*); de ahí que se pueda traducir como *exigencia* o *pretensión*.¹³³ No toda pretensión es legítima, pero toda pretensión *inevitable* es *subjetivamente* válida en tanto no se puede desconfiar de la buena naturaleza de la razón. Este principio funciona en todos los aspectos de la filosofía kantiana. Como señala Roberto Rodríguez Aramayo en relación al ámbito práctico, “[l]a divisa que preside toda la ética de Kant es bastante sencilla: ‘*debo, luego puedo*’, esto es, tengo que *creer* poder hacer cuanto debo”.¹³⁴

Kant señala a continuación que, mientras que la razón no tiene ninguna necesidad de suponer la existencia de algunos objetos suprasensibles, lo cual sería “una mera impertinencia, que no conduce sino a la ensoñación [*Träumerei*]”, existen algunos seres suprasensibles cuya postulación es *exigida* por nuestra razón. Tal es el caso del concepto de “un ser originario [*einem ersten Urwesen*] o inteligencia suprema que es, al mismo tiempo, el más alto bien” (i.e. Dios).¹³⁵ Nuestra razón necesita postular el concepto de lo ilimitado (*Uneingeschränkten*) como fundamento del concepto de todo lo limitado (*Eingeschränkten*). El problema surge cuando la razón *afirma la existencia* de dicho ser:

Pero esta exigencia se extiende hasta la afirmación de la existencia [*Dasein*] de ese ser ilimitado. Sin esta existencia, la razón no puede darse ningún fundamento satisfactorio para la contingencia de la existencia [*Zufälligkeit der Existenz*] de las cosas en el mundo, y mucho menos para la conformidad a fines [*Zweckmäßigkeit*] y el orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable (en lo pequeño, pues nos es más cercano, más aún que en lo grande). Sin admitir un autor dotado de entendimiento, es imposible indicar al menos un fundamento *entendible* de aquello sin caer en una franca inconsistencia. Y si bien no podemos *demostrar* la imposibilidad de una tal conformidad a fines sin una *causa primera dotada de entendimiento* —pues entonces tendríamos fundamentos objetivos suficientes para esta afirmación y no necesitaríamos recurrir a los fundamentos subjetivos—, es en esa carencia de comprensión donde se encuentra un fundamento subjetivo suficiente para *aceptar* esa primera causa. Pues la razón exige [*bedarf*] presuponer algo que le sea entendible, con el fin de explicar este fenómeno dado; y todo

¹³³ En otros contextos, Kant utiliza *Anspruch*, tanto cuando se trata de la pretensión de validez universal de un juicio estético como cuando se refiere a las pretensiones de la metafísica y de la razón especulativa. Cfr., respectivamente, AA V 238:01; AA IV 258:N.

¹³⁴ Aramayo, Roberto R., *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001, p. 79. Aramayo trae a colación algunas citas de Kant a este respecto: “Lo que uno quiere por mandato de la propia razón moral imperativa *debe* hacerlo y, consiguientemente, también *puede* hacerlo, pues la razón no mandará jamás algo imposible” (AA VII, *Anthropologie...*, 148). “El sujeto moral kantiano ‘es consciente de que *puede hacerlo porque debe*, lo cual revela en él un fondo de disposiciones divinas que le hace experimentar, por decirlo así, un estremecimiento ante la grandeza y sublimidad de su auténtico destino’ (AA VIII, 287); ‘*juzga que puede* hacer algo porque *cobra conciencia de que debe* hacerlo, y reconoce en su fuero interno a esa libertad que hubiese seguido siéndole desconocida sin la ley moral’ (AA V, 30)” (en Aramayo, *op. cit.*, pp. 79-80).

¹³⁵ AA VIII 137:28-29.

aquello con lo que la razón pueda unir un concepto no pone remedio a esta exigencia [*Bedürfnis*].¹³⁶

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

El argumento se completa con el concepto de *creencia racional* (*Vernunftglaube*),¹³⁷ con el que Kant reemplaza la intuición racional (*Vernunft Einsicht*) de Mendelssohn y la inspiración racional (*Vernunft eingebung*) de Wizenmann, para nombrar toda “sentencia de la sana razón [*Ausspruch der gesunden Vernunft*]”,¹³⁸ e.g. “Dios existe”. Kant define la creencia del siguiente modo: “toda *creencia* [*Glaube*] es un tener por verdadero [*Fürwahrhalten*] subjetivamente suficiente, con *conciencia* de que objetivamente es insuficiente”.¹³⁹ Ahora bien, la creencia racional no se fundamenta en ningún dato exterior, sino únicamente en aquellos “que se encuentran contenidos en la razón pura”.¹⁴⁰

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

todos los datos naturales de la razón y de la experiencia jamás pueden transformar la pura *creencia racional* en un saber, pues el fundamento del tener por verdadero es aquí meramente subjetivo, a saber, es por una exigencia [*Bedürfnis*] necesaria de

¹³⁶ AA VIII 138-139:01-05; QSO 448-449 (trad. modificada).

¹³⁷ En *Prolegomena*... aparece una expresión semejante, a saber, *vernünftiges Glauben*. Cfr. Kant: AA IV, 278:24.

¹³⁸ Cf. AA VIII 140:25-31.

¹³⁹ AA VIII 141:02-04.

¹⁴⁰ AA VIII 141:01-02.

la razón (y mientras seamos humanos, siempre lo será) que únicamente *suponemos* la existencia de un ser supremo, no la demostramos.¹⁴¹

Kant distingue luego la modalidad que adopta dicha creencia racional en el uso teórico y en el uso práctico. Mientras que en el primero constituye una hipótesis racional (*Vernunfthypothese*), en el segundo deviene un postulado de la razón (*Postulat der Vernunft*). El motivo de esta diferenciación reside en que, mientras que el primer uso es condicionado y concierne solo a algunos hombres —a saber, los metafísicos en caso de que quieran juzgar sobre la primera causa de todo lo contingente—, el segundo es incondicionado y concierne a todo el género humano, en tanto que todos *debemos* juzgar para ser morales. Allí se inserta entonces la prueba práctica de la existencia de Dios presente en las tres Críticas: el uso puro práctico de la razón prescribe leyes morales que conducen a la idea de un bien supremo; ahora bien, este último presupone tanto virtud como felicidad; y en tanto que esta última no depende de nosotros, y por ende aquel bien supremo es *dependiente*, debemos admitir “como su garantía, una inteligencia superior en tanto bien supremo *independiente*”.¹⁴²

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

sólo para darle al concepto de bien supremo una realidad objetiva. Es decir, con el fin de evitar que este sea sencillamente considerado, junto con la moralidad entera, como un mero ideal, lo cual podría ocurrir si no existiera en ninguna parte aquello cuya idea se encuentra inseparablemente unida a la moralidad.¹⁴³

La aclaración no parece ayudar al argumento kantiano: “si no existiera en ninguna parte”, entonces, esa garantía del bien supremo, la moralidad se convertiría en un “mero ideal”. Al lector pueden venirle a la mente esos pasajes finales de algunos diálogos platónicos en los que, luego de conclusiones aporéticas, la pluma parece volverse temerosa y se introducen los mitos como amenaza para garantizar la moralidad de los ciudadanos. La creencia racional es entonces la respuesta kantiana a la pregunta por la orientación en el pensamiento, y constituye la piedra de toque tanto en el ámbito teórico como en el práctico:

¹⁴¹ AA VIII 141:17-23.

¹⁴² AA VIII 139:23-24.

¹⁴³ AA VIII 139:28-32; QSO 451.

Una pura creencia racional es, por lo tanto, el indicador del camino [*Wegweiser*] o la brújula [*Compaß*] con que el pensador especulativo puede orientarse en sus expediciones racionales en el ámbito de los objetos suprasensibles. Esta guía permite que el hombre de razón común, aunque (moralmente) sana [*der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft*], pueda trazarse un camino perfectamente adecuado en relación con el objetivo total de su destinación, tanto en el aspecto teórico como en el práctico.¹⁴⁴

Cabe subrayar, pues, que esta brújula o compás no le sirve a cualquiera, sino sólo al “hombre de razón común, aunque (moralmente) sana”, con lo cual tanto la sana moralidad como la razón común constituyen prerequisites para esta propuesta de orientación. Ahora bien, si no se acepta la buena naturaleza de la razón, que se fundamenta en un requisito moral y por ende en un principio teológico, ¿cómo orientarse en el pensamiento? No quedará otra opción que intentar comprender la naturaleza, a nosotros mismos, y nuestra relación con la naturaleza, de un modo desajustado—en contraposición con “conforme a fin”, *zweckmäßig*. Podemos retomar ahora el examen de PCK con una mayor comprensión de los presupuestos te(le)ológicos señalados por Deleuze en la filosofía kantiana.

III. Relación entre las facultades en la *Crítica de la razón práctica*

Si en la primera Crítica el conocimiento era el *factum* implícito, en la segunda el *factum* se vuelve explícito: la conciencia de la ley moral (el leño no digerido al decir de Hegel). Refiriéndose al imperativo categórico como ley fundamental de la razón pura práctica, dice Kant:

La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [*Faktum*] de la razón, porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón [...]. Sin embargo, para no caer en una falsa interpretación al considerar esta ley como dada, es preciso notar que ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón pura por el cual esta se manifiesta como originalmente legisladora [...].¹⁴⁵

Ahora bien, aquello sobre lo que legisla va a diferir con respecto a la primera Crítica. Si en el interés especulativo el entendimiento legislaba sobre lo fenoménico, en el interés moral la razón legisla sobre lo nouménico. Para mencionar este hecho Deleuze refiere de manera catafórica, nuevamente, a la tercera Crítica; esta vez, a la Introducción

¹⁴⁴ AA VIII 142:01-06; QSO 455.

¹⁴⁵ AA V, *Kritik der praktischen Vernunft*, 031:24-34. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 43-45.

(definitiva), que plantea la cuestión de la doble legislación y, por ende, el problema del tránsito (*Übergang*) entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad.

Kant distingue *dos legislaciones* y *dos dominios* correspondientes: “la legislación por conceptos naturales” es aquella en la cual el entendimiento, determinando sus conceptos, legisla en la facultad de conocer o en el interés especulativo de la razón; su dominio es el de los fenómenos como objetos de toda experiencia posible, en tanto que forman una naturaleza sensible. “La legislación por el concepto de libertad” es aquella en la cual la razón, determinando este concepto, legisla en la facultad de desear, es decir, en su propio interés práctico; su dominio es el de las cosas en sí pensadas como noúmenos, en tanto que forman una naturaleza suprasensible. Tal es lo que Kant llama “el abismo inmenso” entre los dos dominios. (PCK 46-47)

Una particularidad de este segundo tipo de legislación, la legislación de la razón sobre sí misma en tanto que suprasensible, es que ya no subsiste una relación de exterioridad como en el primer caso: mientras que el entendimiento legislaba sobre la naturaleza, la razón legisla sobre sí misma. De este modo, lo que la razón había “abandonado al entendimiento” para su interés especulativo —la presidencia de la relación entre las facultades— lo recupera ahora en su interés práctico. En la moralidad la razón preside el funcionamiento del espíritu, y en tanto que allí la razón legisla sobre sí misma, es autónoma, es decir, se da su propia ley. “Contrariamente a lo que pasa con los fenómenos, el noúmeno presenta al pensamiento la identidad del legislador y del sujeto.” (PCK 47)

III. 1. *Sensus communis moralis*

Así como en el interés especulativo hay un sentido común lógico, también en el interés práctico hay un sentido común moral. Hay que destacar que lo primero que señala Deleuze en el apartado dedicado al sentido común moral y los usos ilegítimos de las facultades en este ámbito es que para Kant “la ley moral no tiene ninguna necesidad de razonamientos sutiles, sino que reposa sobre el uso más ordinario o el más común de la razón” (PCK 52). Lo que se ve en este comienzo es que ya Deleuze está aproximando el *sensus communis* práctico, acaso sin traicionar la letra kantiana, al *gemeiner Menschenverstand*, esto es, a una dimensión cotidiana (“ordinaria”) del uso la razón (entendida en un sentido amplio). Enseguida se ataja Deleuze aclarando que no debemos entender el sentido común en un sentido empirista, es decir, convertirlo —siguiendo la tradición del *common sense* escocés— en un sentido particular más, en un

sentimiento o una intuición; sin embargo, el primer comentario revela ya la tendencia de su línea de lectura. Si bien no es un sentido más que se sumaría a la vista, el tacto, etc., sí implica un aspecto que podríamos acercarnos al *das Man* heideggeriano, es decir, una suerte de refugio en una impersonalidad relativa a una comunidad supuesta.¹⁴⁶

Deleuze define nuevamente *sentido común* como “un acuerdo *a priori* de las facultades, acuerdo determinado por una de ellas en tanto que facultad legisladora”; ahora bien, en cuanto al sentido común moral, es “el acuerdo del entendimiento con la razón, bajo la legislación de la razón misma” (PCK 52). Esto no puede dejar de ser ocasión para reiterar su problema básico con Kant: “Se reencuentra aquí la idea de una buena naturaleza de las facultades, y de una armonía determinada en conformidad a tal interés de la razón.” (PCK 52-53)

Al igual que en el interés especulativo, hay también aquí usos ilegítimos; precisamente, si la Crítica como proyecto refundacional es necesaria, es porque “las facultades, a pesar de su buena naturaleza, engendran ilusiones en las cuales no pueden evitar caer” (PCK 53). En su uso legítimo, el entendimiento debe servirse de la forma de la ley natural como un tipo para la ley moral, es decir, realizar una analogía entre el concepto de ley utilizado en la naturaleza sensible con una ley utilizable en la naturaleza suprasensible. Esta analogía es lo que habilita el imperativo categórico, que intentará transformar una ley moral en una ley natural para probar su universalidad. En cambio, en el uso ilegítimo, el entendimiento busca un esquema que relacione la ley con una intuición: “en lugar de comandar, sin concederle nada en principio a las inclinaciones sensibles o a los intereses empíricos, la razón acomoda el deber con nuestros deseos” (PCK 53). En lugar de tomar la universalidad de la forma pura de la ley en la naturaleza sensible como analogía de una ley de la naturaleza suprasensible, entonces, el entendimiento esquematiza;¹⁴⁷ la razón, entretanto, aprovecha los esquemas proporcionados por el entendimiento para adaptar la ley a la particularidad de nuestra naturaleza sensible. La consecuencia de este procedimiento es que cualquier acción se vuelve justificable.

¹⁴⁶ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 168-173 (§27. *Das alltägliche Selbstsein und das Man*). Es preciso remarcar que cuando Deleuze habla del “esplendor del ‘SE’” (DR 4), se refiere a una impersonalidad poblada por singularidades pre-personales y pre-individuales que nada tiene que ver con el impersonal heideggeriano, más cercano a la opinión como paraguas protector contra el caos de *Qu’est-ce que la philosophie ?*.

¹⁴⁷ Recordemos que la producción de esquemas por parte de la imaginación productiva está determinada por el entendimiento.

El interrogante que Deleuze lanza a este respecto toca el núcleo de lo que será para él el legado kantiano: “Hay que preguntar entonces, aún allí, cómo se concilian los dos temas kantianos, el de una armonía natural (sentido común) y el de ejercicios discordantes (sinsentido) [*non-sens*].” (53) Podemos plantear tres interrogantes a partir de esta sentencia: (1) ¿Por qué habla de ejercicios discordantes? (2) ¿Cuáles son? (3) ¿Y por qué son asociadas a un sinsentido? (1) En el caso del interés especulativo, hay una discordancia que podemos llamar “objetiva” que es el error, y una discordancia que podemos llamar “subjetiva” que es la desafinación interna de las facultades—Kant no hace una epistemología positiva o una filosofía de la ciencia prescriptiva, pero al menos señala, como vimos en relación a Swedenborg y a la *Antropología...*, que soñar despierto o escuchar a los grillos no son métodos proclives a emitir juicios verdaderos. En el interés práctico, se entiende que los “ejercicios discordantes” corresponden a los usos ilegítimos, si bien en rigor también en los usos legítimos hay una discordancia de las facultades entendidas como fuentes de representaciones: la voz de la sensibilidad no debe ser escuchada, y en este sentido siempre estará en disonancia con la voz de la razón, aún cuando terminen coincidiendo de manera contingente. Por último, en la forma superior del sentimiento de placer y displacer, habrá ejercicios discordantes que revelarán la verdad de los concordantes.

(2) ¿Por qué habla, entonces, de *ejercicios discordantes*, cosa que hasta ahora no había mencionado en esos términos? Porque le sirve para empezar a plantear este concepto que aparecerá en la próxima y última Crítica y que a Deleuze le causa un sumo interés, hasta el punto de que va a apropiarse del concepto en *Différence et répétition*. Es decir que no sólo lo va a tomar como clave de lectura de todo el proyecto crítico kantiano, aplicándolo retrospectivamente desde la última Crítica, sino que también va a reapropiarse del concepto cuando escriba “en nombre propio” para mentar una línea de fuga al sentido común o a la imagen dogmática del pensamiento. (3) Responder, por último, por qué habla de sinsentido es menos sencillo; cabe pensar, sin embargo, que se trata de un asomo incipiente de una tesis que se desarrollará en *Logique du sens*, a saber, que es en un plano de no-sentido donde se genera o se produce el sentido. Del mismo modo, en Kant, es en los ejercicios discordantes (en algunos de ellos, al menos) que se genera el sentido presente en los ejercicios concordantes—es decir, el sentido común.

En el interés especulativo, la razón le había conferido el rol legislador (“había abandonado todo”) al entendimiento; de ahí que las ilusiones internas provinieran de la propia razón en cuanto pretendiera pasar por alto este verdadero contrato de

transferencia y ejercer ella misma el rol legislador. Ahora, en el interés práctico, la razón es rousseauianamente soberana y no se da a representar en ninguna otra facultad, por lo cual los usos ilegítimos surgirán desde el momento en que las otras facultades (entendimiento, imaginación y sensibilidad, de distintas maneras) pretendan legislar o interferir en la soberanía racional.

La Crítica de la Razón pura *denuncia* entonces el uso trascendente de una razón especulativa que pretende legislar por sí misma; la Crítica de la Razón práctica *denuncia* el uso trascendente de una razón práctica que, en lugar de legislar por sí misma, se deja condicionar empíricamente. (PCK 54)

Sin embargo, el problema no se resuelve meramente con buena voluntad, es decir, con la conducción de la razón a la hora de legislar prácticamente, puesto que “la razón pura práctica misma reclama un enlace [*liaison*] entre la virtud y la felicidad” (PCK 55), lo cual es imposible en esta vida, puesto que la virtud no es causa necesaria de la felicidad—y la felicidad, aún si fuese posible, tampoco sería causa necesaria de la virtud. La felicidad (*Glückseligkeit*, nombrada por Deleuze como *bonheur*), entendida como satisfacción de todas las inclinaciones, es también exigida por la razón, y esto, la vida terrena no puede dárselo. El problema se genera debido a que, cuando la facultad de desear es determinada por la ley, experimenta una satisfacción negativa que expresa “el acuerdo formal de nuestro entendimiento con nuestra razón” (PCK 55); ahora bien, esta satisfacción negativa es tomada por un sentimiento sensible positivo, y así la felicidad es tomada por la causa final legítimamente determinante de la razón práctica. Como es de esperar, sin embargo, esta ilusión interna de la razón no es para Kant ni una contingencia ni obra de un Genio Maligno, sino que también ella ha sido puesta en nosotros para una finalidad superior. En este sentido, “es sólo aparentemente contraria a la idea de una buena naturaleza de las facultades; la antinomia misma prepara una totalización, que ella es sin duda incapaz de operar, pero que nos fuerza a buscar, desde el punto de vista de la reflexión” (PCK 56). Deleuze cita a Kant para reforzar esta idea: “La antinomia de la razón pura, que deviene manifiesta en su dialéctica, es de hecho el error más benéfico [*die wohlthätigste Verirrung*] en el cual haya podido caer la razón humana.”¹⁴⁸ En Kant, no hay mal que por bien no venga, y aún desviarse y errar son fenómenos que testimonian un propósito más alto.

¹⁴⁸ Kant: AA V, *Kritik der praktischen Vernunft*, 107:25-28. El agregado entre corchetes es nuestro.

III. 2. El tránsito entre los dos mundos

Este punto es nuevamente una buena excusa para que Deleuze reintroduzca el problema de la dualidad entre naturaleza sensible y naturaleza suprasensible (el *Übergangsproblem* o problema del tránsito), que Kant no pretende dejar sin resolver: “el abismo entre el mundo sensible y el mundo suprasensible no existe sino para ser colmado” (PCK 57).¹⁴⁹ El mundo suprasensible, en efecto, debe poder tener una influencia sobre el mundo sensible, dice Deleuze trayendo a colación la Introducción a la tercera Crítica, y “el concepto de libertad debe realizar [*wirklich machen*] en el mundo sensible el fin impuesto por sus leyes” (PCK 58).¹⁵⁰ Así, el mundo suprasensible es *arquetipo*, y el mundo sensible *ectipo*, en tanto que “contiene el efecto posible de la idea del primero” (PCK 58).

La cuestión en este punto es cómo pensar una causalidad suprasensible que tenga efectos en el mundo sensible, puesto que sin una respuesta satisfactoria, la libertad quedaría a lo sumo relegada al foro interno, siendo totalmente incapaz de realizarse exteriormente. La razón kantiana, en efecto, presenta el bien moral como algo *a ser realizado* en el mundo sensible: hay que realizar la libertad en el mundo de la necesidad. Sólo la moralidad implica un fin en sí mismo; la naturaleza (entiéndase: la naturaleza sensible) no presenta para Kant fines en sí. Dado, entonces, que sólo los seres racionales somos capaces de moralidad y tenemos por ende valor intrínseco; pero dado, al mismo tiempo, que para Kant la naturaleza sensible también es importante, es decir, que no se quiere quedar en la “mera idealidad” sino que quiere *realizar la idealidad* en lo sensible, es decir, en lo concreto, hay que hacer efectiva (*wirklich machen*) la moralidad, esto es, hay que realizarla en la naturaleza sensible.

¿Pero cómo? Se presenta un esquema algo clásico: un mundo sensible y un mundo suprasensible. ¿Cómo puede uno de ellos tener efectos sobre el otro? (Se agrega el problema de que la causalidad fue descrita por Kant en la primera Crítica como una categoría del entendimiento que en tanto tal se aplica al mundo sensible, no al suprasensible.) Habrá que encontrar un *isomorfismo*: un aspecto o una dimensión en la que la causalidad libre y la naturaleza necesaria concuerden, y por donde algo pueda pasar de la una a la otra. Parte de la respuesta está encerrada ya en la formulación: se

¹⁴⁹ Sobre el problema del tránsito, cf. Lerussi, Natalia, “Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant”, *VERITAS*, n° 32, 2015, pp. 79-94.

¹⁵⁰ Kant: AA V, *Kritik der Urtheilskraft*, 176:04-06. El agregado entre corchetes es nuestro.

trata de una *forma*. Esa forma va a ser en Kant la forma de la finalidad (*Zweckmäßigkeit*). Deleuze no dice esto en estos términos, pero está supuesto en su argumentación.

En el medio de la discusión sobre esta problemática, Deleuze trae a colación algo bastante extraño por el modo en que lo usa. Alude nuevamente —esta vez sin mencionarlo— al segundo apartado de la Introducción definitiva a la *Crítica de la facultad de juzgar*: “hay dos legislaciones, por ende dos *dominios*, correspondientes a la naturaleza y a la libertad, a la naturaleza sensible y a la naturaleza suprasensible”, pero hay “un solo *terreno*, el de la experiencia” (PCK 59). Deleuze vuelca *Boden* (*territorium*) y *Gebiet* (*ditio*) como “terreno” y “dominio” respectivamente.¹⁵¹ Decíamos que la presencia de esta cita es algo extraña porque, al leer PCK conociendo la obra posterior de Deleuze, no desarrolla los conceptos de dominio y de territorio—que podrían resultar muy útiles para sus propósitos. Deleuze usa la cita de un modo muy sucinto, apenas para sugerir que Kant va a intentar encontrar un plano común a las dos naturalezas.

Volviendo, entonces: ¿cómo es posible una realización de lo suprasensible en lo sensible? Como dice Deleuze,

la realización del bien moral supone un acuerdo entre la naturaleza sensible (*según sus leyes*) y la naturaleza suprasensible (*según su ley*). Este acuerdo se presenta en la idea de una proporción entre la felicidad y la moralidad, es decir, en la idea del Soberano Bien como “totalidad del objeto de la razón pura práctica”. (PCK 60)

La idea del Soberano Bien, entonces, es la conjunción de la felicidad en tanto bien sensible y de la moralidad en tanto bien suprasensible. ¿Pero cómo establecer esta conjunción? Desde la felicidad hacia la virtud moral toda causalidad está descartada; desde la virtud moral hacia la felicidad, aparentemente, también. Sin embargo, la estrategia de Kant consiste en decir que, si bien la última relación causal no se da en lo inmediato (ni siquiera en lo finitamente mediato), sí debe pensarse como horizonte último, es decir, “desde la perspectiva de un progreso yendo al infinito” (PCK 61). Ahora bien, esta infinitud requiere, en primer lugar, un alma inmortal, puesto que de

¹⁵¹ La traducción al francés de Gibelin —que, según de David Lapoujade, es la que habría utilizado Deleuze— vuelca —al igual que la de Barni— *Boden* y *Gebiet* como *territoire* y *domaine*, respectivamente. Cfr. Kant, Immanuel, *Critique du Jugement*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1960, p. 16; Deleuze, Gilles, *L'Île Déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 82 (nota al pie del editor); Kant, Immanuel, *Critique du Jugement*, trad. fr. Jules Barni, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1846, t. 1, p. 17. En castellano, las traducciones prefieren *suelo* y *dominio* (Oyarzún Robles), y *territorio* y *esfera* (García Morente), respectivamente.

otro modo nunca se podría progresar al infinito, y, en segundo lugar, “un autor inteligible de la naturaleza sensible” que, por haber dejado si no una imagen al menos una huella de lo suprasensible en lo sensible, garantice la posibilidad de una concordancia entre los dos mundos. “Así, las Ideas del alma y de Dios son las condiciones necesarias bajo las cuales el objeto de la razón práctica mismo es puesto como posible y realizable.” (PCK 61) La moralidad presupone entonces las Ideas de Alma y de Dios.

Repasemos entonces la argumentación kantiana. Partiendo del *factum* de la conciencia de la ley moral o del “frío deber” (Hegel), postula en un primer momento la idea de *libertad* (“Idea cosmológica”) como su condición necesaria. No puede haber ley moral, para Kant, si no hay libertad entendida como autonomía. En un segundo momento, para poder dar realidad efectiva a la realización de la moralidad, por diferida que sea esta realización, postula las ideas del *alma* (“Idea psicológica”) y de *Dios* (“Idea teológica”) como condiciones para la misma. Se recuperan de este modo las tres Ideas trascendentales de la razón de la *Crítica de la razón pura*, y se revela ahora su verdadera finalidad: hacer posible la moralidad y su realización. Las tres Ideas son “problemáticas e indeterminadas desde el punto de vista de la especulación” (PCK 61), pero reciben una determinación práctica de la ley moral. En tanto que son determinadas prácticamente, son llamadas “postulados de la razón práctica” y constituyen el objeto de una “creencia pura práctica” (PCK 61-62). ¿Y qué es una creencia? Dice Deleuze:

Una creencia es una proposición especulativa, pero que sólo deviene asertórica por medio de la determinación que recibe de la ley moral. Así pues, la creencia no reenvía a una facultad particular, sino que expresa la síntesis del interés especulativo y del interés práctico, al mismo tiempo que la subordinación del primero al segundo. (PCK 64)

La creencia no es entonces, en este contexto, una intuición indeterminada, sino aquello que permite otorgar realidad objetiva a las Ideas trascendentales de la razón, y de este modo sintetizar —al mismo tiempo que ordenar jerárquicamente— el interés especulativo con el interés práctico de la razón: “El mundo sensible no presentaría interés especulativo si, desde el punto de vista de un interés más alto, no atestiguara la posibilidad de realizar lo suprasensible.” (PCK 64) Ahora bien, estos tres postulados no son las únicas condiciones para la realización de lo suprasensible en lo sensible:

Aún faltan condiciones inmanentes a la Naturaleza sensible misma, que deben fundar en ella la capacidad de expresar o de simbolizar algo suprasensible. Ellas se presentan bajo tres aspectos: la finalidad natural en la materia de los fenómenos; la

forma de la finalidad de la naturaleza en los objetos bellos; lo sublime en lo informe de la naturaleza, por el cual la naturaleza sensible misma atestigua la existencia de una finalidad más alta. (PCK 62)

La manera de expresarse de Deleuze en estas líneas es ciertamente original y está totalmente volcada a la tercera Crítica, que es donde aparecerá de lleno el problema del tránsito, es decir, la pregunta por las condiciones de posibilidad de una reconciliación entre la naturaleza sensible y la naturaleza suprasensible. La *expresión* y el *símbolo* que Deleuze menciona serán para Kant pruebas de que es posible realizar lo suprasensible en lo sensible; esta es, en efecto, la importancia del arte en la tercera Crítica. Kant no quiere “fundar la estética” como disciplina; Kant trae a colación el arte porque le sirve para mostrar que podemos realizar lo suprasensible en lo sensible. Lo sublime sirve para los mismos propósitos, aunque funcione de un modo distinto: esta vez la naturaleza sensible “se dirige hacia” nuestra naturaleza suprasensible, aunque por medio de su afectar nuestra naturaleza sensible.

Deleuze nos dice entonces, en la cita previa, que las condiciones inmanentes que la naturaleza debe tener para aceptar nuestra intervención ultramundana “se presentan bajo tres aspectos”. Estos aspectos también corresponden a tres fenómenos muy particulares, que manifiestan o presentan, de un modo que otros fenómenos no lo hacen, las condiciones inmanentes a la naturaleza que permiten el comercio entre los dos mundos. Estos tres fenómenos son lo vivo, lo bello y lo sublime, y los tres aspectos son el *Naturzweck* (fin natural), la *Zweckmäßigkeit* (conformidad a fin) y el *Endzweck* (fin final).

La observación que Deleuze realiza a continuación es ciertamente interesante: dice que en los dos últimos casos la imaginación tiene un rol fundamental, lo cual le sirve para mostrar la doble dirección de presuposición: no sólo la imaginación en el uso especulativo de la razón presupone la moralidad (puesto que supone Ideas que sólo están en nosotros, aunque su formación sea al modo de la epigénesis, para un propósito moral), sino que la moralidad también presupone un rol de la imaginación. El sentido común moral presupone un sentido común estético en el que la imaginación tiene un rol protagónico.

La clara superioridad del interés práctico por sobre el interés especulativo de la razón es mostrada por Deleuze mediante una cita de la tercera Crítica: “El hecho de ser conocido no puede conferir al mundo ningún valor; hay que suponerle un fin [*but*] final

que le dé algún valor a esta observación misma del mundo.”¹⁵² El fin final (*Endzweck*), nos explica Deleuze, “se aplica a seres que deben ser considerados *como fines en sí*, y que, por otra parte, deben dar a la naturaleza sensible un *fin [fin] último a realizar*” (PCK 65). El fin final, entonces, es el concepto de la razón práctica o de la facultad de desear bajo su forma superior:

sólo la ley moral determina al ser racional como un fin en sí [*fin en soi*], puesto que constituye un fin final [*but final*] en el uso de la libertad, pero al mismo tiempo lo determina como fin último [*fin dernière*] de la naturaleza sensible, ya que nos ordena realizar lo suprasensible uniendo la felicidad universal a la moralidad. (PCK 65)

Es decir que determinándonos como fines en sí, la ley moral constituye al mismo tiempo un fin último para la naturaleza, puesto que ahora hay en ella valor intrínseco. Y en el medio, determina nuestro fin final como tarea: realizar la libertad suprasensible en el mundo sensible de la necesidad. De ahí que Deleuze traiga a colación este pasaje del final de la tercera Crítica:

Si la creación tiene un fin último, no podemos concebirlo sino como en armonía con el fin moral [*so können wir ihn nicht anders denken, als so, daß er mit dem moralischen (...) übereinstimmen müsse*], el único que hace posible el concepto de fin... La razón práctica no indica sólo el fin final, sino que determina aún este concepto en relación a las condiciones bajo las cuales un fin final de la creación puede ser concebido por nosotros.¹⁵³ (en PCK 65)

Sólo el fin moral hace entonces posible el concepto de fin en general; sólo él nos permite dar sentido a la creación. La tarea de los seres racionales, consistente en la realización de la moralidad, no es entonces menor: es la más alta tarea pensable. De allí que Deleuze concluya el capítulo resaltando nuevamente la superioridad indiscutible del interés práctico de la razón:

El interés especulativo no encuentra fines en la naturaleza sensible sino porque, más profundamente, el interés práctico implica al ser racional como fin en sí, y luego como fin último de esta naturaleza sensible misma. En este sentido, hay que decir que “todo interés es práctico, e incluso el interés de la razón especulativa sólo es condicionado y no es completo sino en el uso práctico”. (PCK 65-66)

La segunda Crítica se revela entonces como la verdad de la primera. El conocimiento constituye un interés de la razón sólo porque es conocimiento de una naturaleza en la que la razón en tanto fin en sí es realizable. Se entiende con ello,

¹⁵² Kant: AA V, *Kritik der Urteilskraft*, 442:27-29 (§86).

¹⁵³ Kant: AA V, *Kritik der Urteilskraft*, 453-454 (§88). El agregado entre corchetes es nuestro.

asimismo, que no haya ningún interés legítimo de la razón en mundos imaginarios como el de Swedenborg, donde la ley moral nunca puede ser realizada, puesto que faltan allí las condiciones de posibilidad del comercio entre mundos.

Capítulo 2

Concordancias libres

*El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie: ella quiere discordia.*¹⁵⁴

Kant

Puesto que Deleuze lee retrospectivamente las dos primeras Críticas a partir de la tercera, y consiguientemente esta última ocupa un lugar central en su interpretación de Kant, será necesario dedicarle un capítulo aparte. Además, se produce ahora un cambio en la naturaleza de la relación entre las facultades. Así como respecto de las concordancias sujetas, también para introducir las concordancias libres resulta de gran utilidad un pasaje de “La idea de génesis...”:

Las facultades no podrían mantener relaciones determinadas o dominadas por una de ellas si, de entrada, no fueran capaces por sí solas o espontáneamente de alcanzar una concordancia indeterminada, una armonía libre y sin proporciones fijas. [...] La facultad que se torna legisladora en virtud de un interés dado, ¿cómo podría forzar a las demás facultades a desempeñar las indispensables tareas complementarias si todas las facultades no fueran, en su conjunto, capaces de alcanzar una concordancia espontánea, sin legislación, interés ni predominio? (ID 82)

El argumento es claro, aunque discutible: para que haya concordancias sujetas entre las facultades, es necesario que pueda haber concordancias libres. Esto implica sostener que la legislación, presidencia, dominio o sujeción es posterior a la existencia de la relación misma. Trasladada a un terreno político —pero ¿es necesario subrayar que es imposible no pensar la relación entre las facultades en términos políticos?—, esta afirmación es ciertamente problemática. La apuesta deleuziana va, no obstante, en este sentido. Si en Kant hay una repartición sedentaria de las facultades, para Deleuze ello requiere de una repartición nómada previa. Volveremos sobre este punto en el capítulo próximo; aboquémonos ahora a la lectura deleuziana de esta “obra de vejez” de Kant, “detrás de la cual no dejarán de correr sus descendientes” y en la cual “todas las

¹⁵⁴ La cita completa, de la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, es: “¡Démos, pues, gracias a la naturaleza por la incompatibilidad [*Unvertragsamkeit*], por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de tener o incluso de dominar! Sin ello todas las disposiciones naturales más excelsas dormirían eternamente dentro del seno de la naturaleza sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia [*Eintracht*], pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie: ella quiere discordia [*Zwietracht*].” AA VIII, 21:26-31.

facultades del espíritu franquean sus límites, esos mismos límites que Kant había tan cuidadosamente fijado en sus libros de madurez” (QP 8).

I. Relación entre las facultades en la *Crítica de la facultad de juzgar*

La tercera y última de las Críticas presenta de entrada una diferencia importante con las anteriores: esta vez, la forma superior de la facultad en cuestión no implica de modo directo un interés de la razón. Por el contrario, la investigación acerca de si existen representaciones que determinen *a priori* un estado del sujeto, lo que equivale a preguntar si existe una forma superior o trascendental del sentimiento de placer y displacer (*Gefühl der Lust und Unlust*), será respondida precisamente a partir de la noción de desinterés.

En cuanto a los candidatos para constituir tales representaciones, Deleuze descarta en primer lugar la sensación, aunque con un argumento un tanto apresurado: “el placer o el displacer [*le plaisir et la peine*] que ella produce (sentimiento) sólo puede ser conocido empíricamente” (PCK 67). Así formulado, el argumento no es consistente puesto que todos los sentimientos, tanto como las representaciones que los causan, sólo pueden ser conocidos empíricamente. Sin embargo, hay que determinar previamente cuál es la otra posibilidad —esto es, cómo ese sentimiento no sería empírico— para ganar claridad respecto de en qué sentido y en contraposición a qué la sensación es empírica.

El segundo candidato descartado es la ley moral en tanto representación de una pura forma. Si bien el respeto provocado por la misma podría pensarse como la forma superior del displacer, mientras que el contento intelectual negativo podría pensarse como la forma superior del placer, este último no constituye para Kant propiamente un sentimiento, sino un “análogo” de sentimiento. En cuanto al respeto, es sólo un sentimiento negativo que se confunde con la relación de determinación por la ley moral. En esta reconstrucción, Deleuze no sigue a rajatabla el texto kantiano, donde el argumento principal para descartar la ley moral es que ella está basada en conceptos.

Un sentimiento de placer superior debe ser tal que no esté ligado “a ningún encanto [*attrait*, con lo cual traduce *Reiz*] sensible” (PCK 68), lo cual equivale a decir: que no haya ningún interés empírico por la existencia del objeto de una representación. En segundo lugar, tampoco debe estar ligado a ninguna inclinación (*Neigung*) intelectual, es decir, a ningún interés práctico por la existencia de un objeto de la

voluntad. La voluntad es, en efecto, la facultad de la causalidad a través de representaciones, con lo cual el interés es constitutivo en ella. “La facultad de sentir”, entonces, “sólo puede ser superior siendo *desinteresada* en su principio” (PCK 68). Un placer superior sólo puede ser la expresión de un juicio puro, donde la existencia del objeto le es indiferente al sujeto, y lo único que cuenta es el efecto que la representación tiene sobre él. En este sentido, si bien decíamos previamente que Kant no tiene ninguna intención de “fundar la estética” como disciplina, sí es cierto que inventa la concepción moderna de la contemplación estética en tanto esencialmente desinteresada.

El juicio que Kant encuentra ante todo como esencialmente desinteresado es el juicio “esto es bello”. ¿Pero ante qué tipo de representaciones producimos estos juicios? “Puesto que la existencia material del objeto permanece indiferente, se trata nuevamente de la representación de una pura forma. Pero esta vez, es una forma de objeto.” (PCK 68) El sentido del término “forma” es problemático en este contexto, puesto que no se trata ni de la forma del objeto en tanto producto del entendimiento ni de la forma de la intuición (espacio y tiempo): “forma” significa ahora “reflejo de un objeto singular en la imaginación”, es decir, “lo que la imaginación refleja [*réflechit*] de un objeto, por oposición al elemento material de las sensaciones que este objeto provoca en tanto que existe y actúa sobre nosotros” (PCK 68). En principio, esta forma será del tipo εἶδος (dibujo, composición, etc.), no abarcando las cualidades secundarias ligadas al “material” como el color o el sonido, por estar demasiado arraigadas a nuestros sentidos “como para poder reflejarse libremente en la imaginación” (ID 84). En este sentido, hay que distinguir entre la forma *intuitiva* de la sensibilidad y la forma *reflexiva* de la imaginación.

Mencionamos ya una diferencia importante de esta Crítica con respecto a las anteriores: la forma superior de una facultad no define ahora ningún interés de la razón. Una segunda gran diferencia es que “la facultad de sentir bajo su forma superior no es legisladora” (PCK 69). En efecto, una legislación implica que haya objetos sometidos a ella; pero el juicio estético no somete objetos. En primer lugar, puesto que estos son siempre particulares y sólo se puede legislar sobre lo general; y en segundo lugar, porque aún con respecto a estos objetos el juicio es indiferente respecto a su existencia. “La facultad de sentir no tiene *dominio* (ni fenómenos ni cosas en sí); no expresa condiciones a las cuales un género de objetos debe estar sometido, sino únicamente condiciones subjetivas para el ejercicio de las facultades.” (PCK 70). Como dice Deleuze en “La idea de génesis...”, no podría ser de otra manera, puesto que sólo hay

“dos clases de objetos, los fenómenos y las cosas en sí, y los primeros remiten a la legislación del entendimiento según el interés especulativo”, mientras que los segundos remiten “a la legislación de la razón según el interés práctico” (ID 82). La tercera Crítica no tiene, por tanto, dominio propio, y la facultad de juzgar “no es ni legislativa ni autónoma, sino sólo heautónoma (solamente legisla sobre sí misma)” (ID 82-83).

I. 1. *Sensus communis aestheticus*

Previamente, tanto en el sentido común lógico como en el sentido común moral, había una facultad legisladora que sometía objetos bajo su universalidad: el entendimiento y la razón, respectivamente. Ahora, en cambio, no hay ya facultad legisladora y, sin embargo, hay un nuevo tipo de sentido común, dado por la concordancia libre e indeterminada entre imaginación y entendimiento en el juicio de lo bello.

La *Crítica de la razón pura* invoca un sentido común lógico, “*sensus communis logicus*”, sin el cual el conocimiento no sería comunicable de derecho. Asimismo, la *Crítica de la razón práctica* invoca frecuentemente un sentido común estrictamente moral, que expresa el acuerdo [*accord*] de las facultades bajo la legislación de la razón. Pero la libre armonía empuja a Kant a reconocer un tercer sentido común, “*sensus communis aestheticus*”, que plantea *de derecho* la comunicabilidad del sentimiento o la universalidad del placer estético. (ID 84)

“El juicio de gusto ‘esto es bello’ expresa, en el espectador, un acuerdo, una armonía de dos facultades; la imaginación y el entendimiento”, dice Deleuze al comienzo de su conferencia sobre la estética kantiana (ID 79). El problema de la relación entre imaginación y entendimiento en el juicio estético se presenta en la KU a la hora de determinar si, en juicios de este tipo, es el sentimiento de placer el que precede al juicio del objeto o viceversa. Pero este problema de fondo, que Kant intenta resolver en §9, viene en realidad arrastrándose de §6, donde se postula en el juicio de lo bello la paradójica propiedad de portar una pretensión de *validez universal*, es decir, de *unanimidad*, al mismo tiempo que el juicio de gusto no refiere al objeto —esto es, no es un juicio de conocimiento—, sino únicamente al sujeto—más específicamente, a su sentimiento de placer o displacer.¹⁵⁵ Como bien dice Deleuze, es allí donde empieza el verdadero problema de la KU: “El juicio estético aspira a una universalidad y a una

¹⁵⁵ El juicio de gusto es por ello un juicio reflexionante o reflexivo, es decir, que vuelve a o que se refiere al sujeto, e inclusive a sí mismo en tanto juicio.

necesidad *de derecho*, representadas en un sentido común.” (ID 84-85). ¿Pero cómo debe ser un sentido común tal para permitir *a la vez* que sea un juicio subjetivo y que pretenda la universalidad?

Dado que la satisfacción en el objeto bello se da sin interés, no se funda en una inclinación del sujeto o resorte empírico: esto es lo que distingue la belleza del mero agrado. En la concepción estética kantiana, tengo motivos para pensar la satisfacción que obtengo en una representación bella como no refiriéndose únicamente a mí; puedo suponer, por el contrario, que todo otro sujeto racional va a obtener dicha satisfacción en la misma representación. Desde este punto de vista, la pretensión de validez universal en el juicio estético puro es subjetivamente necesaria: más aún, *el placer en lo bello se deriva de esta pretensión misma*. Ahora bien, dado que el juicio no se refiere al objeto, sino que enlaza la representación dada con el sentimiento del sujeto, esta pretensión es objetivamente infundada, y por ende, el juicio estético incluye *a priori*, tácitamente, una cláusula *als ob*: al realizar un juicio de gusto no puedo sino pensar lo bello *como si* fuera una propiedad real del objeto.

La oposición entre agrado y belleza corre paralela a la dicotomía entre materia y forma que atraviesa toda la filosofía crítica de Kant, siendo el agrado relativo a la materia y la belleza relativa a la forma. El papel de la imaginación en el juicio estético consiste, entonces, no ya en reunir lo múltiple dado en la intuición como en un juicio determinante, sino en reflejar la forma del objeto sensible—entendiendo “forma”, como vimos, en un sentido distinto al de la primera Crítica.¹⁵⁶ Su rol es difícilmente sobreestimable: dado que la materia de una intuición empírica, la sensación, no puede suponerse unánime (*ein stimmig*) en cada sujeto, la forma es lo único de esas representaciones “que puede con certeza ser comunicado universalmente”.¹⁵⁷ El entendimiento, por su parte, aporta la universalidad del concepto, aunque no se trata de ningún concepto en particular, sino más bien de un concepto vacío o de la mera forma indeterminada de la conceptualidad en general.

Sin embargo, la unidad de ambas facultades en cuestión en el juicio estético es aún mayor: la comunicabilidad universal de una representación sólo puede ser tal a

¹⁵⁶ “Y aquí no hay que entender, por ‘forma, la forma de la intuición (la sensibilidad), porque las formas de la intuición remiten aún a objetos existentes que constituyen su materia sensible y ellas mismas forman parte del conocimiento de los objetos. La forma estética, por el contrario, se confunde con la reflexión del objeto en la imaginación [...]” (ID 83-84)

¹⁵⁷ AA V, *Kritik der Urteilskraft*, 224:16-17. Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 140 (en adelante CFJ); Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 152 (en adelante CJ).

partir de una relación de dicha representación con el *conocimiento* en general, lo cual no puede ser realizado más que por el entendimiento. Dado que el juicio estético no se basa en conceptos, con lo cual la representación no se refiere al objeto, dicha comunicabilidad universal es *subjetiva*. Ahora bien, el fundamento de esta propiedad sólo puede serlo, entonces, el estado de espíritu (*Gemütszustand*) en el libre juego de imaginación y entendimiento en su concordancia recíproca. Dado que esa relación subjetiva es propia de todo conocimiento en general, y por ende, válida para cada sujeto, queda así garantizada la universal comunicabilidad subjetiva.

Al contrario de lo que ocurre con el juicio lógico, donde el entendimiento establece las reglas bajo las cuales se subsume la imaginación, y en el ámbito de la filosofía práctica, donde la ley moral da su veredicto desde el tribunal de la razón sin lugar a interposiciones de otras facultades, en el juicio estético hay entonces un libre juego entre imaginación y entendimiento. De este modo es posible una armonía o concordancia entre ambas facultades, que da lugar a un sentimiento de placer. Este placer no es empírico en tanto tiene una pretensión legítima de universalidad, algo a lo que ningún placer de la sensación puede aspirar. Por su parte, dado que tampoco hay conceptos que establezcan reglas a seguir, “el entendimiento no es avasallado por la imaginación ni ésta es constreñida por aquél, sino que ambas facultades operan en libre armonía”.¹⁵⁸

Sin embargo, hay un caso en el que el juicio que predica belleza de un objeto no es libre de fluir en este juego, sino que, por el contrario, la imaginación se ve constreñida por el entendimiento. Es el caso de la atribución de belleza *dependiente*. Mientras que en la belleza pura el juicio de gusto no presupone un concepto determinado del objeto mediante el cual se condicione, en la belleza dependiente el juicio se dirige al objeto con un concepto de finalidad objetiva interna que determina lo que el objeto deba ser, de modo tal que la conformidad del objeto a este fin constituye lo que se denomina *perfección*. De este modo, en la belleza adherente o dependiente — en tanto depende de un concepto—, el entendimiento pasa a ocupar un rol legislador que no posee en la belleza pura, subordinando a la imaginación y no permitiendo ya el libre juego entre las facultades del conocimiento que caracteriza a esta última. Mientras que la belleza pura está inmediatamente unida con la representación mediante la cual el

¹⁵⁸ Kogan, Jacobo, *La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, pp. 60-61.

objeto es *dado*, la belleza dependiente está ligada a la representación a través de la cual el objeto es *pensado*, y sólo por intermediación de esta llega a aquella.

Dada esta característica, la imposibilidad de postular una regla para considerar bello a un objeto se ve puesta fuertemente en duda. Si juzgo bello un palacio en relación con el fin interno que determina su posibilidad, obteniendo de este modo una satisfacción *fundada en el concepto de palacio*, bien podría ya establecer una regla según la cual todo aquello que concuerde con dicho concepto empírico será bello. Ahora bien, estas reglas no serán nunca puramente estéticas, sino relativas a una sumisión del gusto al entendimiento. Acaso por estos motivos Kant prefiera reservar el título de “belleza” sin más para la *belleza pura*.¹⁵⁹

Si tanto la imaginación (en la reflexión de la forma) como el entendimiento (dando la forma de la universalidad) no estuvieran presentes en el juicio estético, este no podría ostentar la propiedad de ser universalmente comunicable. En otras palabras, se perdería la pretensión de validez universal subjetiva. Así, los esfuerzos teóricos que debe realizar el filósofo de Königsberg para justificar esta propiedad tienen su razón de ser: sin ella, no habría especificidad del juicio de gusto, puesto que o bien sería un fenómeno meramente psicológico como en el empirismo, o a lo sumo relegada a ser una gnoseología inferior como en el racionalismo del wolffiano Baumgarten.

Como dice Deleuze, “la imaginación en su libertad pura concuerda con [*s'accorde avec*] el entendimiento en su legalidad no especificada”, y este “*acuerdo en sí mismo libre e indeterminado* entre facultades” define “un sentido común propiamente estético (el gusto)” (PCK 71). Si bien Kant sostiene en el §35 que la imaginación en lo bello “esquematiza sin concepto”, en rigor —dice Deleuze— tampoco puede hablarse de un esquematismo, puesto que esta operación ya supone que el entendimiento tome las riendas. “En verdad la imaginación hace otra cosa que esquematizar: manifiesta su libertad más profunda reflejando la forma del objeto” (PCK 71).

Deleuze enfatiza el hecho de que este tercer sentido común no completa a los dos anteriores: la relación es más bien de *fundamentación*.¹⁶⁰ El error sería creer que mientras que en el sentido común lógico el entendimiento legisla y determina la función

¹⁵⁹ Cf. AA V, 230:23-24, donde afirma que la satisfacción de la belleza es de tal suerte que “no presupone concepto alguno”.

¹⁶⁰ “De modo que la *Crítica del Juicio*, en su parte estética, no viene simplemente a completar las otras dos sino que, en realidad, ella las funda. Descubre un acuerdo libre de las facultades como un *fondo* que las otras dos Críticas presuponen.” Deleuze, “La idea de génesis...”, en *La isla desierta...*, op. cit., p. 80 (ID 82).

de las otras facultades, y en el sentido común moral la razón hace lo propio, lo mismo sucede ahora con la imaginación. Pero ese no puede ser el caso:

La facultad de sentir no legisla sobre objetos; no hay entonces *en ella* una facultad (en el segundo sentido de la palabra) que sea legisladora. El sentido común estético no representa un acuerdo objetivo de las facultades (es decir, una sumisión de objetos a una facultad dominante, que determinaría al mismo tiempo el rol de las otras facultades en relación a esos objetos), sino una pura armonía subjetiva, donde la imaginación y el entendimiento se ejercen espontáneamente, cada uno por su cuenta. Desde entonces, el sentido común estético no completa los otros dos; *los funda o los hace posibles*. Jamás una facultad tomaría un rol legislador y determinante, si todas las facultades conjuntamente no fuesen de antemano capaces de esta armonía libre subjetiva. (PCK 72)

La *armonía subjetiva* del sentido común moral se distingue entonces del *acuerdo objetivo* del sentido común lógico. Ahora bien, el problema que plantea Deleuze en este punto se retrotrae a la cuestión por excelencia del poskantismo: la pregunta por la génesis.

Explicamos la universalidad del placer estético o la comunicabilidad del sentimiento superior por el libre acuerdo de las facultades. Pero ese libre acuerdo, ¿basta con presumirlo, con suponerlo *a priori*? Es decir: el sentido común estético ¿no debe constituir el objeto de una *génesis*, génesis propiamente trascendental? (PCK 72)

Deleuze señala que este problema domina la primera parte de esta tercera Crítica —la “Crítica de la facultad de juzgar estética”—, respecto de lo cual hay que decir, en primer lugar, que nos está dando la pauta para leer las páginas que siguen y, en segundo lugar, que el título de la conferencia dada por Deleuze poco antes de la publicación del libro —“La idea de génesis en la estética de Kant”— es otro indicador de que se trata de un problema acuciante para el autor. La respuesta que encuentra en Kant a esta pregunta consistirá en cuatro pasos —el primero de los cuales ya repasamos—: (1) la exposición de la Analítica de lo bello, (2) la exposición y deducción de la Analítica de lo sublime, (3) la deducción de la Analítica de lo bello, y (4) la teoría del genio. En lo que sigue, no obstante, abordaremos la cuestión genética despegándonos ligeramente de la letra deleuziana. Así, analizaremos tres aspectos que consideramos sintetizan con mayor claridad conceptual lo que Deleuze busca en una explicación genética.

I. 2. Los tres requisitos de la exigencia genética

Esta exigencia de una génesis por parte de Deleuze no es en absoluto menor. En efecto, siempre que sigamos su lectura retrospectiva del proyecto crítico, el sentido común libre es el fondo y fundamento de los sentidos comunes presididos o sujetos. Por tanto, sin él no podría haber ni conocimiento ni moral. Ahora bien, *afirmar* categóricamente su existencia implicaría recurrir a conceptos determinados del entendimiento, y por ende nos devolvería al sentido común lógico. Por su parte, *postularlo* implicaría que se trata de un conocimiento que se puede determinar prácticamente. Ninguno de los dos puede entonces ser el caso.

Parece, pues, que el sentido común puramente estético no podemos más que *conjeturarlo* o *presuponerlo*. Pero es fácil notar la insuficiencia de esta solución. El acuerdo libre e indeterminado de las facultades es el fondo, la condición de cualquier otro acuerdo, así como el sentido común estético es el fondo y la condición de cualquier otro sentido común. ¿Cómo podría bastarnos con presuponerlo, confiriéndole una existencia meramente hipotética, cuando debe servir de fundamento a toda relación determinada entre nuestras facultades? ¿Cómo podríamos escapar a la pregunta: *de dónde viene* el acuerdo libre e indeterminado de nuestras facultades entre sí? ¿Cómo explicar que nuestras facultades, que difieren por su naturaleza, entren espontáneamente en una relación armónica? No podemos contentarnos con presumir ese acuerdo, tenemos que engendrarlo en el alma. Esa es la única salida: construir la génesis del sentido común estético, mostrar cómo el acuerdo libre de las facultades es necesariamente engendrado. (ID 85)

La Analítica de lo bello, según Deleuze, no es capaz de responder a esta pregunta. El resto de la “Crítica de la facultad de juzgar estética” será precisamente el camino para dar cuenta de la génesis del sentido común estético. Sostendremos que para Deleuze hay tres características que debe tener una explicación genética: (1) engendrar la concordancia a partir de la *discordancia*, (2) dar cuenta de la *contingencia* de dicha concordancia, y (3) ofrecer un principio de animación o *vivificación* de la misma. Deleuze va a encontrar estas tres condiciones en tres momentos subsiguientes de la „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“: (1) la Analítica de lo sublime, (2) la Deducción de los juicios estéticos puros, y (3) la teoría del simbolismo y del genio, respectivamente.

Es preciso señalar, sin embargo, que, si bien esta operación de lectura deleuziana es absolutamente original, tiene ciertamente una inspiración poskantiana. En la breve “Bibliografía sumaria” que se encuentra al final del libro, una de las secciones es “Los problemas kantianos en el poskantismo”; la exigencia genética es ciertamente un

problema kantiano desarrollado en el poskantismo.¹⁶¹ Y el propio Deleuze lo dice con total claridad en “La idea de génesis...”:

Los poskantianos, especialmente Maimon y Fichte, dirigieron a Kant una objeción fundamental: Kant habría ignorado las exigencias de un método genético. Esta objeción tiene dos sentidos, objetivo y subjetivo: Kant se apoya en los hechos, y busca únicamente sus condiciones; al mismo tiempo, invoca unas facultades ya hechas [*toutes faites*], y determina la relación o proporción entre ellas, suponiéndolas capaces de cualquier armonización. Si consideramos que la *Filosofía trascendental* de Maimon es de 1790, hay que reconocer que Kant, en parte, prevenía la objeción de sus discípulos. Las dos primeras Críticas invocaban hechos, buscaban condiciones de posibilidad para esos hechos, [y] las hallaban en facultades ya formadas. De este modo, remitían a una génesis que ellas mismas eran incapaces de asegurar. Pero, en la *Crítica del Juicio* estético, Kant plantea el problema de una génesis de las facultades en su libre acuerdo primero. Así, descubre el fundamento último, que aún faltaba en las otras Críticas. La Crítica en general deja de ser, entonces, un simple *condicionamiento*, y se convierte en una Formación trascendental, una Cultura trascendental, una Génesis trascendental.¹⁶² (ID 86)

La ruptura entre Kant y el poskantismo, en efecto, se ubica en el desplazamiento del punto de vista del condicionamiento hacia el punto de vista de la génesis. Frente a ello, Deleuze defiende a Kant con respecto a la tercera Crítica, viendo allí en cierto modo cumplidas las exigencias de Fichte y Maimon. Veamos, entonces, cómo se da según él dicha Génesis trascendental en la “Crítica de la facultad de juzgar estética”.

I. 3. Discordancia

Lo sublime va a ser, junto la paradoja del sentido interno y las anticipaciones de la percepción, uno de los momentos más importantes de la filosofía crítica de Kant para Deleuze, que volverá a ellos una y otra vez a lo largo de su obra. No sería exagerado decir inclusive que le va a permitir a Deleuze pensar un modo de romper con el sentido común o, lo que viene a ser lo mismo en Deleuze, con la doxa, constituyendo de este modo un antecedente de conceptos como el de línea de fuga. En su reconstrucción y crítica de la imagen del pensamiento en el tercer capítulo de DR va a señalar que es el

¹⁶¹ Dan buena cuenta de ello dos de los libros indicados allí por Deleuze: *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* de Jules Vuillemin y *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* de Martial Gueroult.

¹⁶² La excelente traducción de José Luis Pardo contiene en este pasaje un error conducente a una interpretación diferente de lo que Deleuze tiene en mente, puesto que traduce *prévenir* por *merecer*. La idea de Deleuze, por el contrario, es que en la “Crítica de la facultad de juzgar estética”, Kant efectivamente da una respuesta por anticipado a las exigencias de sus sucesores. Cfr. Deleuze, Gilles, “La idea de génesis en la estética de Kant”, en *La isla desierta...*, *op. cit.*, p. 83.

único momento en el que Kant se libera del sentido común (cfr. DR 187) y, si vemos las singularidades constitutivas de este concepto, se comprueba que es de hecho el modelo para pensar una fisura en la representación, lo cual en Deleuze equivale a decir: para pensar.

El juicio “esto es sublime” expresa “un acuerdo entre la imaginación y la razón”, pero “esta armonía de lo sublime es harto paradójica” (ID 87). “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.” (ID 87) 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” (ID 87). Sufrir una violencia, verse confrontada con el límite que la concierne exclusivamente y, por esa vía, acceder a su propia Pasión, serán las características del encuentro de la sensibilidad con la intensidad en DR, 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*” (ID 88). Tomando por objeto su propio límite, en lo sublime la imaginación “se eleva a un ejercicio trascendente” (ID 88). En Kant, “la imaginación despierta a la razón como la facultad capaz de pensar un substrato suprasensible para la infinidad de este mundo sensible” (ID 88); 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.

Así como en lo bello se descubría un placer superior en la concordancia libre e indeterminada entre imaginación y entendimiento, en lo sublime se descubre un displacer superior “experimentado ante lo informe o lo deforme (inmensidad o potencia)” (PCK 73). Deleuze alude con ello a los dos tipos de sublime caracterizados por Kant: lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Todo sucede, dice Deleuze, “como si la imaginación fuese confrontada con su propio límite [*limite*], forzada a alcanzar su máximo, sufriendo una violencia que la lleva a la extremidad de su poder” (73). Se retoman aquí conceptos de la “Deducción A”: la imaginación es ilimitada en cuanto a su capacidad de *aprehender*, pero no así de *reproducir* las partes precedentes a

medida que llega a las siguientes. De este modo, la naturaleza nos presenta ciertos fenómenos que se presentan como irreproducibles, en el sentido de que ponen de manifiesto la finitud de nuestra capacidad para la síntesis reproductiva. Ante estos fenómenos, la imaginación busca ampliar sus límites, pero al chocar inevitablemente con su propia finitud, el espíritu se percata de que lo que empuja a la imaginación a expandirse de ese modo no está afuera, en la naturaleza, sino en sí mismo: es la razón, que con su afán totalizante “nos fuerza a reunir en un todo la inmensidad del mundo sensible” (PCK 74). El espíritu siente, así, que no sólo es la finitud de su imaginación y su entendimiento, sino sobre todo la infinitud —aunque sea potencial— de la razón y de sus Ideas. La imaginación “se ve forzada a confesar que toda su potencia no es nada en relación a una Idea racional” (ID 88).

Lo Sublime nos pone entonces en presencia de una relación subjetiva directa entre la imaginación y la razón. Pero más que un acuerdo [*accord*], esta relación es en primer lugar un desacuerdo [*désaccord*], una contradicción vivida entre la exigencia de la razón y la potencia de la imaginación. (PCK 74)

Ello genera el sentimiento de displacer (*Unlust*), que sin embargo va acompañado de un placer (*Lust*), puesto que en el fondo de la discordancia, aparece la concordancia. “Cuando la imaginación es puesta en presencia de su límite por algo que la sobrepasa por todas partes, ella misma sobrepasa su propio límite” (PCK 74). Este traspaso es ciertamente negativo, en el sentido de que la imaginación no puede de ninguna manera representarse la Idea racional; sin embargo, sí puede representarse su inaccesibilidad, y de este modo hacer presente su ausencia en la naturaleza sensible. Deleuze cita a Kant:

La imaginación, que fuera de lo sensible no encuentra nada de donde agarrarse, se siente sin embargo ilimitada [*unbegränzt*] gracias a la desaparición de sus limitaciones [*bornes*, que traduce *Schranken*]; y esta abstracción es una presentación de lo infinito que, por esta razón, sólo puede ser negativo, pero que, no obstante, amplía el alma.¹⁶³ (en PCK 74)

Paradójicamente, entonces, la confrontación de la imaginación con su propio límite genera al mismo tiempo una desaparición de estos mismos límites, elevando a la imaginación a un ejercicio trascendente. Tal es la *concordancia discordante* entre la razón y la imaginación, que revela que también la imaginación tiene una destinación (*Bestimmung*) suprasensible. En esta concordancia, dice Deleuze, “el alma es sentida

¹⁶³ AA V, 274:15-20.

como la unidad suprasensible indeterminada de todas las facultades” (PCK 75). Este acuerdo encontrado en el fondo del desacuerdo, según Deleuze, da cuenta de la génesis de la concordancia misma, puesto que esta ya no es presupuesta, sino *engendada en la discordancia*. Deleuze sostiene que hay un sentido común correspondiente al sentimiento de lo sublime, y que es inseparable de una “cultura” como movimiento de su génesis. Esta aserción dejará de cobrar sentido en el futuro, puesto que Deleuze reemplazará en DR el concepto de *sentido común* por el de *para-sentido* para referirse al acuerdo en el desacuerdo. Por otra parte, la idea de cultura —que también retomará en DR, oponiéndola al método— implica en Kant una serie de cuestiones referidas a la filosofía de la historia, que Deleuze recién abordará en la conclusión del libro. No obstante, en “La idea de génesis...”, Deleuze enfatiza otros aspectos del concepto kantiano de cultura, que se acercan mucho más a los que rescatará en DR y que explican su asociación con lo sublime en PCK. Allí retoma un pasaje en el cual Kant sostiene que, frente a las devastaciones y desastres naturales, “el hombre vulgar [*l’homme grossier*, con lo cual traduce *dem rohen Menschen*]”¹⁶⁴ no percibe más que las desgracias, los peligros y las miserias, o en palabras de Deleuze, “se queda en el ‘desacuerdo’ (ID 89). Por el contrario, lo sublime exige ir más allá del desacuerdo, encontrar una concordancia de fondo en la discordancia: en ese sentido es que exige —tanto en el sentido de presuponer una tendencia preexistente como en el de producir y apelar a— una cultura. Es necesario no temer para sentir lo sublime o, más precisamente, es el sentimiento de infinitud de la razón dado en lo sublime lo que nos hace, provisto que nos sintamos físicamente a resguardo, superar el displacer.

Sin embargo, Deleuze afirma que en esta génesis de la concordancia a partir de la discordancia “aprendemos lo esencial en lo que concierne a nuestro destino”:

En efecto, las Ideas de la razón son especulativamente indeterminadas, prácticamente determinadas. Tal es ya el principio de la diferencia entre lo Sublime matemático de lo inmenso y lo Sublime dinámico de la potencia (uno pone en juego la razón desde el punto de vista de la facultad de conocer, el otro desde el punto de vista de la facultad de desear). De manera que, en lo sublime dinámico, la destinación suprasensible de nuestras facultades aparece como *la pre-destinación de un ser moral*. El sentido de lo sublime es engendrado en nosotros de tal manera que prepara una finalidad más alta, y nos prepara a nosotros mismos para el advenimiento de la ley moral. (PCK 75)

¹⁶⁴ AA V, 265:11.

Veremos reaparecer esta distinción entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico a propósito de los estudios sobre cine de Deleuze. Pasemos ahora al segundo aspecto del requisito genético.

I. 4. Contingencia

Vimos que en lo sublime se engendraba la concordancia entre la imaginación y la razón a partir de su discordancia. Esto constituía ya un primer paso en la respuesta a la exigencia genética, pero aún no daba cuenta de la misma suficientemente. La explicación de Deleuze para esta insuficiencia es que lo bello “reclama un principio cuyo alcance sea objetivo”, mientras que en lo sublime “todo es subjetivo” (PCK 75-76). Por eso, requiere de una deducción trascendental, que es para Deleuze el segundo paso en esta argumentación que da cuenta del punto de vista de la génesis. ¿Pero en qué sentido en lo sublime “todo es subjetivo” y por ende no hay necesidad de una deducción, mientras que lo bello reclama un principio objetivo? Deleuze no da cuenta de ello en PCK, pero sí en “La idea de génesis...”: mientras que en lo sublime proyectamos nuestro propio estado de ánimo en lo informe o deforme de la naturaleza, “el placer de lo bello resulta de la forma del objeto” (ID 90). Lo bello requiere de una deducción trascendental puesto que, por indiferente que nos sea la existencia del objeto, “no deja de haber un objeto *con respecto* al cual, *con ocasión* del cual experimentamos la libre armonía de nuestro entendimiento y nuestra imaginación” (ID 90).

Antes de ir a eso, podemos ya sacar una conclusión a partir del análisis de lo sublime, y es que, si para Deleuze dar cuenta de la génesis es dar cuenta de la concordancia a partir de la discordancia, ello supone a su vez que la concordancia no es primera, sino que necesariamente la precede una discordancia. “La concordancia de la imaginación y de la razón se encuentra efectivamente engendada en la discordancia.” (ID 88) El texto kantiano ciertamente se deja leer de esta manera, pero el énfasis aquí está puesto por Deleuze, probablemente siguiendo sus aprendizajes de la filosofía poskantiana. En este punto —que, por otra parte, es el punto principal del libro—, Deleuze intenta responder *desde* Kant a las exigencias poskantianas.

El problema de la deducción de los juicios puros de gusto es presentado por Deleuze del siguiente modo: el placer estético en lo bello es en sí mismo desinteresado, pero puede estar unido sintéticamente a un interés de la razón. Según él, “el interés al cual está unido puede servir de principio para una génesis de la ‘comunicabilidad’ o de

la universalidad de ese placer”. De este modo, “lo bello no deja de ser desinteresado, pero el interés al cual está unido sintéticamente puede servir de regla para una génesis del sentido de lo bello como sentido común” (PCK 76). Curiosamente, Deleuze identifica aquí el sentido común con la comunicabilidad y la universalidad, lo cual, si bien no deja de ser cierto en Kant, se trata de un aspecto que Deleuze enfatiza y que se puede pensar en su obra posterior: hasta cuando hablan, con Guattari, de las conversaciones en la casa de Rorty en *Qu’est-ce que la philosophie ?*, la imagen es la del salón literario dieciochesco tan bien teorizado en sus inicios por Kant. En ese libro, los autores asocian asimismo estos conceptos al de *opinión*, en tanto que protección contra el caos que actúa demasiado bien y nos deja sin materia prima para elaborar creativamente. Es la idea del sentido común como correlativo al buen sentido, esa cosa tan bien repartida, que hace que todos tengamos el mismo derecho a comunicar nuestra opinión en el mercado dóxico, siempre y cuando no moleste a los poderes.

Ahora bien, ¿cómo podría un interés de la razón unido sintéticamente al placer desinteresado de lo bello servir de principio de la génesis de la universalidad del juicio de belleza? ¿Y en qué se interesa este interés? Este interés se interesa, no en lo bello mismo —de otro modo se perdería el desinterés característico del juicio de belleza—, sino en la aptitud de la naturaleza para producir formas bellas, es decir, formas capaces de ser reflejadas en la imaginación. Este interés *unido* a lo bello no se relaciona entonces con la *forma* misma reflejada en la imaginación, sino con la *materia* utilizada por la naturaleza para producir esas formas bellas. Si bien Kant había excluido de la forma bella cualidades como el color y el sonido precisamente por estar demasiado ligadas a lo material, añade en un segundo momento —nos dice Deleuze— que estas son objeto de este interés unido a lo bello; más aún, hay una “materia fluida” —es decir, ya no una cualidad secundaria sino una cualidad primaria— que viene a ser el material con el cual la naturaleza crea formas bellas, y que por ende nos interesa en tanto da cuenta del proceso de producción de lo bello en la naturaleza, nos deja entrever el taller en el cual lo bello natural es creado. En este sentido, y retomando la pregunta por la génesis, dice Deleuze que “el interés de lo bello no es parte integrante de lo bello ni del sentido de lo bello, pero concierne a una producción de lo bello en la naturaleza, y puede como tal servir de principio en nosotros para una génesis del sentido de lo bello mismo” (PCK 77).

Habíamos visto que los intereses de la razón correspondían a la forma superior de una facultad, lo cual implicaba que esta legislaba sobre ciertos objetos que quedaban

así sometidos a esta legislación. Sin embargo, en el caso de la facultad de sentir, ella no legisla sobre ningún tipo de objeto, sino que su forma superior consiste en “la armonía subjetiva y espontánea de nuestras facultades activas, sin que una de esas facultades legisle sobre objetos” (PCK 78). Esta ausencia de legislación es la condición de posibilidad de un acuerdo contingente:

Cuando consideramos la aptitud material de la naturaleza para producir formas bellas, no podemos concluir de allí la sumisión necesaria de esta naturaleza a una de nuestras facultades, sino sólo a su *acuerdo contingente* [*accord contingent*] con todas nuestras facultades juntas. (PCK 78)

Podemos concluir de estas palabras una segunda condición que para Deleuze debe tener una explicación genética: en primer lugar, como veíamos respecto de lo sublime, debe tomar la *discordancia* como punto de partida, mientras en segundo lugar —vemos ahora— la concordancia debe ser *contingente*. La discordancia y la contingencia, entonces, son supuestas por Deleuze en su argumentación como condiciones necesarias de una génesis. Como sostiene en “La idea de génesis...”, “la *Crítica del Juicio* nos introduce ya en un elemento nuevo que es una suerte de elemento de fondo; acuerdo contingente de los objetos con todas nuestras facultades a la vez, en lugar de sumisión necesaria a una de ellas por parte de las demás” (ID 83).

Lo que prueba la deducción trascendental de los juicios estéticos puros es que “el acuerdo interno de nuestras facultades implica un acuerdo externo entre la naturaleza y esas mismas facultades” (ID 90). Así, este tercer interés de la razón, luego del especulativo y el moral, se define “no por una sumisión necesaria, sino por un acuerdo contingente de la Naturaleza con nuestras facultades” (PCK 78). El placer del ejercicio armonioso de nuestras facultades en lo bello es en sí mismo desinteresado, pero “*experimentamos un interés racional por el acuerdo contingente de las producciones de la naturaleza con nuestro placer desinteresado*” (PCK 78). Puesto que en principio el funcionamiento de la materia en la producción de lo bello puede explicarse de modo puramente mecánico —en contraposición a teleológico—, es una bella coincidencia que la naturaleza termine produciendo formas que se ajustan perfectamente a nuestras facultades. Es esto lo que nos interesa: que esta coincidencia parece mostrar una inexplicable *adecuación* entre nosotros y la naturaleza—más aún, del modo en que lo piensa Kant, pareciera como si la naturaleza produjera, mediante sus propios mecanismos, formas bellas *para nosotros*. Si esto fuese así, significaría que tenemos un

lugar en el cosmos y que hay un Creador que hizo la naturaleza en vistas del rol que el hombre debe cumplir en ella.

I. 5. Vivificación

El siguiente paso en esta argumentación es el simbolismo. Cuando vemos, por ejemplo, una flor de lis blanca, no la relacionamos solamente a través del entendimiento con los conceptos de flor y de color, sino también con la idea de inocencia o de pureza, ideas que en sí mismas son incapaces de presentarse empíricamente en tanto tales. ¿Quién ha visto alguna vez la inocencia o la pureza? Son Ideas en el sentido platónico, que no pueden tener una presentación sensible directa. Sin embargo, a través del procedimiento simbólico, pueden tener una *presentación indirecta*. El objeto de la idea de inocencia no se da jamás, pero “es un análogo reflexivo del blanco de la flor de lis” (ID 93). Otro ejemplo kantiano es el molino como presentación sensible analógica de la idea de tiranía.

Uno de los grandes atractivos de la “Crítica de la facultad de juzgar estética” es, en este sentido, que no da cuenta de una sola corriente artística, sino al menos de tres: una estética del juego formal, que se puede usar para pensar desde el clasicismo hasta las vanguardias históricas de comienzos del siglo XX, una estética de lo sublime, en la cual Kant demuestra una extraordinaria capacidad de lectura de su tiempo y de la progresión en curso hacia el romanticismo, y una estética de lo simbólico, útil para pensar tanto los ejemplos triviales ofrecidos por el propio Kant —poco versado en arte— como ciertas obras de Gustave Moreau u Odilon Redon. En este sentido, Deleuze hablará de una “estética *formal* del gusto” (la línea y la composición, el εἶδος) y de una “meta-estética *material*” (colores y sonidos) próxima al romanticismo en Kant (PCK 83).¹⁶⁵

Otro punto a destacar es que las “libres materias de la naturaleza” —estos flujos de colores, sonidos, etc.— “dan a pensar” mucho más de lo que está contenido en el concepto” (PCK 78). Es por ello que la intervención del entendimiento en lo bello es extraña: busca un concepto que se adecúe a ese sensible, pero sin nunca encontrarlo, y

¹⁶⁵ En su sistematización final de la conferencia “La idea de génesis...”, Deleuze enumerará cuatro estéticas en la tercera Crítica: una estética formal de lo bello en general desde el punto de vista del espectador (Analítica de lo bello), una estética informal de lo sublime desde el punto de vista del espectador (Analítica de lo sublime), una meta-estética material de lo bello en la naturaleza, desde el punto de vista del espectador (Deducción de los juicios estéticos puros), y una meta-estética ideal de lo bello en el arte, desde el punto de vista del artista creador (teoría del genio) (cfr. ID 99-101).

de allí que se dé una vivificación mutua entre lo que la imaginación le presenta al entendimiento, que siempre lo sobrepasa, y el entendimiento que realiza todos sus esfuerzos para estar a la altura de la circunstancia. Este juego es una especie de entrenamiento, o, mejor, de *afinación mutua* entre ambas facultades. Como el concepto de “color” no llega ni con mucho a dar cuenta de toda la riqueza del blanco de una flor de lis, buscamos otro concepto —ya no del entendimiento, que se aplicaría directamente a la intuición— *impresentable* en tanto tal, pero relacionable analógicamente con la intuición: así, el blanco y la idea de pureza.

Para Deleuze, dos consecuencias se siguen de esta presentación indirecta de Ideas en las materias libres de la naturaleza: por una parte, “el entendimiento ve sus conceptos ampliados de manera ilimitada”; por el otro, “la imaginación se encuentra liberada de la constricción del entendimiento que sufría aún en el esquematismo” y “deviene capaz de reflejar la forma libremente” (PCK 79). De lo cual se sigue otro elemento de respuesta a la exigencia genética: “La concordancia de la imaginación como libre y el entendimiento como indeterminado no es ya entonces simplemente presunta: es de alguna manera animada, vivificada, engendrada por el interés de lo bello.” (PCK 79) De esta frase podemos extraer el tercer requisito deleuziano para una génesis: la vivificación. Es preciso que haya una fuerza vital que transmita un movimiento.

“Las libres materias de la naturaleza sensible simbolizan las Ideas de la razón; así, permiten al entendimiento ampliarse, a la imaginación liberarse.” (PCK 79) Es como si el espíritu se desperezara, permitiendo y animando la libre circulación de sus ríos. Esta vivificación, a su vez, pone de relieve la unidad que liga las distintas facultades subjetivas, es decir, la unidad espiritual: “El interés de lo bello atestigua una *unidad suprasensible* de todas nuestras facultades, como de un ‘punto de concentración en lo suprasensible’, de donde se desprende su libre acuerdo formal o su armonía subjetiva.” (PCK 79) “La unidad suprasensible indeterminada de todas las facultades, y el libre acuerdo que de allí se deriva”, dice Deleuze, “son lo más profundo del alma” (PCK 80).

En efecto, cuando el acuerdo de las facultades se encuentra determinado por una de ellas (el entendimiento en el interés especulativo, la razón en el interés práctico), suponemos que las facultades son *de antemano* capaces de una armonía libre (según el interés de lo bello), sin la cual ninguna de esas determinaciones sería posible. (PCK 80)

Hasta ahí, la armonía libre e indeterminada en lo bello como fundamento de la armonía legisladora, súbdita y determinada en lo verdadero y en lo bueno. Sin embargo, para Deleuze hay aún más allá, dado que, “por otra parte, el acuerdo libre de las facultades debe *ya* hacer aparecer a la razón como llamada a jugar el rol determinante en el interés práctico o en el dominio moral” (PCK 80). En efecto, tanto en lo sublime como en el simbolismo vemos que la imaginación apela a la razón.

Es en este sentido que la destinación suprasensible de todas nuestras facultades es la pre-destinación de un ser moral; o que la idea de lo suprasensible como unidad indeterminada de las facultades prepara la idea de lo suprasensible tal como es prácticamente determinada por la razón (como principio de los fines de la libertad); o que el interés de lo bello implica una disposición a ser moral. (PCK 80)

Recalquemos que no es este el caso, empero, de la exposición de lo bello, y de allí que dicha exposición, para Deleuze, *suponga* lo sublime y el símbolo. Mientras que lo sublime y el símbolo afinan el espíritu para la moral —interés práctico de la razón—, lo bello lo afina para el conocimiento —interés especulativo de la razón—; es sólo el interés *unido* a lo bello el que predispone para la moralidad. Deleuze señala que, para Kant, no hay ninguna relación *analítica* entre lo bello y lo bueno, sino una relación *sintética* dada en el símbolo a través del interés unido a lo bello: es esta relación sintética la que hace que, también lo bello, mediatamente, involucre nuestro destino suprasensible, que sólo puede ser moral.

A través de este rodeo por el símbolo, “la unidad indeterminada y el libre acuerdo de las facultades no sólo constituyen lo *más profundo* del alma”, esto es, aquello que funda la posibilidad de los acuerdos en las dos primeras Críticas, “sino también lo *más alto*, es decir, la supremacía de la facultad de desear, y hace posible el pasaje de la facultad de conocer a la facultad de desear” (PCK 80). Antes de pasar al siguiente apartado, es preciso señalar dos puntos. En primer lugar, que el hecho de que lo bello y lo simbólico coincidan —cosa que Deleuze parece dar por sentada— es cuestionable. Los ejemplos que da Kant en uno y otro caso difieren sobremanera: de la forma bella inconceptualizable de una hojarasca al blanco como correspondiente a una Idea de la razón hay un salto abismal, no sólo —digamos— en cuanto al estilo, sino sobre todo en cuanto al procedimiento en juego y a la teoría que puede dar cuenta de él. En segundo lugar, que las loas deleuzianas al símbolo deben tomarse con cautela. El símbolo puede ser la presentación sensible indirecta de una Idea, pero su procedimiento no deja de ser *analógico*. En este sentido, no existe nada más alejado en términos

estéticos de la univocidad ontológica deleuziana que el símbolo, que es esencialmente equívoco: veo una rosa, pero *en realidad* significa amor—es decir, mi facultad de juzgar reflexiona sobre la rosa y la convierte, analogía de por medio, en el objeto de la idea de amor. La flor de lis blanca *representa* la pureza. Todos los mecanismos de la trascendencia, del estrato de la significación y del yugo de la representación están en el máximo esplendor de su funcionamiento en el símbolo.

I. 6. Creación

En el apartado anterior, mencionamos casos de simbolismo no sólo en la naturaleza sino también en el arte. ¿Pero cómo es tal cosa posible, si el punto era precisamente que nos producía interés la capacidad *de la naturaleza* para producir formas bellas? La célebre respuesta kantiana es que la naturaleza también obra a través de determinados individuos para producir símbolos adecuados a las Ideas: los genios. “El Genio es precisamente esta disposición innata por la cual la naturaleza da al arte una regla sintética y una materia rica. Kant define el genio como la facultad de las *Ideas estéticas*.” (PCK 81) La Idea estética, “en vez de presentar indirectamente la Idea en la naturaleza”, como lo hace el símbolo, “la expresa secundariamente, en la creación imaginativa de otra naturaleza” (PCK 82). Si bien podría parecer que existe solamente una relación de contraposición entre las Ideas racionales y las Ideas estéticas, siendo las primeras conceptos a los cuales ninguna intuición les es adecuada (conceptos sin intuición), y las últimas, intuiciones a las cuales ningún concepto les es adecuado (intuiciones sin concepto), Deleuze sostiene que existe no sólo una complementariedad, sino incluso una identidad entre ambas:

La Idea de la razón sobrepasa la experiencia, sea porque no tiene objeto que le corresponda en la naturaleza (por ejemplo, seres invisibles); sea porque hace de un simple fenómeno de la naturaleza un acontecimiento [*événement*] del espíritu (la muerte, el amor...). La Idea de la razón contiene entonces algo inexpresable. Pero la Idea estética sobrepasa todo concepto, porque crea la intuición de otra naturaleza que la que nos es dada: otra naturaleza cuyos fenómenos serían verdaderos acontecimientos espirituales, y los acontecimientos del espíritu, determinaciones naturales inmediatas. Ella “da a pensar”, fuerza a pensar. La Idea estética es lo mismo que la Idea racional: ella expresa lo que hay de inexpresable en esta. (PCK 81-82)

Esta cita condensa una serie de nociones que reaparecerán en la obra de Deleuze: el concepto de expresión, pero muy especialmente el de inexpresable en *Logique du*

sens; la Idea en *Différence et répétition*, metamorfoseada en una constelación de acontecimientos ideales; cierta noción de encarnación como modo de ser del arte (*Qu'est-ce que la philosophie ?*), esto es, el arte como aquello que da cuerpo a lo posible y encarna acontecimientos incorporales. Mediante la presentación de Ideas estéticas, en efecto, “toman cuerpo los seres invisibles, el reino de los bienaventurados o el infierno; y así también la muerte o el amor alcanzan una dimensión que los hace adecuados a su sentido espiritual” (ID 95). Por otra parte, lo que da a pensar, lo que fuerza a pensar, será en DR lo único que nos puede sacar de la comodidad del sentido común y el buen sentido. Lo grave (*das Bedenklichste*), como dirá Heidegger, es el hecho de que todavía no pensamos: eso es lo que más da que pensar.

La relación entre genio y gusto es de complementariedad. Por un lado, la presencia del genio en el gusto es su elemento vivificador: “El genio no es el gusto, pero anima el gusto en el arte dándole un alma o una materia. Hay obras que son perfectas desde el punto de vista del gusto, pero que son sin alma, es decir sin genio.” (PCK 82) El gusto es “el acuerdo formal de una imaginación libre y de un entendimiento ampliado”, pero “permanece lúgubre y muerto, y solamente presunto, si no reenvía a una instancia más alta, como a una materia precisamente capaz de ampliar el entendimiento y de liberar la imaginación” (PCK 82). “El acuerdo de la imaginación y el entendimiento, en las artes, sólo es vivificado por el genio, y sin él permanecería incomunicable.” (PCK 82) Sin embargo, por el otro lado, el gusto es la línea de puntos ordinarios que es necesario recorrer hasta la aparición de una nueva singularidad: “El genio es una apelación [*appel*] lanzada a otro genio; pero entre los dos el gusto deviene una suerte de medio; y permite esperar, cuando el otro genio todavía no ha nacido.” (PCK 83) Esta espera parece un tanto tortuosa y yerma, ya que “hay que atravesar desiertos enteros antes de que un genio pueda responder a otro” (ID 96); este desierto, no obstante, está poblado por “los hombres de gusto, los discípulos y los admiradores” (ID 97). Esta dualidad entre excepcionalidad y norma en el genio es explicada por Deleuze del siguiente modo:

Por una parte, crea, es decir, produce la *materia* de su obra, da a su imaginación una función libre y creadora mediante la invención de una segunda naturaleza adecuada a las Ideas; pero, por otra parte, el artista *forma*: ajusta su imaginación liberada a su entendimiento indeterminado, de modo que confiere a su obra la forma de un objeto de gusto [...]. (ID 96)

Lo inimitable del genio es el primer aspecto, la deformidad genial; en cuanto al segundo, puede ser imitado y dar lugar a una escuela de seguidores. El genio expresa entonces la unidad suprasensible de todas las facultades en tanto que unidad viviente, y provee “la regla bajo la cual las conclusiones de lo bello en la naturaleza pueden ser extendidas a lo bello en el arte” (PCK 83). Asimismo, da cuenta de la identidad entre las Ideas estéticas y las Ideas racionales: “en el genio, la intuición creadora como intuición de otra naturaleza y los conceptos de la razón como Ideas racionales se unen de un modo adecuado” (ID 95). Es de este modo que puede haber también lo bello como símbolo del bien en el arte, y no sólo en la naturaleza.

El genio no es empero la última palabra del principio de vivificación, sino que más bien da cuenta de él: el principio de vivificación mismo es “lo que Kant llama el Alma, es decir, la unidad suprasensible de todas nuestras facultades, ‘el punto de concentración’ [...] a partir del cual cada facultad es ‘animada’, engendrada en su libre ejercicio y en su libre concordancia con las demás” (ID 98). El resultado de esta génesis a partir del principio vivificador es una liberación de las facultades:

Una imaginación libre original, que no se conforma con esquematizar bajo la coacción del entendimiento; un entendimiento ilimitado original, que ya no se pliega al peso especulativo de sus conceptos determinados y que no está sometido tampoco a los fines de la razón práctica; una razón original que aún no ha contraído el gusto de gobernar, que se libera a sí misma liberando a las otras facultades [...]. (ID 98-99)

Hay, para concluir, cuatro modos de presentación de las Ideas de la razón en la naturaleza sensible: (1) una *presentación directa* pero *negativa* en lo sublime, realizada por proyección; (2) una *presentación positiva* pero *indirecta* en el simbolismo natural, realizada por reflexión; (3) una *presentación positiva* pero *secundaria* en el simbolismo artístico (genio), hecha por creación de otra naturaleza; por último, (4) una *presentación positiva, primaria y directa* a través de la teleología (cfr. ID 93-94). Con respecto a la cuarta, se trata de la naturaleza concebida como sistema de fines, pero esto concierne a la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”, a la cual Deleuze dedicará el último apartado del capítulo.

I. 7. La facultad de juzgar

Antes de pasar a la teleología, sin embargo, Deleuze introduce un apartado — hay que decir que la ubicación del mismo es sorprendente, puesto que se trata de un

tema de la Introducción de la KU— sobre el concepto de facultad de juzgar (*Jugement*, que traduce *Urteilskraft*). El autor repasa allí la distinción kantiana entre juicios determinantes y juicios reflexionantes, subrayando que hay arte e invención en ambos casos: en los primeros, el concepto está dado y se procede a aplicarlo, mientras que en el segundo, se tiene el particular y se debe buscar el concepto.

En el juicio determinante, el arte está como “escondido”: el concepto está dado, sea concepto del entendimiento, sea ley de la razón; hay entonces una facultad legisladora, que dirige o determina el aporte original de las otras facultades, de modo que este aporte es difícil de apreciar. Pero en el juicio reflexionante, nada está dado desde el punto de vista de las facultades activas: sólo una materia bruta se presenta, sin ser propiamente hablando “representada”. Todas las facultades activas se ejercen entonces libremente en relación a ella. El juicio reflexionante expresará *un acuerdo libre e indeterminado* entre todas las facultades. El arte, que permanecía escondido y como subordinado en el juicio determinante, deviene manifiesto y se ejerce libremente en el juicio reflexionante. (PCK 86)

La mención al arte escondido es una referencia implícita al pasaje de la primera Crítica en el que Kant escribe que el esquematismo del entendimiento “es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la Naturaleza, y las pongamos en descubierto a la vista”.¹⁶⁶ Pero esto que Kant atribuía a cierta actividad de la imaginación dirigida por el entendimiento, Deleuze lo aplica al funcionamiento de las facultades en general, sosteniendo que todas ellas se liberan, que ya no están subordinadas a otra facultad que ejerza el rol soberano. Sin embargo, lo más curioso de la cita es que Deleuze hable de una *presentación* de la “materia bruta” que no es *representación*. Esta tesis debe atribuirse a la interpretación deleuziana, si bien puede decirse en su apoyo que Kant habla de una *Darstellung* artística, que se distingue de las *Vorstellungen* cognoscitivas.

“Es lo mismo decir que el juicio determina un objeto, que el acuerdo de las facultades es determinado, que una de las facultades ejerce una función determinante o legislativa.” (PCK 85) Esa función legislativa, no obstante, vale para todos los juicios determinantes, aunque no para los reflexionantes. “El juicio reflexionante manifiesta y libera un fondo que permanecía oculto en el otro. Pero el otro, ya, no era juicio sino por ese fondo viviente.” (PCK 87) El argumento que sostiene esa afirmación es que de otro modo no se entendería el título de la *Crítica del Juicio*, que trata sin embargo no de los juicios en general, sino de los juicios reflexionantes en particular. Una vez más, se ve aquí esta tesis central deleuziana según la cual la tercera Crítica fundamenta las dos

¹⁶⁶ AA III, 136:18-21; Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 240 (A141, B181) [en adelante CRP].

anteriores: en este caso, el juicio reflexionante allí tematizado pone en juego el fondo sobre el cual puede erigirse, en un paso ontológicamente posterior, el juicio determinante: “todo acuerdo determinado de las facultades, bajo una facultad determinante y legisladora, supone la existencia y la posibilidad de una concordancia libre indeterminada” (PCK 87).

Lo más digno de mención del apartado en cuestión, no obstante, es sin lugar a dudas la ambigua noción de facultad de juzgar que presenta. Dice Deleuze que “el juicio es irreductible y original” y que por eso puede ser llamado “‘una’ facultad (don o arte específico)” (PCK 87) y, sin embargo, acto seguido agrega:

No consiste nunca en una sola facultad, sino en su acuerdo, ora en un acuerdo ya determinado por una de ellas que juega el rol legislador, ora más profundamente en un libre acuerdo indeterminado, que constituye el objeto último de una “crítica del juicio” en general. (PCK 87)

La pregunta que se plantea entonces es: ¿en qué sentido es el Juicio o la facultad de juzgar una facultad? De acuerdo a la introducción del libro, existían dos sentidos del término. Según el primer sentido, una facultad es un tipo de relación con una representación, y en este sentido son facultades (1) la *facultad de conocer* (una representación se relaciona con un objeto desde el punto de vista de la concordancia), (2) la *facultad de desear* (establece una relación causal entre una representación y su objeto), y (3) el *sentimiento de placer y displacer* (relativo al efecto de una representación sobre el sujeto). De acuerdo con el segundo sentido, una facultad es una fuente de representaciones de un determinado tipo: (1) *sensibilidad* (intuiciones), (2) *imaginación* (esquemas), (3) *entendimiento* (conceptos), (4) *razón* (Ideas). Recordemos que Deleuze planteaba una doble tríada respecto de esta segunda definición: en un primer momento, presentaba la sensibilidad, el entendimiento y la razón, pero de inmediato reemplazaba la sensibilidad por la imaginación siguiendo el criterio de la división entre pasividad y espontaneidad. Por esa razón nos veíamos llevados a utilizar un tercer sentido de “facultad” en tanto fuente de flujos, de modo tal que la definición no se viera comprometida por la distinción entre lo activo y lo pasivo.

Ahora bien, aunque la facultad de juzgar mantenga una relación cercana con el sentimiento de placer y displacer, no puede decirse en rigor que le quepa ninguno de los tres sentidos. ¿Hay entonces un cuarto sentido de “facultad”? Si tenemos en cuenta que Deleuze define la *Urteilkraft* por el acuerdo o la concordancia, todo parece indicar que este es el caso; más aún, parece ser el caso que Deleuze está identificando *facultad de*

juzgar con sentido común: cada una de las concordancias o acuerdos que menciona, en efecto, es un tipo de sentido común (lógico, moral y estético). Una crítica de la facultad de juzgar, entendida en este sentido, es entonces una crítica del sentido común, en tanto concordancia libre e indeterminada o fondo que fundamenta toda concordancia dirigida.

Deleuze establece a modo de recapitulación una correspondencia entre los dos sentidos por él estipulados del término “facultad”:

Cuando la facultad de conocer es aprehendida bajo su forma superior, el entendimiento legisla *en* esta facultad; cuando la facultad de desear es aprehendida bajo su forma superior, la razón legisla *en* esta facultad. Cuando la facultad de sentir es aprehendida bajo su forma superior, es el juicio el que legisla *en* esta facultad. (PCK 87-88)

Pero con esto, lo que está haciendo no es más que pasar de contrabando una nueva facultad que no se corresponde con sus definiciones iniciales. Más aún, si hubiésemos de pensar en qué sentido el juicio (como *Urteilkraft*) sería una facultad de acuerdo con las definiciones deleuzianas, deberíamos pensar en el primer sentido, esto es, como “tipo de relación con una representación”. Sin embargo, según el propio Deleuze, es siempre una facultad en el *segundo sentido* (como “fuente de representaciones”) la que legisla en la forma superior de una facultad en el primer sentido. Además, como vimos, Deleuze identifica el juicio con el sentido común, con lo cual habría que pensar que el sentido común mismo es una facultad. En aras de resolver el problema, podemos recurrir a nuestra tercera definición del término “facultad” como *fuelle de flujos*, y de este modo pensar la acción del sentido común sobre la facultad de sentir en su forma superior como una organización de las facultades tendiente a producir un flujo concordante de representaciones. De este modo, el sentido común es tanto lo que provoca la concordancia (cuarto sentido) como el flujo concordante que resulta de este proceso (tercer sentido).

Deleuze dice que el caso en que legisla la facultad de juzgar es muy diferente de los otros, puesto que, siendo el juicio estético *reflexionante*, “no legisla sobre objetos, sino sólo sobre sí mismo”, y “no expresa una determinación de objeto bajo una facultad determinante, sino un acuerdo libre de todas las facultades a propósito de un objeto reflejado [*réflechi*]” (PCK 88). A nuestro entender, sin embargo, este acuerdo no es en el texto de la KU tan libre como Kant dice ni como Deleuze lo interpreta, puesto que está sujeto a un principio de conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*) interna y recíproca entre las facultades: es él quien produce la concordancia entre las mismas. Volveremos

sobre este punto más adelante; resta ahora ver qué sucede con la exterioridad, y cómo se relaciona esta concordancia de las facultades subjetivas con ciertos objetos de la experiencia.

II. Concordancia entre sujeto y mundo

*Las cosas bellas muestran que el hombre cabe en el mundo y que incluso su intuición de las cosas concuerda con las leyes de su intuición.*¹⁶⁷

Kant

El problema que emerge en la segunda parte de la tercera Crítica, la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”, es, mucho más que en la primera parte, el problema de la materia. El entendimiento legisla sobre los fenómenos desde el punto de vista de su forma, pero ¿qué pasa con la parte no legislada? Como vimos ya con respecto a la primera Crítica, las Ideas de la razón cumplen una función regulativa en relación a la materia de los fenómenos en general. Dicho esto, es de esperar que la segunda parte de la KU tenga una estrecha relación con la Dialéctica de la primera Crítica.

El entendimiento legisla sobre los fenómenos, pero solamente en tanto que son considerados en la *forma* de su intuición; sus actos legislativos (categorías) constituyen entonces leyes *generales*, y se ejercen sobre la naturaleza como objeto de experiencia *posible* (todo cambio tiene una causa, etc...). Pero el entendimiento no determina nunca *a priori* la *materia* de los fenómenos, el detalle de la experiencia *real* o las leyes *particulares* de tal o cual objeto. Estas sólo son conocidas empíricamente, y siguen siendo contingentes en relación a nuestro entendimiento. (PCK 89)

Recordemos que la KU es un libro sobre los juicios reflexionantes. La primera parte del libro se dedica a un tipo de juicios reflexionantes, a saber, los juicios estéticos. La cuestión que ocupa la segunda parte del libro es el descubrimiento de otro tipo de juicios reflexionantes, i.e., los juicios teleológicos. La diferencia más importante entre ambos es que, mientras que en los juicios estéticos aprehendemos “la finalidad *interna* de la relación de nuestras facultades subjetivas” (PCK 92-93), en los juicios teleológicos aprehendemos una finalidad *entre* nuestras facultades subjetivas y los objetos del mundo. Los juicios estéticos manifiestan entonces la buena naturaleza de *nosotros mismos* en tanto que multiplicidad de flujos (de formas de la imaginación con aspectos

¹⁶⁷ „Die schonen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme.“ Kant, AA XVI, *Reflexionen zur Logik*, 127:13-15 (1820^a).

del entendimiento y de la razón), mientras que los juicios teleológicos manifiestan la buena naturaleza de *la relación entre nosotros y el mundo*. De lo que se trata en ambos casos es de la *adecuación* (*Angemessenheit*) de una relación: sea de nuestra multiplicidad interna, sea de nuestra multiplicidad con la multiplicidad del mundo. Lo más importante en este punto es tener en cuenta la noción de buena naturaleza, entendida en un sentido deudor de Descartes: como Dios (ahora en el cielo de lo regulativo) es bueno y no nos quiere engañar, creó nuestras facultades de un modo tal que funcionen entre ellas de algunas “maneras correctas” (los tres sentidos comunes); asimismo, creó el mundo de manera tal que se ajuste a nuestra propia naturaleza.

Deleuze presenta la cuestión del siguiente modo. La razón, en su interés especulativo, forma Ideas regulativas, que “no tienen un objeto determinado desde el punto de vista del conocimiento, pero confieren a los conceptos del entendimiento un máximo de unidad sistemática” (PCK 88). Las Ideas tienen, de este modo, un valor objetivo pero indeterminado, puesto que, al ser trascendentales (condiciones de posibilidad de la experiencia), “no pueden conferir una unidad sistemática a los conceptos sin prestar una unidad semejante a los fenómenos considerados en su materia o en su particularidad” (PCK 88): esta unidad es una *unidad final*, ya que no puede existir en tiempo presente. Esta unidad final sólo puede ser concebida siguiendo un concepto de *fin natural* (*Naturzweck*), ya que “la unidad de lo diverso exige una relación de la diversidad con un fin determinado, dependiendo de los objetos que se relacionen con esa unidad” (PCK 88). El punto a remarcar aquí es que en dicho concepto de fin natural, “la unidad está siempre solamente presunta o supuesta” en tanto que conciliable con la diversidad de leyes empíricas particulares cuya totalidad, empero, obviamente no se conoce ni se conocerá nunca. Es una unidad infinitamente diferida, arrojada hacia el futuro. Deleuze rescatará en su propia filosofía un aspecto de esta idea: la unidad no está dada y no existe nunca en el presente; tampoco es el producto de leyes de asociación, sino que existe en el modo del futuro. La diferencia es que Deleuze no tomará prestada esa unidad del futuro para aplicarla a los objetos presentes, como Kant.

Ahora bien, puesto el concepto mismo de *ley* precisa de la *necesidad*, y esto es algo que nosotros nunca podremos darle absolutamente —para Kant, por lo menos en algunos casos—, la unidad final de las leyes empíricas particulares “debe ser pensada como una unidad tal que sólo un entendimiento distinto que el nuestro podría dársela necesariamente a los fenómenos” (PCK 89). Dado que el concepto de fin (*Zweck*) es definido por Kant precisamente como la representación del efecto en tanto que

fundamento de la causa, “la unidad final de los fenómenos reenvía a un entendimiento capaz de servirle de principio o de substrato, en el cual la representación del todo sería causa del todo mismo en tanto que efecto (entendimiento arquetipo, intuitivo, definido como causa suprema inteligente e intencional” (PCK 89). Este concepto de *intellectus archetypus* es para Kant un concepto de la *reflexión*, que no es por tanto válido para la *determinación* de los objetos, y por lo cual su uso legítimo es meramente *regulativo*, mientras que un uso *constitutivo* del mismo sería trascendente o ilegítimo. En verdad, dice Deleuze, el concepto no expresa sino “nuestra impotencia para determinar nosotros mismos lo particular, nuestra impotencia para concebir la unidad final de los fenómenos siguiendo otro principio que no sea el de la causalidad intencional de una causa suprema” (PCK 89-90). Por ello dice muy acertadamente Deleuze que la noción dogmática —es decir, racionalista— de entendimiento infinito sufre una transformación radical en Kant: “ya no expresa al infinito otra cosa que el *límite* propio de nuestro entendimiento, el punto en el que este deja de ser legislador” (PCK 90). Es el comienzo de una analítica de la finitud.

Según Deleuze, esto implica que la naturaleza está ligada a un doble movimiento: por un lado, “*el concepto de fin natural deriva de las Ideas de la razón* (en tanto que expresa una unidad final de los fenómenos)” (PCK 90). En las palabras de Kant citadas por Deleuze: “Subsume la naturaleza bajo una causalidad concebible solamente por razón.” (§74) Sin embargo, existe una diferencia esencial entre el concepto de fin natural y las Ideas de la razón: las últimas no son dadas en la experiencia; el primero sí lo es. Dicho concepto tiene una especificidad tanto con respecto a las Ideas de la razón como con respecto a los conceptos del entendimiento: “A diferencia de una Idea de la razón, el concepto de fin natural tiene un objeto dado; a diferencia de un concepto del entendimiento, no determina su objeto.” (PCK 90) Su función es la de permitir que la imaginación reflexione sobre el objeto —en este contexto, hay que pensar en los seres vivos— “de tal manera que el *entendimiento* ‘adquiera’ conceptos conformemente a las Ideas de la *razón* misma” (PCK 90). En otras palabras, el concepto de fin natural asegura la concordancia o la conformidad entre imaginación, entendimiento y razón con respecto a las leyes particulares de la naturaleza y a los objetos que escapan al poder legislativo del entendimiento: “en él todas nuestras facultades se armonizan, y entran en un libre acuerdo, gracias al cual reflexionamos sobre la Naturaleza desde el punto de vista de sus leyes empíricas” (PCK 91).

Ahora bien, así como el concepto de fin natural deriva de las Ideas de la razón, también nos sirve para determinar un objeto de ellas: la relación es pues de determinación recíproca. Como sabemos desde la Dialéctica en la primera Crítica, las Ideas no tienen un objeto *determinado*, y sin embargo, tienen objetos, sólo que estos son *determinables* por analogía con los objetos de la experiencia. Pero, señala Deleuze, “esta determinación indirecta y analógica [...] sólo es posible en la medida en que los objetos de la experiencia mismos presentan esta unidad final natural, por relación a la cual el objeto de la Idea debe servir de principio o de substrato” (PCK 91). En este sentido, la relación de determinación recíproca es al mismo tiempo una relación de suposición mutua: ambas se requieren mutuamente, y cada una supone la otra. Asimismo, según Deleuze, “es el concepto de unidad natural o de fin natural el que nos fuerza a determinar a Dios como causa suprema intencional que actúa a la manera de un entendimiento” (PCK 91): la teleología natural conduce para Kant a la teología física. Esta es, para el filósofo de Königsberg, la única manera de concebir lo infinitamente diverso de la naturaleza que excede infinitamente nuestra capacidad de comprensión, de tal manera que pueda, en algún momento que nunca llegará, ser comprendido por nosotros. Y, por ende, la única manera de salvaguardar, no ya la *comprensión*, sino la *comprensibilidad* de la naturaleza—la pregunta en este punto no es “¿qué puedo conocer?”, sino “¿qué puedo esperar?”

Si comparamos entonces los dos tipos de juicios reflexionantes, vemos que, mientras que los juicios estéticos implican “una finalidad *subjetiva, formal, que excluye todo fin* (objetivo o subjetivo)” (PCK 92), los juicios teleológicos implican “una finalidad *objetiva, material, que implica fines*” (PCK 93). En el primer caso, la presencia de un fin tiraría por la borda la posibilidad de encontrar una universalidad para los juicios de gusto; de ahí que Kant hable de una finalidad sin fin (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). La interpretación deleuziana añadía un interés, pero como exterior al juicio de lo bello mismo y en tanto que condición genética del mismo. “Aquí, el acuerdo contingente de la Naturaleza y de nuestras facultades permanece entonces en alguna medida exterior al acuerdo libre de las facultades entre sí: la naturaleza nos da solamente la ocasión *exterior* ‘para aprehender la finalidad *interna* de la relación de nuestras facultades subjetivas’” (PCK 92-93). En cambio, en el juicio teleológico, “el acuerdo libre de las facultades permanece comprendido en el acuerdo contingente de la Naturaleza y de las facultades mismas” (PCK 93-94).

Deleuze dice algo muy preciso y muy aclaratorio respecto del texto kantiano, que es que el concepto de *reflexión* cambia de sentido entre la estética y la teleología: mientras que en el primer caso se trata de una *reflexión formal del objeto sin concepto*, en el segundo se trata de un *concepto de reflexión* por el cual “se reflexiona sobre la materia del objeto”,¹⁶⁸ de modo que “en ese concepto, nuestras facultades se ejercen libre y armoniosamente” (PCK 93).

Por último, señalemos que no hay algo así como un sentido común teleológico, puesto que, dado que lo que está en juego en los juicios teleológicos es el *interés especulativo*, ellos pertenecen al sentido común *lógico*. Por eso no está presente allí el problema de génesis como en el sentido común estético—no porque no exista, sino porque el problema genético sólo se puede plantear como problema en condiciones de libertad en el acuerdo, lo cual sólo ocurre en Kant en el sentido común *estético*. La finalidad formal de este último, para Deleuze, nos prepara sin embargo para el fin que vendrá a completarla: “la propia reflexión sin concepto nos prepara para formar un concepto de reflexión” (PCK 95).

Con respecto al *Übergangsproblem* o problema de la transición entre la primera y la segunda Crítica, Deleuze se manifiesta del siguiente modo: “el juicio reflexionante en general hace posible el paso de la facultad de conocer a la facultad de desear, del interés especulativo al interés práctico, y prepara la subordinación del primero al segundo, al mismo tiempo que la finalidad hace posible el pasaje de la naturaleza a la libertad o prepara la realización de la libertad en la naturaleza” (PCK 95-96). No obstante, Deleuze acota que no debemos tomar la idea de transición como un

¹⁶⁸ Esta frase implica una dificultad de traducción que acarrea divergencias conceptuales. Deleuze escribe « par lequel on réfléchit sur la matière de l’objet », que puede traducirse tanto como “que se reflexiona” como “que se refleja”. Al igual que el traductor del libro al castellano, me inclino por la primera opción, aunque si enfocamos pasajes de DR en los que se refiere a lo mismo, los traductores hablan de “reflejarse”. Cf. Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997, p. 114; Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 117. También José Luis Pardo elige *reflexionar* en su traducción de “La idea de génesis...”, donde llega a escribir “reflexionar la forma del objeto” (y no “reflejar la forma del objeto”, pero tampoco “reflexionar sobre la forma del objeto”); cf. Deleuze, Gilles, “La idea de génesis en la estética de Kant”, en *La isla desierta...*, *op. cit.*, p. 81. La bifurcación de sentidos se da entre el sustantivo y el verbo, puesto que *réflexion* equivale a “reflexión”, pero *réfléchir* puede ser “reflexionar” o “reflejar”. Deleuze a veces juega con dicha ambigüedad. “Ven que juego siempre con la palabra *réfléchir*, puesto que empleo ‘rostro reflejante’ a la vez en el sentido de ‘rostro que piensa’, pero más profundamente en el sentido de ‘rostro que refleja la luz’.” Deleuze, Gilles, *Cine I. Bergson y las imágenes*, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 300 (clase del 23 de febrero de 1982). La distinción importante a este respecto, sin embargo, es precisamente la que está trazando aquí Deleuze entre *reflexión formal del objeto sin concepto* y *concepto de reflexión*: mientras que en el primer caso la imaginación refleja, en el segundo caso la facultad de juzgar reflexionante reflexiona; de ahí, pues, que hayamos elegido utilizar para el primer caso la raíz *reflej-* y para el segundo *reflex-*.

complemento o desarrollo: de lo que se trata, por el contrario, es del “fondo originario de donde derivan las otras dos Críticas” (IG 98). Lo fundamental de la tercera Crítica, entonces, no es para Deleuze el problema del *tránsito*, sino el problema del *fondo*.

Terminemos esta sección con dos observaciones. La primera es que, para Deleuze, la estética nos prepara para la moral, y la teleología para el conocimiento:

La estética manifiesta un acuerdo libre de las facultades, que se vincula en cierto modo con un interés especial por lo bello; ahora bien, este interés nos predestina a ser morales, y por ende prepara el advenimiento de la ley moral o la supremacía del *interés práctico puro*. La teleología, por su parte, manifiesta un acuerdo libre de las facultades, esta vez bajo *el interés especulativo* mismo: “bajo” la relación de las facultades tal como está determinada por el entendimiento legislador, descubrimos una libre armonía de todas las facultades entre sí, de donde el conocimiento extrae una vida propia [...]. (PCK 95)

Resulta difícil acordar con Deleuze en este punto, puesto que, tanto el juicio estético afina nuestras facultades (imaginación y entendimiento) para el conocimiento, como la reflexión teleológica deriva en una teología que fundamenta la moral. Sin embargo, lo más interesante del pasaje es la concepción arquitectónica o estratigráfica presentada de acuerdo con la cual el edificio de armonías sujetas entre las facultades (tanto en el conocimiento como en la moral, aunque la última no esté mencionada allí) se erige *sobre* una base o un cimiento constituido por la armonía libre entre las facultades. La *Crítica de la facultad de juzgar* se revela, en este sentido, como una indagación sobre el subsuelo de las operaciones del espíritu.

La segunda observación es que, con respecto a la teleología en particular, Deleuze se interesa por la diversidad de las leyes empíricas, pero sorprendentemente no señala en absoluto la existencia, para Kant, de un ámbito donde la diversidad es especialmente palpable, y donde por ende la necesidad de acudir a una causalidad distinta que la mecánica es más necesaria. Además de los fenómenos “en general”, se nos presentan ciertos objetos que no podemos comprender mecánicamente: los seres vivos. Nuestra única vía para intentar comprenderlos —Kant está pensando en un tipo de comprensión en particular: la biología en tanto ciencia de la naturaleza— es pensando que los gobierna una causalidad distinta que la mecánica, a saber, una causalidad teleológica, de tal manera que la representación de un fin es fundamento de la posibilidad del objeto y que la representación de un todo es causa de sus partes

constitutivas.¹⁶⁹ Deleuze tocará este tema, pero ya no en el capítulo dedicado a la KU, sino en la conclusión del libro.

III. El Evangelio según Kant

En la conclusión del libro, “Los fines de la razón”, Deleuze vuelve a remarcar la diferencia entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, por un lado, y la *Crítica de la facultad de juzgar* por el otro: “Las dos primeras Críticas exponen entonces una relación de las facultades determinada por una de ellas: la última Crítica descubre más profundamente un acuerdo libre e indeterminado de las facultades, como condición de posibilidad de toda relación determinada.” (PCK 97) Según Deleuze, este libre acuerdo aparece de dos maneras: “*en* la facultad de conocer, como un fondo supuesto por el entendimiento legislador”, y en sí mismo, “como un germen que nos destina *a* la razón legisladora o a la facultad de desear” (PCK 97-98). Deleuze esboza una arquitectura del alma en la filosofía kantiana: hay un “fondo” —“lo más profundo”— que es la libre concordancia, y una cima —“lo más alto”— que es el interés práctico de la razón. En el medio se encuentra el interés especulativo. La importancia del análisis del sentido común estético, así como de su génesis, es entonces evidente: constituye los cimientos del edificio del espíritu.

Y sin embargo, aún allí, sugiere Deleuze, hay un pesado lastre de armonía clásica: “cuando Kant descubre un acuerdo libre bajo la relación determinada de las facultades, ¿no reintroduce simplemente la idea de armonía y de finalidad?” (PCK 98) Así formulada la pregunta, la respuesta sería indubitablemente afirmativa. La cuestión es más bien la índole de esta armonía: ¿se trata de una armonía generada a partir de la desarmonía, o de una armonía preestablecida en virtud de la buena naturaleza de nuestras facultades? La armonía y la finalidad, nos dice Deleuze, se introducen de dos maneras: “en la concordancia llamada ‘final’ [*zweckmäßig*, conforme a fines] entre las facultades (finalidad subjetiva), y en la concordancia llamada ‘contingente’ de la naturaleza y de las facultades mismas (finalidad objetiva)” (PCK 98). Reencontramos allí las dos razones que llevaban a Kant, en “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, a postular la noción de creencia racional en una causa primera dotada de entendimiento.

¹⁶⁹ En esto, Kant es el fundador de la mereología.

Deleuze sostiene, empero, que lo importante no está allí, sino en la inversión realizada por Kant entre finalidad y teología: “*la finalidad ya no tiene un principio teológico, sino que más bien la teología tiene un fundamento ‘final’ humano*” (PCK 99). Ello se ajusta a los comentarios sobre la “finitud constitutiva” de la lectura de Jules Vuillemin, a cuyo *L’héritage kantien et la révolution copernicienne* Deleuze reenvía aquí en nota al pie. Pero no se puede dejar de ver que la relación es de mutua presuposición. Si bien es cierto que Dios ya no es el punto de partida del filosofar, sí se revela durante el proceso como un supuesto necesario—Idea de la razón para un uso regulativo.

La cuestión de los fines naturales es finalmente abordada por Deleuze en una argumentación que puede resumirse como sigue: vemos en la naturaleza medios relativos a fines; pero esos fines no son fines en sí mismos, puesto que son a su vez medios para otros fines; hay que buscar entonces un fin final (*Endzweck*), que no sea ya medio en relación a otro fin, y en relación con el cual los medios sean tales; este fin es el hombre, pero no en tanto que conoce ni en tanto que busca la felicidad, sino en tanto que ser moral. De ahí que la teleología práctica conduzca a una teología moral.

El problema del último apartado es entonces: ¿cómo puede ser que el hombre en tanto que ser *suprasensible* (ser moral) sea el fin de la naturaleza en tanto que ser *sensible*? Sabemos ya que la respuesta implica una filosofía de la historia: “*el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin impuesto por su ley*” (PCK 104-105). Ello requiere dos tipos de condiciones: divinas y terrestres. Las primeras conciernen a la determinación práctica de las Ideas de la razón, “que hace posible un Soberano bien como acuerdo del mundo sensible y del mundo suprasensible, de la felicidad y de la moralidad” (PCK 105). Las segundas conciernen a la finalidad en la estética y la teleología, que “hacen posible una realización del Soberano bien mismo, es decir, una conformidad de lo sensible con una finalidad más alta” (PCK 105). En otras palabras, las Ideas de la razón dan la *posibilidad* de la adecuación entre ambos mundos, mientras que la finalidad da la posibilidad de la *realización* de esta adecuación. En este sentido, Deleuze realiza una observación que para este momento ya debería ser clara, a saber, que la naturaleza sensible no es capaz de realizar su propio fin.

No es la naturaleza la que realiza la libertad, sino el concepto de libertad el que se realiza o se efectúa en la naturaleza. La efectuación de la libertad y del Soberano bien en el mundo sensible implica entonces una actividad sintética original del hombre: *la Historia* es esta efectuación [...]. (PCK 105)

La instauración de la relación final entre naturaleza y hombre es la *Cultura* en tanto “formación de una constitución civil perfecta”, fin de la Historia o Soberano bien terrestre (PCK 106): el Evangelio según Kant.¹⁷⁰

En definitiva, lo que permite el comercio entre naturaleza sensible y naturaleza suprasensible es que la primera, en tanto fenoménica, “tiene por substrato” a la segunda, en tanto que nouménica; sólo desde esta doble perspectiva puede superarse la dualidad entre mecanismo y finalidad introducida con la teleología. “Es entonces una astucia [*ruse*] de la Naturaleza suprasensible que la naturaleza sensible no sea suficiente para realizar lo que es sin embargo ‘su’ fin último; ya que este fin es lo suprasensible mismo en tanto que debe ser efectuado.” (PCK 106) De este modo, “lo que hay de *contingente* en el acuerdo de la naturaleza sensible con las facultades del hombre es una suprema apariéncia trascendental, que esconde una astucia de lo suprasensible” (PCK 106). Todo está puesto por Dios para que nos perfeccionemos como humanidad.

Esto no significa en absoluto que la naturaleza sensible como fenómeno se someta a la libertad o a la razón individuales; si la naturaleza se rige por el conflicto y por mecanismos de fuerza (la “insociable sociabilidad”), es para que la humanidad *en tanto especie* pueda proceder a la conformación de una Sociedad, único medio donde realizar los fines de su *naturaleza suprasensible* en concordancia con las leyes de la *naturaleza sensible*. Se trata de una segunda astucia de la Naturaleza, según la cual “la Naturaleza suprasensible ha querido que, incluso en el hombre, lo sensible procediera de acuerdo con sus leyes propias para ser capaz de recibir por fin el efecto de lo suprasensible” (PCK 107). Deleuze termina el libro con esas palabras, dejándonos entonces un Kant muy cercano a Hegel. Lo que Deleuze defiende de Kant en esos pasajes es que no hay ningún milagro ni contradicción entre lo sensible y lo suprasensible: cada uno sigue sus leyes propias, y, sin embargo, no sólo puede haber efectos de lo suprasensible sobre lo sensible, sino que existe un largo proceso mediante el cual la ley de la libertad amaestra la ley de la naturaleza: la Historia, ese benéficamente engañoso camino mediante el cual el Hombre se convierte en amo del mundo.

¹⁷⁰ En este punto y en lo que sigue, Deleuze refiere en nota al pie a la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (en este caso, a las proposiciones 5-8); la palabra final del sistema crítico kantiano es la filosofía de la historia. Henry Allison coincide con esta concepción de la realización de la libertad en la historia como solución al problema del tránsito en la tercera Crítica. Sus tesis en este sentido son muy cercanas a las de Deleuze, sólo que tomando *Zum ewigen Frieden* en lugar de la *Idee*. Cf. “The Gulf between Nature and Freedom and Nature’s Guarantee of Perpetual Peace”, en *Essays on Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 217-228.

SEGUNDA PARTE. KANT EN DELEUZE

Capítulo 3

El sentido común

La historia entera de la filosofía, que nos dice tanto sobre los objetos del pensamiento y tan poco sobre el proceso del pensar mismo, está atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, este altísimo, sexto sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común y nos permite orientarnos en él, y la facultad de pensar, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él.¹⁷¹

Hannah Arendt

Vimos en la primera parte que el sentido común era considerado por Deleuze la piedra fundamental del edificio crítico kantiano, al mismo tiempo que el blanco de su crítica al mismo. En el presente capítulo, por consiguiente, se analizará el concepto de sentido común tal como aparece en la filosofía de Deleuze, más allá de sus textos de carácter “monográfico” sobre Kant. Para ello será necesario, en primer lugar, examinar el concepto deleuziano de Imagen del pensamiento, del cual tanto el sentido común como el buen sentido constituyen elementos indispensables. Nos centraremos en esta sección principalmente en *Différence et répétition* y *Logique du sens*, al ser las obras en las que dichos conceptos son desarrollados con mayor precisión. En segundo lugar, se procurará subrayar la dimensión inexorablemente política del sentido común. Con ese propósito, extenderemos el análisis a *Mille plateaux* (co-escrita con Félix Guattari), aunque recurriendo circunstancialmente a *L’Image-Mouvement* y *L’Image-Temps*.

I. Sentido común y facultades

En el tercer capítulo de DR, intitulado “La imagen del pensamiento”, Deleuze despliega ocho postulados que caracterizan dicha imagen, también llamada “imagen dogmática”, “imagen moral” o “imagen ortodoxa del pensamiento” (DR 172). Imagen del pensamiento quiere decir en este contexto: una noción no-cuestionada de lo que

¹⁷¹ Arendt, Hannah, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, *Social Research*, 38:3, 1971, pp. 424-425.

significa pensar.¹⁷² Más allá de los presupuestos objetivos que están presentes a la hora de comenzar a filosofar, Deleuze señala la existencia de presupuestos subjetivos. Por ejemplo, las nociones escolásticas de animalidad y racionalidad con las que Descartes elige no comprometerse, y por lo tanto evita definir al hombre como animal racional, constituyen un caso de presupuestos objetivos; las nociones de pensar y de ser implícitas en el camino cartesiano, no obstante, forman un ejemplo de presupuestos subjetivos. Lo que Deleuze hace en dicho capítulo es visibilizar los prejuicios sobre lo que significa pensar y, a partir de este cuestionamiento, esbozar una nueva imagen que, puesto que va a surgir del derrumbe de la imagen preexistente, llamará “pensamiento sin imagen”. Esta expresión no precisa ser tomada al pie de la letra, pudiendo también pensarse en términos de una nueva imagen del pensamiento: lo importante en este contexto no es la palabra “imagen”, sino el carácter presupuesto de los postulados que la caracterizan. En *Pourparlers*, Deleuze describe el concepto de imagen del pensamiento del siguiente modo:

Supongo que hay una imagen del pensamiento que varía mucho, que ha variado mucho en la historia. Por imagen del pensamiento no entiendo el método, sino algo más profundo, siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, y “orientarse en el pensamiento”.¹⁷³

En esta línea, Deleuze y Guattari definirán la disciplina de la noología como “el estudio de las imágenes del pensamiento, y de su historicidad” (MP 466). En el contexto de DR, sin embargo, Deleuze reserva el término “imagen del pensamiento” para referirse a una en particular, verbigracia, a la imagen dogmática. Más que identificar plenamente a ciertos filósofos con la Imagen del pensamiento, es preciso tomar este concepto como una figura que, si bien toma el rostro de incontables pensadores, no lo hace en todo momento, y en las grandes obras de la filosofía siempre se encuentran en mayor o menor medida momentos de ruptura o ambivalencia con respecto a dicha imagen. La imagen dogmática del pensamiento puede también caracterizarse como una imagen concordante, mientras que la propuesta deleuziana consiste en construir una

¹⁷² En este sentido, Anne Sauvagnargues sostiene que “Deleuze retoma la iniciativa kantiana de una crítica del pensamiento, y le asigna a su vez el rol de examinar sus zonas de debilidades crónicas, esa ilusión trascendental a la que llama la imagen del pensamiento. El empirismo trascendental consiste en una clínica del pensamiento, que busca garantizar un empirismo purgado de las ilusiones de la trascendencia, exponiendo los modos operatorios del pensamiento, que dan cuenta de su inventividad pero también de su conformismo.” Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 9.

¹⁷³ Deleuze, Gilles, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 202 (en adelante PP). Originalmente aparecido en Deleuze, Gilles, « Sur la philosophie » [entrevista con Raymond Bellour y François Ewald], *Magazine littéraire*, n° 257, septiembre de 1988.

imagen discordante del pensamiento. Las tres exigencias genéticas planteadas por Deleuze a Kant (discordancia, contingencia y vivificación) se reencuentran también en la construcción de esta nueva imagen.

Deleuze señala ocho postulados que caracterizan a la Imagen del pensamiento. Estos se refieren respectivamente a: (1) el pensamiento natural; (2) el sentido común y el buen sentido; (3) el reconocimiento; (4) la representación; (5) el error como contracara o peligro del pensamiento; (6) la designación (y no el sentido) como el lugar de la verdad; (7) el predominio de las soluciones por sobre los problemas; y (8) el predominio del saber por sobre el aprendizaje. El lugar del sentido común en la imagen del pensamiento, no obstante, es ubicuo: en la recapitulación final, Deleuze llama propiamente “postulado del ideal o del sentido común” (DR 216) al segundo de los postulados, pero en el transcurso del capítulo llama también “sentido común” al primer postulado (DR 171), que identifica al mismo tiempo con la Imagen del pensamiento en tanto tal (DR 172). Por otra parte, y en un sentido más restringido, indica que el segundo postulado se divide a su vez en sentido común, por un lado, y buen sentido, por otro. Hay entonces tres sentidos en juego en “sentido común”: (1) en primer lugar, es el segundo postulado, relativo a la concordancia entre las facultades; (2) en segundo lugar, es una forma universal de identidad que funciona como correlato del buen sentido en tanto norma de repartición; (3) por último, es la imagen del pensamiento en tanto tal. Sentido común e imagen del pensamiento son, en este último sentido, expresiones equivalentes. Exploraremos a continuación este tercer sentido global.

I. 1. Sentido común como imagen del pensamiento

El primer postulado tiene un doble aspecto: la buena naturaleza del pensador y la naturaleza recta del pensamiento. El primer aspecto consiste en suponer que el pensamiento es el ejercicio natural de una facultad, es decir, que ya pensamos desde siempre y que lo hacemos naturalmente, mientras que el segundo indica que el pensamiento tiene una afinidad natural con lo verdadero. Si volvemos a la constatación evidente pero no por ello menos necesaria de que la palabra misma φιλοσοφία indica una relación intrínseca entre φιλεῖν y σοφία, se vuelve preciso concluir que la crítica deleuziana a la imagen del pensamiento es inherentemente una crítica a la filosofía en tanto tal. ¿Qué es, entonces, lo que hace Deleuze? Ante todo, criticar una tradición de pensamiento e intentar esbozar otro tipo de relación entre el deseo y la verdad.

En este sentido Deleuze se acerca a Heidegger, cuya filosofía de la diferencia es mencionada ya en el “Prefacio” como uno de los signos de la época. La fórmula heideggeriana “todavía no pensamos” en *Was heißt denken?* resume, para Deleuze, esta oposición a la *cogitatio natura universalis*. “El hombre puede pensar, en tanto tiene esa posibilidad. Sólo que esta posibilidad no nos garantiza que seamos capaces de realizarla.”¹⁷⁴ Hay que hacer advenir el pensamiento; es la misma idea que Deleuze rescatará de Artaud formulada en términos de la “genitalidad” del pensamiento como opuesta al innatismo (DR 192). Pero es precisamente esta inercia en la que siempre ya nos encontramos, tanto para Deleuze como para Heidegger, lo que más amerita ser pensado. “Lo que más da que pensar [*Das Bedenklichste*]”, dice Heidegger, “es que todavía no pensamos; ni aún ahora que el estado del mundo da cada vez más que pensar [*der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird*]” (WHD 6).

El concepto heideggeriano de *das Bedenklichste* encuentra un equivalente en el concepto deleuziano de *bêtise*. Deleuze se pregunta, en este sentido: “si el pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, si permanece estúpido en tanto que nada lo fuerza a pensar, ¿aquello que lo fuerza a pensar no es también la existencia de la necesidad [*bêtise*], a saber, que él no piensa en tanto que nada lo fuerza?” (DR 353) Heidegger se expresaba en términos similares: “Lo que más da que pensar en nuestra preocupante época [*Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit*] es que todavía no pensamos” (WHD 7). El término alemán *Bedenklichste* significa literalmente “preocupante”, pero al contener la raíz —*denk* incluye la acepción de “lo que da que pensar”. Heidegger lo define del siguiente modo: “*das Bedenklichste* [...] *ist das, was uns zu denken gibt*” (lo “más preocupante” es lo que nos da que pensar) (WHD 7).

Si bien Deleuze reprochará a Heidegger su concepto de pre-comprensión del ser, que manifestaría aún una *φιλία*, una analogía o una homología entre el pensamiento y lo que ha de ser pensado (DR 188), las afinidades con el pensador de la diferencia ontológica son profundas en lo que concierne a la pregunta “¿qué significa pensar?”. Precisamente en el curso de 1951-1952 que lleva por título dicha pregunta, Heidegger distingue cuatro modos de realizarla:

La pregunta “¿qué significa pensar?” se deja preguntar de cuatro maneras. Ella pregunta:

1. ¿Qué es designado con la palabra pensar?

¹⁷⁴ Heidegger, Martin, *Was heisst denken (Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976 — Band 8)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 5 (en adelante WHD).

2. ¿Qué se entiende por pensar, es decir, qué entiende por eso la doctrina del pensar hasta ahora existente, la lógica?
 3. ¿Qué se requiere para que efectuemos el pensar correctamente?
 4. ¿Qué es lo que nos encomienda [*befiehlt*] al pensar?
- Nosotros sostenemos: la pregunta enumerada en cuarto lugar ha de ser preguntada en primer lugar. (WHD 127)

Deleuze parte de un mismo modo de preguntar, aunque sus respuestas varíen. Lo que nos encomienda al pensar es, para Deleuze, la intensidad dada en la sensibilidad. Se requiere primero de una afección, con la dimensión pasiva y contingente que ello reviste, para que el pensamiento nazca en nosotros. Recién en ese punto se puede desplegar correctamente la segunda pregunta enumerada por Heidegger, que corresponde a la imagen dogmática del pensamiento o Imagen del pensamiento. Y a partir de ahí se puede responder a la tercera pregunta, es decir, distinguir entre la imagen dogmática y la nueva imagen, entre la Imagen del pensamiento y el pensamiento sin imagen. La primera pregunta, aunque insistente en todo el recorrido, será abordada por Deleuze en toda su dimensión sobre el final de su vida, constituyendo el problema de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991)

El punto de ruptura de Deleuze con Heidegger a este respecto se ubica en la direccionalidad de lo que da que pensar hacia el pensante. Dice el filósofo alemán: “El llamado proviene ya, en verdad, de ahí adonde se dirige el llamado. En el llamado está obrando un originario tender-hacia... [*Auslangen nach...*].” (WHD 129) Este tender-hacia implica una afinidad natural del pensamiento con lo que ha de pensar, lo cual para Deleuze constituye un presupuesto de la imagen dogmática. Para el filósofo francés, por el contrario, el encuentro con la intensidad en tanto elemento que provoca el pensamiento es contingente y azaroso, y no existe en este sentido ningún “llamado” que presuponga direccionalidad desde lo llamante hacia lo llamado. Mientras que, según Heidegger, lo que da que pensar “nos confía el pensar en cuanto tal como destino de nuestra esencia [*Wesensbestimmung*]” (WHD 130), no hay para Deleuze esencia ni destino alguno: la humanidad no está destinada a pensar. Que el pensar efectivamente advenga es algo que corresponde al ámbito de lo milagroso o de lo monstruoso, un evento comparable al de la célula que por primera vez realizó una fotosíntesis o al de aquel animal que, luego de que una sucesión azarosa de mutaciones genéticas hubiese desarrollado protuberancias a los costados de su torso, las usó para volar.

Al señalar la conexión del recuerdo con la gratitud, Heidegger sostiene que “en el agradecimiento, el espíritu recuerda aquello en que permanece recogido en tanto que

pertenece allí” (WHD 150). Por el contrario, en la filosofía de Deleuze, el pertenecer no es nunca un lugar adonde volver, sino siempre un lugar de paso. El espíritu no pertenece a ningún lugar, puesto que toda territorialización es siempre un movimiento precedido por una desterritorialización, y a su vez pasible de ser sucedido por otra. Volver a la morada, a la patria, al hogar, como si allí hubiese algo más originario, más verdadero o más puro es un movimiento de re-territorialización que se cierra a otros devenires, y cuyas consecuencias políticas indeseables la historia nos revela claramente.

Volviendo a DR, escribe Deleuze con respecto a la identificación del primer postulado con el sentido común:

La forma más general de la representación está entonces en el elemento de un sentido común como naturaleza recta y buena voluntad [...]. El presupuesto implícito de la filosofía se encuentra en el sentido común como *cogitatio natura universalis*, a partir del cual la filosofía puede tomar su punto de partida. (DR 171)

Asimismo, puesto que los postulados no son proposiciones explícitas sino sobreentendidos pre-filosóficos, “el pensamiento conceptual filosófico tiene como presupuesto implícito una Imagen del pensamiento pre-filosófica y natural, tomada en préstamo al elemento puro del sentido común” (DR 172). Siempre que el punto de partida del filosofar sea esta imagen pre-filosófica, el punto de llegada no será más que una confirmación sofisticada del mismo. Es exactamente lo que el autor enfatizaba en PCK con esta cita algo modificada de la *Crítica de la razón pura*: “La más alta filosofía, en relación a los fines esenciales de la naturaleza humana, no puede conducir más lejos que la dirección acordada al sentido común.” (PCK 33) De lo que se trata entonces es de romper con ese punto de partida. ¿Cómo se empieza a pensar, entonces, si ni siquiera sabemos lo que significa pensar? La apuesta de Deleuze reside en la experimentación. De allí la fórmula *empirismo trascendental*, que utiliza para describir su filosofía:

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 [...]. Puesto que creo que, además de las multiplicidades, lo más importante para mí ha sido la imagen del pensamiento tal como he intentado analizarla en *Diferencia y repetición*, en *Proust*, y por todas partes.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Deleuze, Gilles, « Lettre-Préface de Gilles Deleuze », en Martin, Jean-Clet, *Variations. La Philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 8 ; Deleuze, Gilles, « Lettre-Préface à Jean-Clet Martin » (DRF 339).

El pensamiento es algo que sólo puede experimentarse, algo que sucede inesperadamente, y nunca lo que creíamos saber que era—es por ello que Artaud, con su noción de genitalidad, plantea según Deleuze “el principio de un empirismo trascendental” (DR 192). Como señala Christian Kerslake, “el rango y las limitaciones de las facultades se descubren en su propio ejercicio, antes que ser pre-dados”.¹⁷⁶ Esto implica asimismo, como indica Marc Rölli, “la inversión necesaria de las relaciones entre lo trascendental y lo empírico”.¹⁷⁷ El sentido común, en este contexto, implica por el contrario todo aquello que ya sabíamos de antemano que significaba pensar: la no-filosofía como fundamento de la filosofía. Desde un punto de vista filológico, es plausible afirmar que Deleuze toma el término “empirismo trascendental” del *Traité de métaphysique* de Jean Wahl, donde se lee:

Cuando Kant dijo que el ser es esencialmente posición, proveyó sin duda el punto de partida para la filosofía positiva de Schelling y para lo que podríamos llamar un empirismo superior. Hay en efecto un empirismo trascendental, precisamente el empirismo de Schelling, que busca las condiciones, no digamos de la posibilidad, sino de la realidad de la experiencia.¹⁷⁸

No sólo fue Deleuze alumno de Wahl en la Sorbonne, sino que el libro citado era utilizado como manual en sus clases.¹⁷⁹ Deleuze se refiere en DR al libro de Wahl *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, dedicado al pragmatismo anglo-

¹⁷⁶ Kerslake, Christian, *Inmanence and the Vertigo of Philosophy*, op. cit., p. 81. El autor alude con ello a los conceptos kantianos de *Umfang* y *Schranken*.

¹⁷⁷ Rölli, Marc, *Gilles Deleuze. Philosophie des Transzendentalen Empirismus*, Wien, Turia + Kant, 2003, p. 1. Rölli indica asimismo que el concepto propone someter la filosofía trascendental a una crítica empirista, y el empirismo a una crítica trascendental.

¹⁷⁸ Wahl, Jean, *Traité de métaphysique: Cours professés en Sorbonne*, Paris, Payot, 1953, p. 324. Existe traducción al castellano: Wahl, Jean, *Tratado de metafísica*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1960.

¹⁷⁹ En la bibliografía sumaria al final de DR figura el nombre de Wahl pero no se indica ningún texto en particular, sino un vago “*passim*.” (DR 402)—es decir, su obra entera. Ello refuerza nuestra hipótesis de que Deleuze tenía presente el trabajo de Wahl más allá de *Les Philosophies pluralistes...* Por otra parte, en sus *Diálogos* con Claire Parnet, Deleuze dice que Wahl era “el filósofo más importante en Francia”, con excepción de Sartre. Deleuze, Gilles & Parnet, Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996 [1977], p. 72 (en adelante D). Tanto Flaxman como Stéphane Madelrieux se ocupan de la importancia de Wahl en el pensamiento de Deleuze, pero refiriendo siempre de manera exclusiva a *Les Philosophies pluralistes...* Cfr. Madelrieux, Stéphane, “Pluralism without Pragmatism: Deleuze and the Ambiguities of the French Reception of James”, en Bowden, Sean, Bignall, Simone & Patton, Paul (eds.), *Deleuze and Pragmatism*, New York & London, Routledge, 2015, pp. 89-104. Otro libro que se ocupa extensamente de la relación entre Wahl y Deleuze pero deja afuera el *Traité* es Zamberlin, Mary F., *Rhizosphere. Gilles Deleuze and the “Minor” American Writings of William James, W.E.B. Du Bois, Gertrude Stein, Jean Toomer, and William Faulkner*, New York & London, Routledge, 2006. El término “empirismo trascendental” había sido utilizado previamente, aunque en contextos menos cercanos a Deleuze. Como señala Rölli, el término es utilizado por Ludwig Landgrebe para referirse a Husserl, quien habría planteado su propia filosofía como una culminación tanto de la filosofía trascendental kantiana como del empirismo humeano. Landgrebe, Ludwig, „Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?“, en Noack, H. (ed.), *Husserl. Wege der Forschung. Band 40*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 61. Cfr. Rölli, op. cit., p. 11.

norteamericano aunque centrado primordialmente en la filosofía de William James. Allí, Deleuze escribe que “[t]oda la obra de Jean Wahl es una profunda meditación sobre la diferencia; sobre las posibilidades de expresar su naturaleza poética, libre y salvaje; sobre la irreductibilidad de la diferencia a lo negativo; sobre las relaciones *no-hegelianas* entre la afirmación y la negación” (DR 81), y se sirve de un poeta citado por Wahl para describir “la profesión de fe del empirismo trascendental como verdadera estética” (DR 80).¹⁸⁰ Con ello, la tarea de exploración del campo trascendental, esa “pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo”, es puesta primordialmente en el campo de experimentación sensible.¹⁸¹ Esta exploración sólo puede abrirse, empero, a partir de una ruptura con las condiciones de concordancia impuestas por el sentido común y la imagen dogmática.

I. 2. Rectitud y desviación

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

¹⁸⁰ Esta profesión de fe es atribuida al filósofo y poeta neoyorkino Benjamin Paul Blood (1822-1919), de quien Deleuze cita el siguiente fragmento: “Nature is contingent, excessive and mystical essentially. [...] We have realised the highest divine thought of itself, and there is in it as much of wonder as of certainty. [...] Not unfortunately the universe is wild — game flavoured as a hawk’s wing. Nature is miracle all. She knows no laws; the same returns not, save to bring the different. The slow round of the engraver’s lathe gains but the breadth of a hair, but the difference is distributed back over the whole curve, never an instant true - ever not quite.” La traducción francesa utilizada por Deleuze es la del propio Wahl. Citamos aquí el original inglés, colocado en el lugar de la traducción francesa de Wahl en la edición en lengua inglesa de *Différence et répétition*. Cfr. Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton, London, Athlone Press, 1994, p. 57. Deleuze remite en nota a pie de página no al propio Blood, quien publicara el mentado poema en 1874, ni a William James, quien lo cita en su ensayo “A Pluralistic Mystic: Benjamin Paul Blood” (1910), sino a la obra de Wahl. Como dice Gregory Flaxman, es entonces Wahl quien “expresa la profesión de fe del empirismo trascendental como verdadera estética”. Flaxman, Gregory, “A More Radical Empiricism”, en Bowden, Sean, Bignall, Simone & Patton, Paul (eds.), *Deleuze and Pragmatism*, New York & London, Routledge, 2015, p. 58.

¹⁸¹ Deleuze, Gilles, « L’immanence: une vie... », en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, editado por David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, p. 359 (en adelante DRF).

pero no porque siempre juzguen con acierto, sino porque no juzgan en modo alguno. Por eso, tanto la verdad como el error, y por tanto también la apariencia ilusoria [*Schein*], como incitación a este último, sólo pueden encontrarse en el juicio, es decir, sólo en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento que concuerda [*zusammenstimmt*] íntegramente con las leyes del entendimiento, no hay error alguno. En una representación de los sentidos no hay tampoco error alguno (porque ella no contiene ningún juicio). Pero ninguna fuerza de la naturaleza puede, por sí misma, apartarse de sus propias leyes. Por eso, no errarían ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí; el primero, porque, si él actúa meramente según sus leyes, entonces el efecto (el juicio) debe concordar necesariamente con esas leyes [*nothwendig übereinstimmen muß*]. Pero en la concordancia [*Übereinstimmung*] con las leyes del entendimiento consiste lo formal de toda verdad. En los sentidos no hay juicio alguno, ni verdadero, ni falso. Pero puesto que fuera de estas dos fuentes de conocimiento no tenemos ninguna otra, de ello se sigue: que el error es provocado solamente por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, por lo cual acontece que los fundamentos subjetivos del juicio se confunden con los objetivos, y hacen que estos se aparten de su determinación, tal como un cuerpo en movimiento mantendría siempre, de por sí, la línea recta en la misma dirección; pero se desvía en movimiento curvo cuando otra fuerza influye en él a la vez, con otra dirección.¹⁸²

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

Por otra parte, esta concepción según la cual cada facultad es por sí misma naturalmente recta, de tal modo que el error proviene de la mezcla provocada por nuestro uso incorrecto de las mismas, encuentra un antecedente en la cuarta meditación cartesiana. “Veo también que tengo cierta facultad de juzgar, que he recibido de Dios como todas las otras cosas que hay en mí; y, puesto que él no quiere engañarme, no me la ha dado tal que pueda yo equivocarme cuando la uso correctamente”,¹⁸³ dice Descartes luego de haber probado la existencia de Dios y por ende descartado la hipótesis del Genio Maligno. No se trata en Kant, sin embargo, de un desfase entre la finitud del entendimiento y la infinitud de la voluntad (“al extenderse más la voluntad

¹⁸² AA IV, 188-189; CRP 379-380 (A293-294, B349-B350). La reflexión 2244 retoma estas ideas: cf. Kant: AA XVI, 283.

¹⁸³ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, p. 49.

que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo hasta las cosas que no entiendo, respecto de las cuales ella es indiferente, desviándose así de lo verdadero y de lo bueno, y por eso ocurre que me equivoco y peco.”¹⁸⁴). Como escribe Kant en una reflexión, “[l]as limitaciones del entendimiento no son la causa de los errores”.¹⁸⁵ Se trata más bien de un cruce de fuerzas que confunde lo subjetivo con lo objetivo: el error consiste siempre en esta mezcla (*Verwechselung*) entre aquello que está sujeto a la legislación del entendimiento y aquello que no lo está. Ello se debe a que los juicios que estén sujetos a la legislación del entendimiento van a concordar con el objeto, y por ende van a concordar también entre sí, mientras que los otros pueden variar como el tan denostado cinabrio.

Por su parte, en la *Jäsche-Logik* Kant da tres reglas y condiciones para prevenir el error, que coinciden con los tres preceptos para alcanzar la sabiduría en la *Antropología* y con las tres máximas del entendimiento común humano en la tercera Crítica: pensar por sí mismo, pensarse en el lugar de otro, y pensar siempre en concordancia consigo mismo (*mit sich selbst einstimmig zu denken*).¹⁸⁶ La máxima del pensar por sí mismo (*Selbstdenken*) corresponde para Kant al modo de pensar *ilustrado*; la de ponerse en el punto de vista de otro en el pensamiento, al modo de pensar *ampliado*; la de concordar siempre consigo mismo al pensar, al modo *consecuente*. Esta es la manera de templar el espíritu para el conocimiento. Pero ¿qué significa pensarse en el lugar de otro? Justo antes de dar esas reglas, Kant escribe:

El entendimiento común humano (*sensus communis*) es también en sí una piedra de toque para descubrir los errores [*Fehler*] del uso artificial del entendimiento, ya que orienta el entendimiento común, si se usa el entendimiento común como prueba del enjuiciamiento de la rectitud de lo especulativo.¹⁸⁷

La máxima del pensar ampliado, esa que implica ponerse en el lugar de otro, consiste entonces en guiarse por el sentido común. No es sólo un criterio negativo, consistente en recomendarnos que cada tanto cotejemos nuestros juicios con los de los demás (¿quiénes?) para ver si no estará todo el mundo pensando una cosa y nosotros otra, en cuyo caso nos daremos cuenta de que estamos desencaminados, de que

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁵ AA XVI, 286:09 (Refl. 2250).

¹⁸⁶ Cf. AA IX, *Logik*, 057:21-23; AA VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 200:34-37; AA V, *Kritik der Urteilskraft*, 294:16-18. La así llamada *Jäsche-Logik* se publicó en 1800 (es decir en vida de Kant) como *Immanuel Kants Logik*, editada y compilada por Gottlob Benjamin Jäsche a partir de apuntes del autor.

¹⁸⁷ AA IX, 057:15-20.

erramos. Es también un criterio positivo para alcanzar la sabiduría, a tener presente constantemente. El “entendimiento común humano” nos orienta. El *sensus communis* nos lleva a la rectitud, y por eso, para saber si nuestros juicios son correctos, tenemos que reflexionar y comparar, y si nuestro pensamiento no concuerda con el sentido común, eso será una señal de que estábamos desviados. Ese, sin embargo, es ya es un segundo momento, donde ya perdimos el rumbo; desde un primer momento, y para tener el rumbo correcto determinado desde el principio, tenemos que ser conducidos por el *sensus communis* (entendimiento común humano).

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

El *egoísta lógico* considera innecesario verificar su juicio con ayuda del entendimiento de los demás; como si no necesitara esa piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio de asegurarnos de la verdad de nuestro juicio, que quizá sea éste el principal motivo por el cual el público ilustrado reclama tan fervientemente la *libertad de pluma*; pues cuando ésta es denegada, se nos priva, a la vez, de un importante medio de verificar la exactitud de nuestros propios juicios, y quedamos expuestos al error. Y no se diga que al menos la matemática tiene el privilegio de hacer enunciados por su propia autoridad soberana; pues si no hubiera precedido la percepción de la completa concordancia [*Übereinstimmung*] de los juicios del matemático con el juicio de todos los demás que se dedicaron a esta materia con talento y aplicación, tampoco ella se libraría de la preocupación de caer en error en algún lugar.¹⁸⁸

Esto nos conduce, sin embargo, a la cuestión de la comunidad, que trataremos más adelante. Para tener una mejor comprensión de la cuestión del error en Kant, sin embargo, es preciso definir qué entiende por verdad. En el tercer apartado de la Introducción a la Lógica trascendental, Kant divide la lógica general en analítica y dialéctica, y delinea una concepción de verdad que incluye dos aspectos, el formal y el material: “La definición nominal de la verdad, a saber, que ella es la concordancia [*Übereinstimmung*] del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone; pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento.”¹⁸⁹ Para ello, sin embargo, se deberá trazar una distinción entre materia y forma del conocimiento; sólo de este modo, en efecto, es posible deslindar un aspecto que sea universal y necesario, y al mismo tiempo dar cuenta de la particularidad del conocimiento empírico.

¹⁸⁸ AA VII, 128-129; ASP 25-26.

¹⁸⁹ AA III, 079:09-12; CRP 128 (A58, B82).

Si la verdad consiste en la concordancia [*Übereinstimmung*] de un conocimiento con su objeto, ese objeto debe distinguirse, por ello, de otros; pues un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto al que se refiere, aunque contenga algo que quizá pudiera valer para otros objetos. Ahora bien, un criterio universal de verdad sería aquél que fuese válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos. Pero está claro que, puesto que en tal criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (referencia a su objeto), y la verdad concierne precisamente a ese contenido, es imposible y absurdo preguntar por una señal de la verdad de ese contenido de los conocimientos, y que por consiguiente no es posible dar una característica suficiente, y a la vez universal, de la verdad.¹⁹⁰

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

Pues aunque un conocimiento fuera enteramente conforme [*gemäß*] a toda forma lógica, es decir, no se contradijera a sí mismo, siempre podría todavía, sin embargo, contradecir al objeto. Por tanto, el criterio de verdad meramente lógico, a saber, la concordancia [*Übereinstimmung*] de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es, por cierto, *conditio sine qua non*, y por lo tanto, la condición negativa de toda verdad; pero la lógica no puede ir más allá; y el error que no atañe a la forma, sino al contenido, no puede descubrirlo la lógica con ninguna piedra de toque.¹⁹¹

La parte de la lógica que se ocupa de estas condiciones formales meramente negativas de la verdad es la analítica, que es por ello la piedra de toque negativa de la verdad. No es de ningún modo la condición suficiente de ella, sino tan sólo su condición necesaria. El desvarío de la metafísica se produce cuando se intenta formular afirmaciones tan sólo a partir de estas condiciones necesarias o negativas que proporcionan únicamente el aspecto formal de la verdad, desdeñando la apelación a la experiencia requerida para obtener su aspecto material. En vez de tomar la lógica como *canon*, dice Kant, se la toma como *organon*, y así se erra.

Estos dos aspectos o condiciones de la verdad se relacionan con la teoría kantiana de la doble referencia de las categorías, presentada en el “Tránsito a la

¹⁹⁰ AA III, 079:20-32; CRP 129 (A58-59, B83).

¹⁹¹ AA III, 80:08-16; CRP 130 (A59-60, B84).

deducción trascendental de las categorías”: hay una “referencia originaria” (*ursprüngliche Beziehung*) a una experiencia posible y una referencia a objetos. La primera es condición de posibilidad de la segunda, y de ahí la validez de la aplicación.

Sólo son posibles dos casos en los cuales una representación sintética y sus objetos pueden coincidir [*zusammentreffen*], [pueden] referirse sintéticamente unos a otros, y [pueden], por decirlo así, encontrarse entre sí: o bien cuando sólo el objeto hace posible la representación, o bien cuando sólo ésta hace posible al objeto.¹⁹²

En el primer caso la referencia es sólo empírica, en el segundo trascendental. Ahora bien, hay dos condiciones para la referencia trascendental: intuición y concepto. Dice Kant a propósito de las formas puras de la intuición: “Con esta condición formal de la sensibilidad concuerdan necesariamente, por tanto, todos los fenómenos [*stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein*], porque sólo mediante ella pueden aparecer, es decir, pueden ser empíricamente intuidos y dados.”¹⁹³ La Deducción se ocupará de demostrar que lo mismo sucede con ciertos conceptos *a priori*, es decir, que las categorías son condiciones sólo bajo las cuales algo puede ser no ya intuido pero sí pensado como objeto; “pues entonces todo conocimiento empírico es necesariamente conforme a tales conceptos, porque sin presuponerlos a ellos nada es posible como *objeto de la experiencia*”.¹⁹⁴

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

por medio del concepto el objeto es pensado sólo como concordante [*einstimmig*] con las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, mientras que por medio de la existencia es pensado como contenido en el contexto de la entera experiencia.¹⁹⁵

La verdad tiene entonces una doble condición, material y formal. Mientras que esta última se refiere a la tercera máxima del entendimiento común humano (pensar siempre en concordancia consigo mismo), la primera requiere también la práctica de la

¹⁹² AA IV, 073:06-10; CRP 164 (A92, B124-125).

¹⁹³ AA IV, 073:24-27; CRP 165 (A93, B125).

¹⁹⁴ AA IV, 073:29-32; CRP 165 (A93, B125-126).

¹⁹⁵ AA III, 402:16-19; CRP (A600, B628).

segunda máxima (pensarse en el lugar de otro). Ambas condiciones son necesarias para no desviarse y errar, es decir, para mantener el pensamiento en línea recta.

Mencionemos, por último, que lo que para el interés de la razón por el conocimiento es el error, para el interés práctico de la razón es el pecado. “Si tuviésemos una razón pura y un entendimiento puro, nunca erraríamos [*irren*]; y si tuviéramos una voluntad pura (sin inclinación [*Neigung*]), no pecaríamos.”¹⁹⁶ Al igual que “inclinación”, el término alemán *Neigung* significa también “declive” en un sentido físico. Se trata en ambos casos, pues, de una desviación del camino (cor)recto a causa de la influencia de otra facultad. Con esta concepción, se mantiene entonces la idea de una naturaleza recta de las facultades por sí mismas.

I. 3. El hecho y el derecho

La imagen del pensamiento, insiste a menudo Deleuze, se sostiene en ciertos hechos; para legitimar filosóficamente esos hechos, por su parte, hace falta un método: sin duda, “es difícil pensar”, pero “lo más difícil de hecho pasa por lo más fácil de derecho” (DR 174). Lo que el autor pone en cuestión, en primer lugar, es tanto el carácter dudoso como la puerilidad de esos hechos. El carácter dudoso es puesto de relieve en declaraciones filosóficas célebres, desde “todos los hombres tienen, por naturaleza, el deseo de conocer” hasta “el buen sentido es lo mejor repartido” (DR 172).

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

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

el carácter poco serio de los ejemplos comúnmente invocados por los filósofos para ilustrar el error (decir buenos días Teeteto cuando uno se encuentra a Teodoro, decir $3 + 2 = 6$) muestra suficientemente que este concepto de error es sólo la extrapolación de situaciones de hecho en sí mismas pueriles, artificiales o grotescas. ¿Quién dice $3 + 2 = 6$, sino un escolar? ¿Quién dice buenos días Teeteto, sino el niño en la escuela? El pensamiento, adulto y aplicado, tiene otros enemigos, estados enemigos diversamente profundos.¹⁹⁷

¹⁹⁶ AA XVI, 284 (Refl. 2246).

¹⁹⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1983, p. 163 (en adelante NP).

Pero en segundo lugar, fundamentalmente, lo que pone en cuestión es la elevación de estos hechos al plano filosófico. Si Descartes es filósofo, no es porque tome el lugar común según el cual el buen sentido, entendido como la potencia de pensar, es la cosa mejor repartida —lo cual para Deleuze no es más que el *détournement* de un viejo chiste—,¹⁹⁸ sino porque legitima *de derecho* ese lugar común, otorgándole universalidad y legitimándolo filosóficamente: “la buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero pertenecerían al pensamiento de derecho, sea cual sea la dificultad para traducir el derecho en los hechos” (DR 173).

Cuando la filosofía encuentra su presupuesto en una Imagen del pensamiento que pretende valer de derecho, no podemos, desde entonces, contentarnos con oponerle hechos contrarios. Hay que dar la discusión en el plano mismo del derecho, y saber si esta imagen no traiciona la esencia misma del pensamiento como pensamiento puro. En tanto que vale de derecho, esta imagen presupone una cierta repartición de lo empírico y lo trascendental; y es esta repartición lo que hay que juzgar, es decir, este modelo trascendental implicado en la imagen. (DR 174)

De lo que se trata, entonces, es de realizar una nueva repartición de lo empírico y lo trascendental. Para ello, no basta con dar ejemplos de cómo las personas efectivamente no piensan (*quaestio facti*); para derrumbar la imagen del pensamiento y construir una nueva, hay que cuestionar la legitimación de esos hechos, es decir, su elevación al plano de derecho (*quaestio juris*).¹⁹⁹ Al realizar esta distinción, Deleuze se inscribe plenamente en la tradición de la filosofía trascendental, puesto que retoma con ello una célebre distinción kantiana esencial al criticismo: “*Quaestio facti* es de qué modo se ha estado por primera vez en posesión de un concepto; *quaestio iuris*, con qué derecho se lo posee y se lo utiliza.”²⁰⁰ Estos conceptos hacen su acto de presencia más importante en la apertura de la “Deducción Trascendental”:

¹⁹⁸ Esta afirmación de DR se explica en « Qu'est-ce que fonder ? » : “La frase de Descartes ‘el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo’ tiene un costado voluntariamente cómico. El buen sentido por esencia distribuye, reparte. Hay una mistificación interna en ese texto. Basta con mirar el contexto, nadie dice ‘yo soy tonto’ [*bête*]. Descartes dice: ‘tomémoslos en serio’. Es muy apasionante pero muy peligroso.” (QF)

¹⁹⁹ Dada la importancia otorgada por Deleuze a la *quaestio juris*, no podemos estar de acuerdo con Cíntia Vieira da Silva cuando sostiene que la distinción entre condiciones de la experiencia posible y condiciones de la experiencia real es superponible a la distinción entre el terreno del derecho y el terreno de los hechos, *quid juris* y *quid facti* respectivamente. Ello no podría ser así desde el momento en que Deleuze acepta dar la discusión en términos de derecho. Cfr. Vieira da Silva, Cíntia, “Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos de estética”, *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 29, nº 46, pp. 17-34, enero/abril de 2017.

²⁰⁰ AA XVIII, *Metaphysik Zweiter Theil*, 267:06-09 (Refl. 5636).

Los juristas, cuando hablan de derechos y pretensiones, distinguen, en un proceso jurídico, la cuestión acerca de lo que es de Derecho (*quid juris*) de la [cuestión] que se refiere al hecho (*quid facti*); y exigiendo prueba de ambas, llaman a la primera [prueba], que tiene que mostrar el derecho o también la pretensión legítima, la *deducción*. Nos servimos de una multitud de conceptos empíricos sin oposición de nadie, y nos consideramos autorizados, aún sin deducción, a asignarles un sentido y una significación imaginaria, porque siempre tenemos a mano la experiencia para demostrar la realidad objetiva de ellos. Pero hay también conceptos usurpados, como los de *suerte*, *destino*, que circulan con casi universal indulgencia, pero que a veces son interpelados con la pregunta *quid juris*, y entonces cae uno en no pequeña perplejidad con respecto a la deducción de ellos, al no poder aducir ningún fundamento preciso, ni a partir de la experiencia, ni [a partir] de la razón, que torne nítido el derecho al uso de ellos.²⁰¹

Podría pensarse que el concepto de error, así como la idea de una buena naturaleza del pensador y de una naturaleza recta del pensamiento, son para Deleuze el equivalente de suerte o destino para Kant en dicho pasaje, es decir, conceptos usurpados, utilizados con indulgencia, pero que al ser cuestionados en su legitimidad, no encuentran fundamento que autorice su uso. Sin embargo, tienen un fundamento: la imagen dogmática misma. Es por esa razón que Deleuze va a preguntar por la fundación del fundamento, en un movimiento que lo llevará más allá del mismo. Como sostiene David Lapoujade, existen dos maneras de criticar la noción de fundamento. La primera consiste en renunciar a cualquier investigación al respecto: se trata de la opción tomada por la filosofía heredera del Círculo de Viena. La segunda no renuncia a la pregunta por el fundamento, sino que la profundiza y la mantiene en tanto que pregunta “hasta hacer remontar el pensamiento más allá de todo fundamento, hacia las profundidades del sin-fondo”.²⁰² Así, la pregunta de Heidegger por el fundamento insistirá hasta que el ser se revele como abismo (*Abgrund*), y la pregunta de Deleuze por el fundamento y la fundación insistirá hasta que se revelen como “co-originarios” del sin-fondo y del desfundamento (*effondement*).

Esa extrapolación de ciertos hechos dudosos o triviales al plano del derecho es un procedimiento que Deleuze pensará como *calco*: los filósofos de la Imagen del pensamiento calcan lo trascendental de lo empírico. Hay en ello dos cuestiones dignas de mención. En primer lugar, se trata de una fuerte denuncia de abstracción empirista; lejos de ser *a priori*, estos conceptos están tomados de la experiencia. En segundo lugar, están tomados no de cualquier experiencia, sino de una experiencia consistente en el uso

²⁰¹ AA IV, 068:18-32 ; CRP 157-158 (A84-85, B116-117).

²⁰² Lapoujade, David, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Les éditions de Minuit, 2014, p. 32. Curiosamente, este libro no utiliza como fuente « Qu'est-ce que fonder ? », pero trata primordialmente de esa pregunta. Más allá de que haya leído los apuntes en cuestión, esto no hace sino subrayar la excelente comprensión por parte de Lapoujade de la filosofía de Deleuze.

concordante de las facultades, es decir, de la experiencia del sentido común—que no es, para Deleuze, el único tipo de experiencia. Es paradigmático en este sentido el caso de la triple síntesis kantiana:

Sea el ejemplo de Kant: de todos los filósofos, es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Es el análogo de un gran explorador; no [de] otro mundo, sino [de una] montaña o subterráneo de este mundo. De todos modos, ¿qué hace? En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, describe en detalle tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes, y que culminan todas en la tercera, la del reconocimiento, que se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo [*Je*] pienso al cual se remiten todas las facultades. Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales de los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión está directamente inducida de una aprehensión empírica, etc. Es para esconder un procedimiento tan evidente que Kant suprime ese texto en la segunda edición. Mejor escondido, sin embargo, el método del calco continúa subsistiendo, con todo su “psicologismo”. (DR 176-177)

Nos interesa recalcar dos puntos de este pasaje. En primer lugar, que Deleuze pone allí de relieve la introducción de una trascendencia en la instancia del reconocimiento, que pone la forma del “objeto cualquiera” u objeto = x como reflejo de la aprehensión trascendental. En segundo lugar, que, para Deleuze, dicha introducción tiene un inconfesado fundamento empirista de tinte psicologista. Por otra parte, hay un buen sentido correlativo en juego en tanto que se mide el aporte respecto de cada facultad—volveremos sobre este punto.

I. 4. Ida y vuelta de la imagen del pensamiento en Kant

Deleuze ve en la *Crítica de la razón pura* un instante de peligro disolutorio respecto de la imagen del pensamiento. En efecto, el concepto kantiano de ilusión trascendental permitía pensar una figura del negativo del pensamiento *interior* al pensamiento mismo y, en ese sentido, cuestionar su buena naturaleza. Ya en « Qu'est-ce que fonder ? » decía Deleuze: “El enemigo del conocimiento no es ya sólo el error. Él está amenazado desde adentro por una tendencia, una ilusión según Kant, a sobrepasar sus propios límites.”²⁰³ La *Crítica*, en contraposición, “es el desmantelamiento del mecanismo y la denuncia de la ilusión” (QF). En dicho curso se encuentra la expresión más bella del elogio de Deleuze a Kant con respecto al concepto de ilusión,

²⁰³ « Qu'est-ce que fonder ? » Curso de *hypokhâgne*, Lycée Louis le Grand (1956-1957). Notas manuscritas disponibles online en: webdeleuze.com (en adelante QF). No hay paginación. Dado que no existe una edición oficial sino que se trata de los apuntes tomados por un estudiante, de nombre Pierre Lefebvre, nos permitimos realizar algunas mínimas modificaciones al texto.

probablemente debido a que no hay allí todavía una contraposición conceptual marcada con Kant por parte de Deleuze:

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

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

Si nos apartamos de esta restricción de la Idea al uso meramente regulativo, la razón se extravía [*wird...irre geführt*] de diversas maneras, pues entonces abandona el suelo [*Boden*] de la experiencia, que es, empero, el que debe contener las señales de su camino, y por encima de él se aventura a lo incomprensible e inescrutable, ante cuya altura necesariamente contrae el vértigo, pues ella, desde este punto de vista, se ve completamente separada de todo uso concordante [*stimmigen*] con la experiencia.²⁰⁴

Retomando QF, Deleuze explica allí que los racionalistas del siglo XVII como Descartes y Malebranche postulaban que el pensamiento en tanto tal es por naturaleza recto y desea la verdad, e interpretaban en consecuencia el error como un puro hecho. Si nos equivocamos, es porque no somos *sólo* seres pensantes, sino que *además* tenemos un cuerpo. El error proviene de afuera del pensamiento, de nuestra naturaleza corpórea, y el método sirve para reencaminar la naturaleza humana hacia el pensamiento en su pureza. Deleuze sostiene que para Kant, por el contrario, “el pensamiento en su naturaleza no es recto” (QF). Como vimos, esto no es tan así; hay que tener en cuenta, sin embargo, que Deleuze está aquí pensando en la Dialéctica trascendental y en el aspecto novedoso allí introducido. Plantear que ilusiones internas al pensamiento empujan al pensamiento a plantearse falsos problemas implica una ruptura radical con el racionalismo clásico. En este sentido va asimismo la primera parte del siguiente pasaje de DR:

²⁰⁴ AA III, 453:27-34; CRP 723 (A689, B717).

Kant parecía armado [...] para derribar la Imagen del pensamiento. Al concepto de error, susituía el de ilusión: ilusiones internas, interiores a la razón, en lugar de errores venidos de afuera y que serían solamente el efecto de una causalidad del cuerpo. Al yo [*moi*] sustancial, sustituía el yo profundamente fisurado [*fêlé*] por la línea del tiempo; y es en un mismo movimiento que Dios y el yo encuentran una suerte de muerte especulativa. Pero, a pesar de todo, Kant no quería renunciar a los presupuestos implícitos, a riesgo de comprometer el aparato conceptual de las tres Críticas. Era preciso que el pensamiento continuara gozando de una naturaleza recta, y que la filosofía no pudiera ir más lejos ni en otras direcciones que el sentido común mismo o “la razón popular común”. A lo sumo, la Crítica consiste, entonces, en darle estado civil al pensamiento considerado desde el punto de vista de su ley natural: la empresa de Kant multiplica los sentidos comunes, hace tantos sentidos comunes como intereses naturales del pensamiento razonable haya. (DR 178)

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

Por otra parte, tal como vimos en los primeros dos capítulos, Kant construye tres sentidos comunes: un sentido común lógico, dirigido por el entendimiento; un sentido común moral, dirigido por la razón; y un sentido común estético, dado en la armonía libre y espontánea entre imaginación y entendimiento. Ahora bien, el elemento nuevo que aparece en este contexto es que Deleuze asocia cada sentido común con un tipo de reconocimiento. Así, desliga el concepto de reconocimiento en Kant del tercer momento de la triple síntesis, extendiéndolo a las tres Críticas. Las fórmulas de la colaboración de las facultades en el reconocimiento en general, dice Deleuze, “difieren dependiendo de las condiciones de aquello a ser reconocido: objeto de conocimiento, valor moral, efecto estético” (DR 179).

Más allá de lo aparentemente inocuo de hipostasiar abstracciones en el interés especulativo, lo más ruinoso del reconocimiento está para Deleuze en el interés

práctico—que es a fin de cuentas el más importante para Kant.²⁰⁵ Allí, el reconocimiento santifica “lo reconocible y lo reconocido” (DR 176). En este sentido implica una dimensión esencialmente conservadora: legitima lo existente, los valores en curso. “Si el reconocimiento encuentra su finalidad práctica en los ‘valores establecidos’, es toda la imagen del pensamiento como *Cogitatio natura* la que testimonia, bajo ese modelo, una inquietante complacencia” (DR 177). Deleuze acuña de este modo, extendiendo el reconocimiento del sentido común lógico a los otros dos sentidos comunes, un concepto de reconocimiento válido para las tres Críticas, y se vale del mismo para lanzar una crítica al proyecto crítico en su totalidad en tanto que fundado en la moralidad. La imagen kantiana del pensamiento es una imagen moral del pensamiento, y esto en un doble sentido: tanto porque es la moral aquello que se dirige a fundamentar y legitimar, como porque presupone la moral en tanto compás teórico que nos permite orientarnos en el pensamiento. Es a este último sentido que se refiere Deleuze homenajando al filósofo que pensó más allá del Bien y del Mal:

Cuando Nietzsche se pregunta por los presupuestos más generales de la filosofía, dice que son esencialmente morales, ya que sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza y el pensador una buena voluntad, y sólo el Bien puede fundar la afinidad supuesta del pensamiento con lo verdadero. (DR172)

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

Se ve hasta qué punto la Crítica kantiana es finalmente respetuosa: nunca el conocimiento, la moral, la reflexión, la fe son cuestionados en sí mismos, pues se supone que corresponden a intereses naturales de la razón, sino que sólo [se cuestiona] el uso de las facultades que se declara legítimo o no según tal o cual de esos intereses. En todas partes el modelo variable del reconocimiento fija el buen uso, en una concordia [*concorde*] de las facultades determinada por una facultad dominante bajo un sentido común. Es por lo cual el uso ilegítimo (la ilusión) se explica solamente porque el pensamiento, en su *estado* de naturaleza, confunde sus intereses y deja que sus dominios se invadan los unos a los otros. Lo que no impide que [el pensamiento] tenga una buena naturaleza en el fondo, una buena *ley* natural a la cual la Crítica aporta su sanción civil; y que los dominios, intereses, límites y propiedades sean sagrados, fundados en un derecho inalienable. (DR 179)

²⁰⁵ Como sostiene en la *Crítica de la razón práctica*, “a fin de cuentas todo interés es práctico y el propio interés de la razón especulativa, que sólo es condicionado, únicamente queda completo en el uso práctico”. AA V, 121:29-31.

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

Todo lo que está fundado en la naturaleza de nuestras facultades debe ser conforme a fin [*zweckmäßig*] y concordante [*einstimmig*] con el uso correcto de ellas, siempre que podamos impedir cierto equívoco y que podamos encontrar la dirección propia de ellas. Así, pues, todo hace sospechar que las ideas trascendentales tendrán su uso legítimo, y por consiguiente *inmanente*, aunque cuando se equivoca el significado de ellas y se las toma por conceptos de cosas efectivamente reales, pueden ser trascendentes en su aplicación, y por eso mismo, engañosas.²⁰⁶

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

Las ideas de la razón pura no pueden nunca ser dialécticas en sí mismas; sino que debe ser sólo el mal uso de ellas lo único que hace que de ellas nazca, para nosotros, una apariencia ilusoria engañosa [*trüglicher Schein*]; pues ellas nos son impuestas por la naturaleza de nuestra razón, y este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación no podría contener en sí mismo engaños y artificios originarios. Probablemente ellas tengan, pues, su destinación buena y conforme a fin [*gute und zweckmäßige Bestimmung*] en la disposición natural de nuestra razón.²⁰⁷

El proyecto deleuziano de una Crítica, en contraste con el kantiano, es el de un cuestionamiento del conocimiento, la moral, la reflexión y la fe *en sí mismos* o en tanto tales, y no ya sólo de un uso ilegítimo de ellos. Si el pensamiento no toma su punto de partida en la imagen moral previamente descrita, sólo puedo hacerlo a partir de “una crítica radical de la Imagen y de los ‘postulados’ que ella implica” (DR 172-173), de “una lucha rigurosa contra la Imagen, denunciada como *no-filosofía*” (DR 173). Sólo por medio de esta crítica radical y de esta lucha rigurosa puede llegarse a un “pensamiento sin Imagen” en el cual la filosofía “no tendría ya por aliado sino a la paradoja y debería renunciar a la forma de la representación como al elemento del sentido común” (DR 173).

²⁰⁶ AA III, 427:03-10; CRP 684-685 (A 642-643, B 670-671)

²⁰⁷ AA III, 442:11-18; CRP 707 (A 669, B 697).

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

I. 5. Sentido común como *concordia facultatum*

El sentido común en tanto segundo postulado de la imagen del pensamiento se refiere a un determinado modelo de relación entre las distintas facultades subjetivas. El modelo en cuestión es el del *reconocimiento*, por lo cual el segundo y el tercer postulado son interdependientes. “El reconocimiento se define por el ejercicio concordante [*concordant*] de todas las facultades sobre un objeto que se supone el mismo: es el mismo objeto el que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido...” (DR 174). Los ejemplos paradigmáticos son la cera cartesiana y la triple síntesis kantiana; es claro, en efecto, que Deleuze está pensando aquí en Descartes y Kant. Teniendo en cuenta su estudio sobre el segundo, Deleuze precisa que esto no implica que cada facultad no aporte su dato específico o que no tenga su particularidad: lo sensible no es —retomando el tercer sentido de “facultad” considerado en el primer capítulo— el mismo tipo de flujo que lo memorable ni que lo concebible; cada facultad difiere en naturaleza.²⁰⁸ Sin embargo, cada una da su aporte específico en función de una colaboración que culmina en el reconocimiento de un objeto: “un objeto es reconocido cuando una facultad lo intenciona [*vise*] como idéntico al de otra, o más bien cuando todas las facultades conjuntamente remiten su dato y se remiten ellas mismas a una forma de identidad del objeto” (DR 174). Hay una condición de concordancia de los flujos, por la cual todos ellos se dirigen hacia un mismo objeto. Es importante señalar que este objeto mismo, por su parte, no corresponde a ninguno de los flujos en particular; si lo real consiste en flujos, el objeto, en sí mismo, no es nada. Es tan sólo el punto de convergencia ideal de los flujos.

²⁰⁸ Cabe aclarar que este modelo no vale para cualquier filosofía, por ejemplo, no es así en el leibnizianismo.

En este sentido, leemos en los apuntes del curso de *hypokhâgne* dado por Deleuze en 1956-1957:

Los fenómenos son lo que aparece. Conocer, ¿es sólo aprehender lo que aparece? No exactamente. Lo que aparece es un flujo de cualidades sensibles. Conocer es hacer de esas cualidades la cualificación de algo. Kant: el objeto = x que es una función del conocimiento. (QF)

Este “flujo de cualidades sensibles” es, para tomar la terminología de *Prolegómenos*, suficiente para realizar juicios de percepción; pero para realizar juicios de experiencia, se necesita además “hacer de esas cualidades la cualificación de algo”, *viz.*, del objeto trascendental. Para tener conocimiento, debo poner la forma del objeto como centro vacío en el cual converjan esos flujos.

Falta todavía un elemento, sin embargo, puesto que la identidad objetiva en la que convergen las facultades no se sostiene por sí misma, sino que es necesariamente correlativa de la identidad subjetiva—lo que Allison llamaba la “tesis de la reciprocidad” en Kant. Este es para Deleuze el principio del Cogito, y el Cogito como principio: “la forma de identidad del objeto reclama, para el filósofo, un fundamento en la unidad de un sujeto pensante del cual todas las otras facultades deben ser los modos” (DR 174). El pensamiento, en esta imagen del pensamiento, es aquello que unifica y abarca todas las facultades, y en este sentido *trasciende* la diferencia de naturaleza entre ellas y la inmanencia de sus flujos. “Se supone que el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras, sino que, remitido a un sujeto, es la unidad de todas las otras facultades, que son solamente sus modos, y que él orienta a la forma de lo Mismo en el modelo del reconocimiento.” (DR 175) El pensamiento que surja de la crítica de esta imagen deberá entonces ser un flujo independiente, y no la mera forma de la unidad del resto de los flujos. Este sentido de “pensamiento” sólo puede surgir entre los intersticios de los distintos flujos, y por eso sólo puede nacer a partir del derrumbe de la imagen concordante o del sentido común. Ello explica que no exista de antemano, sino que requiera de un difícil y trabajoso parto en el cual la destrucción es tan necesaria como la construcción.

Esa unidad del sujeto pensante es para Kant la apercepción trascendental, el yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones.²⁰⁹ “En Kant como en

²⁰⁹ “El *Yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí.” AA III, 108:19-22; CRP 202 (B 132). Por eso, precisamente, sería un problema que hubiera flujos sensibles que no pudieran ser representados (pensados

Descartes, es la identidad del Yo [*Moi*] en el Yo [*Je*] pienso lo que funda la concordancia [*concordance*] de todas las facultades, o su acuerdo [*accord*] en la forma de un objeto que se supone el Mismo.” (DR 174) Nuevamente, que este Yo sea idéntico para cada una de “mis” representaciones es un postulado del que Deleuze quiere deshacerse. Desde luego, dicha identidad permitiría explicar una cantidad de fenómenos: que “yo” pueda recordar mis propias vivencias pero no las de otros, etc. Deleuze va a intentar dar cuenta de estos fenómenos por una vía empirista en el segundo capítulo de DR mediante la primera síntesis del tiempo: hay múltiples yoes que se sintetizan progresivamente a través del hábito.

I. 6. Sentido común y buen sentido

Nos queda aún por ver el sentido más específico que da Deleuze a “sentido común” en el tercer capítulo de DR así como también en LS, a saber, como correlato del buen sentido. Puesto que nunca nos encontramos con “el objeto cualquiera” en tanto tal, sino siempre con un cierto y determinado objeto, debe haber una instancia que complementa al sentido común en tanto que proveedora de la forma de la objetividad en tanto reflejo de la identidad subjetiva:

si el sentido común es la norma de identidad, desde el punto de vista del Yo [*Moi*] puro y de la forma de objeto cualquiera que le corresponde, el buen sentido es la norma de repartición [*partage*], desde el punto de vista de los yoes [*moi*] empíricos y de los objetos cualificados como tal o cual (es por lo cual se estima universalmente repartido). Es el buen sentido el que determina el aporte de las facultades en cada caso, cuando el sentido común aporta la forma de lo Mismo. (DR 175)

En su curso de 1956-1957, asimismo, Deleuze no hablaba de sentido común, pero sí de buen sentido. Si bien todavía no había forjado la distinción entre distribución sedentaria y distribución nómada, ya allí el buen sentido es definido en términos distributivos, con expresiones como “la regla esencial del buen sentido es la repartición” o “[e]l buen sentido reparte la verdad en partes” (QF). Tres filósofos son invocados por Deleuze contra el buen sentido: Sócrates, Hegel y Marx. En cuanto al primero, Deleuze subraya que la *doxa*, la opinión o el buen sentido constituyen el enemigo contra el cual se erigió, y que es esta enemistad la que le costó la vida. De ese modo Deleuze

por mí): es allí donde radica la problematicidad de los pasajes kantianos referidos a una experiencia sin reconocimiento (*Erscheinung* en contraposición a *Phänomen*, juicio de percepción en contraste con juicio de experiencia, etc.).

construye allí una enemistad esencial entre la filosofía y el buen sentido que tenderá a abandonar con sus lecturas de Nietzsche: “[e]l buen sentido es el blanco de la filosofía” (QF). Esta concepción de la filosofía cambiará radicalmente en *Proust et les signes* y en DR, aunque seguirá siendo la concepción de la filosofía defendida por el autor. En cuanto a Hegel, Deleuze recuerda la oposición entre buen sentido y filosofía planteada en el *Differenzschrift*, donde la *doxa* o buen sentido es célebremente definida como el sentimiento de lo absoluto unido a la verdad parcial.²¹⁰ Cabe aclarar que nada quedará de esta imagen positiva de Sócrates y de Hegel en el Deleuze posterior: ambos se convertirán, por el contrario, en representantes del sentido común devenido filosofía. En cuanto a Marx, Deleuze trae a colación su crítica a Proudhon en *Miseria de la filosofía*, donde el mutualista francés es tratado de pequeñoburgués por creer que la dialéctica se trata de repartir: “por una parte, por otra parte”.²¹¹ No es el único comentario deleuziano ligando el buen sentido a una determinada extracción social: “quizás la filosofía encuentra su origen en la existencia misma de su enemigo, las clases medias” (QF). Las clases medias o la pequeña burguesía parecen en efecto caracterizarse para Deleuze por mediar, conciliar, repartir—es decir, por realizar la tarea del buen sentido.

En DR y LS, esta concepción del buen sentido adquiere un sentido más técnico, pero mantiene el color otorgado en QF. La distinción entre sentido común y buen

²¹⁰ Si bien el título del apartado en cuestión es “Relación de la especulación con el entendimiento común humano [*gesunden Menschenverstand*]”, Hegel utiliza allí indiferentemente “sano entendimiento humano”, “entendimiento común humano” y “entendimiento común”; en ningún caso utiliza, empero, la expresión *Gemeinsinn* (sentido común). “Lo que el llamado sano entendimiento humano [*gesunde Menschenverstand*] reconoce como racional también son singularidades extraídas de lo absoluto e introducidas en la conciencia; puntos luminosos que, aislados, se elevan de la noche de la totalidad. Con ellos, los hombres se orientan razonablemente en la vida; para ellos son puntos de vista correctos, de los que parten y a los que vuelven. Pero en realidad el hombre sólo tiene esta confianza en la verdad de tales singularidades porque la acompaña —en forma de un sentimiento— lo absoluto, y únicamente esto les da significado a las singularidades. En cuanto que estas verdades del entendimiento común humano [*gemeinen Menschenverstandes*] se toman para sí, en tanto que se aíslan, de un modo meramente intelectual, como conocimientos en general, aparecen como desviadas y como medias verdades.” Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke. Band IV. Jenaer Kritische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968, p. 20. Juan Antonio Rodríguez Tous traduce *gemeiner Menschenverstand* por “sentido común” y *gesunder Menschenverstand* a veces por “sano sentido común” y a veces simplemente por “sentido común”. David Zaperó Maier, por su parte, traduce ambas expresiones por “sentido común”. Cfr. Hegel, G.W.F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. Juan Antonio Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989, pp. 21-25; Hegel, G.W.F., *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, trad. David Zaperó Maier, Buenos Aires, Prometeo, 2012, pp. 47-50.

²¹¹ “Para él, para Proudhon, cada categoría económica tiene dos lados, uno bueno y otro malo. Considera las categorías como el pequeñoburgués considera a las grandes figuras históricas: *Napoleón* es un gran hombre; ha hecho mucho bien, pero también ha hecho mucho mal. El *lado bueno* y el *lado malo*, la *ventaja* y el *inconveniente*, tomados en conjunto, forman según Proudhon la contradicción inherente a cada categoría económica. Problema a resolver: Conservar el lado bueno, eliminando el malo.” Marx, Karl, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, trad. Martí Soler, México DF, Siglo XXI, 1987, p. 69. Para Marx, Proudhon aplica una dialéctica hegeliana mal entendida. “A su juicio, el movimiento dialéctico es la distinción dogmática de lo bueno y de lo malo.” (*ibid.*, p. 70).

sentido le permite allí a Deleuze identificar dos agentes complementarios de la representación, relativos a lo general y lo particular respectivamente. La objetividad (la forma del objeto) y la identidad subjetiva serían universales abstractos si no estuvieran conectados con la particularidad de lo empírico. Es por ello que el sentido común como *forma* necesita del buen sentido como *materia*: de este modo, lo que sería una mera abstracción si estuviese desligado de la experiencia, se convierte en un verdadero dispositivo de objetivación y sujeción al encabalgarse sobre los flujos de las facultades. El sentido común aporta la *forma del objeto cualquiera*, y el buen sentido su *cualificación*. El buen sentido es la instancia que se encarga de determinar qué de los flujos va a pasar y qué no va a pasar en un determinado ejercicio concordante de las facultades.

Así como el código social determina qué de los flujos pasa y qué no, el buen sentido como código subjetivo determina qué de lo sensible, de lo imaginable o de lo memorable pasará y qué no. “El código social quiere decir que algo del flujo debe pasar, correr; algo no debe pasar; y en tercer lugar, algo debe hacer pasar o bloquear.” (DCE 25) El buen sentido es esta tercera instancia. Lo que no pase, Deleuze va a pensarlo como el inconsciente, y es en este sentido que hay un inconsciente de la percepción, de la imaginación, etc.—desde el punto de vista de la imagen del pensamiento, sólo se puede hablar del inconsciente en general de manera negativa, exactamente como Kant se refiere a la cosa en sí, es decir, para mentar lo inefable que queda por fuera de la representación.

Es lo que veíamos a propósito de las relaciones presididas entre las facultades en Kant. El buen sentido corresponde, en el criticismo kantiano, al entendimiento en el interés especulativo y a la razón en el interés práctico, en tanto instancias determinantes de los respectivos aportes y funciones de cada facultad. Hay toda una burocracia del alma conformada por el sentido común y el buen sentido, en la cual la primera establece las reglas generales y la segunda las hace cumplir de acuerdo a los elementos disponibles. Siguiendo el principio del materialismo maquínico de *L'Anti-Edipe* según el cual lo real es producción (de producción), podemos decir que el alma es una fábrica en la cual el sentido común divide las tareas y determina roles, mientras que el buen sentido gerencia y reparte las tareas entre los operarios.²¹² Un ejercicio discordante de

²¹² “El deseo es ese conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. Lo real surge de de ahí, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como auto-producción del inconsciente.” (AÆ 34)

las facultades como el propuesto por Deleuze implica flujos que producen en fábricas sin patrón.

En la serie “Sobre la paradoja” de LS Deleuze elabora la idea de una correlación entre la función subjetiva y la función objetiva del sentido común:

En el “sentido común”, “sentido” no se dice ya de una dirección, sino de un órgano. Se lo llama común porque es un órgano, una función, una facultad de identificación, que remite una diversidad cualquiera a la forma de lo Mismo. El sentido común identifica, reconoce, así como el buen sentido preve. Subjetivamente, el sentido común subsume facultades diversas del alma u órganos diferenciados del cuerpo, y los remite a una unidad capaz de decir Yo [*Moi*]: es un sólo y mismo yo [*moi*] el que percibe, imagina, recuerda, sabe, etc.; y el que respira, que duerme, que camina, que come... El lenguaje no parece posible por fuera de un sujeto tal, que se expresa o se manifiesta en él, y que dice lo que hace. Objetivamente, el sentido común subsume la diversidad dada y la remite a la unidad de una forma particular de objeto o de una forma individualizada de mundo: es el mismo objeto el que veo, huelo, pruebo, toco, el mismo que percibo, que imagino y que recuerdo... y es en el mismo mundo que respiro, que camino, que estoy despierto o que duermo, yendo de un objeto al otro de acuerdo con las leyes de un sistema determinado. Nuevamente, el lenguaje no parece posible por fuera de estas identidades que designa. (LS 95-96)

La primera frase se explica por el hecho de que Deleuze viene de subrayar, como veremos en el apartado siguiente, que la palabra “sentido” en la fórmula “buen sentido” significa “dirección”. Al sostener que en “sentido común”, la palabra “sentido” significa ahora “órgano”, Deleuze está admitiendo que hay una equivocidad en el significado de “sentido” entre sus conceptos de buen sentido y de sentido común. No es necesario recurrir a la vindicación deleuziana de la univocidad (del ser) para ver que esto podría representar un problema en esta construcción conceptual. Aceptar este equívoco intencional de un término tan central como “sentido” es algo que uno bien podría no estar dispuesto a hacer. Deleuze parece tener la convicción, no obstante, de que el constructo teórico “sentido común/buen sentido” tiene consistencia independientemente de dicha equivocidad. No podemos dejar de plantear la inquietante duda, sin embargo, respecto de si el tipo de unidad existente entre los dos significados de “sentido” no es un tipo de unidad analógica. Ello no necesariamente haría caer la relación de complementariedad entre estos dos conceptos, aunque debilitaría parcialmente la tesis de que se trata de un mismo dispositivo, puesto que la comunidad y la bondad ya no serían predicadas de lo mismo en “sentido común” que en “buen sentido”. Creemos que la tesis se mantiene en pie siempre que Deleuze pueda mostrar que la buena dirección del sentido es el correlato necesario de un órgano identificatorio.

La referencia a las *Meditaciones metafísicas* en el pasaje citado, por su parte, no deja de aplicarse al criticismo kantiano. Por más que neguemos, con Kant, la posibilidad de hacer del sujeto una substancia o una cosa, sigue siendo necesario que sea una misma instancia la “que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”.²¹³ Lo que cambia allí en Deleuze con respecto a Kant es *para qué* es necesaria esa identidad subjetiva: mientras que para Kant es condición de posibilidad de la *experiencia*, para Deleuze es condición de posibilidad del *lenguaje*. Esta diferencia es importante, siempre que convengamos que puede haber experiencia sin lenguaje o, por lo menos, que hay capas pre-lingüísticas de la experiencia. Independientemente de ello, lo que enfatiza Deleuze es que sin esta identidad producida por el sentido común, no habría Yo unitario sino dispersión. Pero el sentido común no sólo identifica los flujos de la experiencia en un sujeto supuesto idéntico; en el otro extremo, los identifica asimismo en un objeto. Si los flujos de las facultades son líneas paralelas en tanto que difieren en naturaleza, el sentido común es un dispositivo de curvatura de los flujos, que los hace converger en las dos puntas. Sin embargo, puesto que hay diversidad de objetos, la unidad también se perdería si no hubiera un horizonte o marco que los abarcara a todos, y que permitiera que el sujeto se relacionara con distintos objetos sin perderse en el camino: de allí la necesidad de la Idea de mundo en Kant y del dispositivo-mundo en Deleuze (“es en el mismo mundo que respiro, que camino, que estoy despierto o que duermo, yendo de un objeto al otro de acuerdo con las leyes de un sistema determinado”).

Un tercer punto a subrayar es la asignación de las actividades respectivas: la función propia del sentido común es la identificación o el reconocimiento (estamos en condiciones de comprender que ambos términos son equivalentes), mientras que la función propia del buen sentido —como quedará más claro en el próximo apartado— es la previsión. Su complementariedad es necesaria para el sistema de la representación tanto subjetiva como objetivamente: la identidad del Yo no subsistiría sin la identidad del objeto del mundo, y viceversa. Esta complementariedad entre sentido común y buen sentido se ve claramente en el siguiente pasaje:

El buen sentido no podría asignar ningún comienzo y ningún fin, ninguna dirección, no podría distribuir ninguna diversidad, si no se sobrepasara hacia una instancia capaz de remitir ese diverso a la forma de identidad de un sujeto, a la

²¹³ Descartes, René, “Segunda meditación”, en *Meditaciones metafísicas y otros textos*, op. cit., p. 25.

forma de permanencia de un objeto o de un mundo, que se suponen estar presentes desde el comienzo hasta el fin. Inversamente, esta forma de identidad en el sentido común permanecería vacía si no se sobrepasara hacia una instancia capaz de determinarla para tal o cual diversidad que comienza aquí, termina allá, y que se supone que dura todo el tiempo necesario para la igualación de sus partes. Es preciso que la cualidad sea a la vez detenida y medida, atribuida e identificada. Es en esta complementariedad del buen sentido y del sentido común que se anuda la alianza del yo [*moi*], del mundo y de Dios—Dios como término último de las direcciones y principio supremo de las identidades. (LS 96)

Recordemos lo que decía Deleuze en su curso de *hypokhâgne*: “[I]o que aparece es un flujo de cualidades sensibles” (QF). Ese flujo debe ser detenido siempre que se pretenda conocer un objeto. La función sensible del buen sentido es precisamente realizar esa detención. En la serie “De la proposición”, Deleuze escribe: “Del verde como color sensible o cualidad, distinguimos el ‘verdear’ como color noemático o atributo. ¿*El árbol verdea*, no es finalmente el sentido del color del árbol [...]?” (LS 33) Las cualidades, en efecto, pueden ser tomadas en su *sentido* independientemente de las riendas de lo bueno y lo común que se montan sobre ellas y las desnaturalizan. Pero ello implica la imposibilidad del conocimiento, que necesita identificar o reconocer objetos. Por ese motivo, el medio del buen sentido para detener el flujo y hacer posible el conocimiento es hacer que esas cualidades no sean aprehendidas en su inmanencia sin más, sino en su inmanencia *a un objeto*. Ese es el procedimiento de la cualificación: “[c]onocer es hacer de esas cualidades la cualificación de algo” (QF). De allí que Deleuze reproche a Platón su interpretación del devenir cualitativo en términos de contrariedad, puesto que la contrariedad en tanto que figura de la oposición resulta también en una detención del devenir-loco.

El descubrimiento platónico de este fenómeno es para Deleuze de primera importancia, dado que constituye, también para el propio Deleuze, el punto de partida del pensamiento en tanto aquello que nos fuerza a pensar.

Mientras que el dedo no es nunca sino un dedo, lo duro no es nunca duro sin ser también blando, puesto que es inseparable de un devenir o de una relación que pone en él lo contrario [...]. Es entonces la coexistencia de contrarios, la coexistencia del más y del menos en un devenir cualitativo ilimitado, lo que constituye el signo o el punto de partida de lo que nos fuerza a pensar. El reconocimiento, al contrario, mide y limita la cualidad remitiéndola a algo, [y] detiene así el devenir-loco. (DR 184)

Sin embargo, pensar este devenir a partir de la contrariedad como figura de la oposición indica para Deleuze que Platón confunde el ser de lo sensible (intensidad de la dureza) con el simple ser sensible o cualitativo (ser duro en oposición a ser blando).

No reconocer es condición de posibilidad pero no condición suficiente para pensar: es necesario asimismo evitar atrapar el devenir en las formas de lo negativo, puesto que de ese modo se reintroduce subrepticamente la forma de la identidad—en el caso de Platón, a través de las Ideas como pasibles de ser reconocidas, aunque no sea bajo la forma cartesiana de las ideas innatas sino bajo la forma de la reminiscencia. El innatismo y la reminiscencia como formas del reconocimiento señalan dos modelos distintos de comprender una temporalidad no-empírica que condiciona la experiencia: el primero, como negación del problema mismo a través de la remisión a Dios, que es el autor tanto de las ideas innatas a partir de las cuales reconocemos como de la creación continua del mundo en el que usamos esas ideas para reconocer; el segundo, como un tránsito por un pasado y un olvido míticos, aunque ambos concebidos a partir del presente en el cual los reconocemos, y por tanto bajo la figura empírica de antiguos presentes. En última instancia, es entonces la identidad de la Idea reconocida lo que lleva a Platón a pensar el devenir cualitativo ilimitado en términos de contrariedad, ya sea como mezcla entre dos identidades o entre una identidad y una instancia de carencia.

Volviendo al pasaje de LS citado previamente, el final alude a la tripartición wollfiana tomada por Kant de la *metaphysica specialis* en psicología racional, cosmología racional y teología racional, tripartición que dará origen a las tres Ideas kantianas: Alma, Mundo y Dios. Deleuze coincide entonces con Kant en que las tres son necesarias; el punto, desde luego, es para qué. Nuevamente, mientras que en Kant son condiciones de posibilidad de la experiencia, en Deleuze son condiciones de posibilidad de la representación. Todo el punto de la filosofía deleuziana, no obstante, es mostrar que hay un tipo de experiencia no-representativa. En cuanto al “tiempo necesario para la igualación de sus partes”, es preciso detenerse un momento en las nociones allí implicadas.

I. 7. El buen sentido como determinación temporal del sentido

El buen sentido impone según Deleuze una estricta determinación temporal al sentido: la direccionalidad que va del pasado al futuro, identificando el primero con la diferencia y el segundo con la indiferencia. Leemos en la serie “Sobre la paradoja”:

Ahora bien, el buen sentido se dice de una dirección: es sentido único, expresa la exigencia de un orden según el cual hay que elegir una dirección y atenerse a ella. Esta dirección es fácilmente determinada como la que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de la parte de las cosas a la parte del fuego. De acuerdo con ella se orienta la flecha del tiempo, puesto que lo más diferenciado aparece necesariamente como pasado en tanto que define el origen de un sistema individual, y lo menos diferenciado [aparece] como futuro y como fin. Este orden del tiempo, del pasado al futuro, es entonces instaurado por relación al presente, es decir, en relación con una fase determinada del tiempo elegida en el sistema individual considerado. El buen sentido se da así la condición bajo la cual cumple su función, que es esencialmente prever: es claro que la previsión sería imposible en la otra dirección, si se fuera de lo menos diferenciado a lo más diferenciado, por ejemplo, si temperaturas primero indiscernibles se fueran diferenciando. Es por ello que el buen sentido se ha podido encontrar tan profundamente en la termodinámica. Pero en el origen apela a modelos más altos. El buen sentido es esencialmente repartidor; su fórmula es “por una parte y por otra parte”, pero la repartición que opera se hace en condiciones tales que la diferencia es puesta al comienzo, tomada en un movimiento dirigido que se supone colmarla, igualarla, anularla, compensarla. (LS 93)

Deleuze establece allí una relación entre sentido y tiempo inspirada en la termodinámica. Si bien la discusión con la termodinámica está muy presente en el quinto capítulo de DR, nos limitaremos al punto principal. Un sistema termodinámico funciona por diferencias de temperatura que tienden naturalmente a *equilibrarse* al entrar en contacto. Manuel DeLanda lo ilustra con un ejemplo de gran claridad:

Si se crea un contenedor separado en dos compartimentos, y se llena uno de los compartimentos con aire frío y el otro con aire caliente, se crea con ello un sistema que encarna una diferencia en intensidad, siendo la intensidad en este caso la temperatura. Si se hace a continuación un pequeño agujero en la pared que divide los compartimentos, la diferencia intensiva causa el inicio de un flujo espontáneo de aire de un lado al otro.²¹⁴

Este es el principio de funcionamiento, por ejemplo, de una máquina a vapor, mediante la cual la energía térmica es transformada en energía mecánica. Ahora bien, según el segundo principio de la termodinámica, en cada uno de estos procesos, una parte de la energía se pierde en forma de calor en los alrededores del sistema, de tal modo que ya no es reutilizable. Así, la entropía o grado de equilibrio de un sistema va siempre en aumento, a la par de la degradación de la energía. Si la diferencia de temperatura inicial —diferencia de intensidad— es capaz de generar movimiento, el tiempo es el proceso mediante el cual la energía productiva se desvanece, es decir, el proceso mediante el cual se anula esa diferencia inicial. De allí que, según las leyes de

²¹⁴ DeLanda, Manuel, “Deleuze and the Open-Ended Becoming of the World”, ponencia presentada en *Chaos/Control: Complexity Conference*, Universität Bielefeld, 1998. Disponible online: <http://www.cddc.vt.edu/host/delanda/pages/becoming.htm>.

la termodinámica, llegará un momento en el que ya no haya más energía utilizable, lo cual es denominado en este contexto “la muerte calórica del universo”. Deleuze puede pensar entonces el buen sentido como anulación de la diferencia puesto que al repartir, equilibra las diferencias de intensidad, produciendo un estado de homogeneidad yermo. Volveremos a este punto más adelante; baste ahora con señalar que la interpretación ontológica que realiza Deleuze de la termodinámica (en tanto expresión de la concepción temporal correspondiente al buen sentido) es que la dirección impuesta al sentido por el buen sentido es la que tiende hacia lo indiferenciado, lo previsible, la anulación de la diferencia: la flecha del tiempo como escatología universal de la identidad en la indiferencia.

En DR la cuestión está planteada en los mismos términos, con el agregado de que se establece una relación entre el buen sentido como modo de la temporalidad y uno de los principios de la génesis de la temporalidad, conceptualizados por Deleuze como síntesis del tiempo:

El buen sentido se funda sobre una síntesis del tiempo, precisamente la que hemos determinado como la primera síntesis, la del hábito. El buen sentido no es bueno sino porque se ajusta al sentido del tiempo de acuerdo con esta síntesis. Testimoniando un presente viviente (y la fatiga de ese presente), va del pasado al futuro, como de lo particular a lo general. Pero define ese pasado como lo improbable o lo menos probable. En efecto, teniendo todo sistema parcial por origen una diferencia que individualiza su dominio, ¿cómo un observador situado en el sistema aprehendería la diferencia de otro modo que como pasada, y altamente “improbable”, puesto que está detrás suyo? En contraste, en el seno del mismo sistema, la flecha del tiempo, es decir el buen sentido, identifica: el futuro, lo probable, la anulación de la diferencia. Esta condición funda la previsión misma [...]. (DR 290-291)

Es preciso subrayar, en aras de evitar interpretaciones precipitadas, que Deleuze no dice que el buen sentido se identifique con la primera síntesis del tiempo, sino que se funda sobre ella. Esta diferencia es fundamental, puesto que la síntesis del hábito es, bajo diferentes nombres y con distintas reformulaciones, uno de esos elementos que recorren toda la obra deleuziana y sin los cuales su filosofía no sería la que es, estando intrínsecamente relacionado con aquello a lo que se refiere a veces como “la vida inorgánica de las cosas” (IM 75, QP 200). El buen sentido, por el contrario, no es un proceso de lo real mismo, sino una ilusión trascendental montada sobre lo real y pasible de ser combatida, al menos en cierta medida. Si el buen sentido puede montarse sobre la síntesis del hábito, sin embargo, es porque esta implica una fatiga en cada contracción, fatiga que es reinterpretada por la termodinámica en términos de degradación

energética. Para Deleuze, la síntesis del hábito es sólo un aspecto de la constitución y transformación de lo real, y de ahí que haya otros elementos en juego cuya productividad pueda compensar con creces las fatigas del hábito. Mientras que la primera síntesis del tiempo es necesaria, no debe ser tomada por la única modalidad de la temporalización.²¹⁵

El arma que utiliza Deleuze contra el poder del buen sentido es la paradoja. La paradoja del devenir que da comienzo a LS provoca ante todo una disrupción en la metafísica de la presencia propia del buen sentido, dado que un proceso de transformación no puede ser determinado en tiempo presente. Si decimos que Alicia crece, debemos decir que deviene más grande de lo que era y más chica de lo que es. No hay allí ningún contrasentido, puesto que lo que se dice no es que *es* al mismo tiempo más grande y más chica, sino que *deviene* al mismo tiempo más grande y más chica—de allí que la paradoja se llame “Del puro devenir” y no “Del puro ser”. Enfocar el devenir en vez del ser otorga dos ventajas en lo que concierne a la temporalidad: no sólo nos fuerza a iluminar un modo del tiempo irreductible al instante o al “ahora”, sino que también impide determinar una dirección única al sentido del tiempo. “El buen sentido es la afirmación de que, en todas las cosas, hay un sentido determinable; pero la paradoja es la afirmación de los dos sentidos a la vez.” (LS 9) El acontecimiento destruye la flecha del tiempo, puesto que el devenir (crecer-empequeñecer) va en los dos sentidos a la vez. Pero como consecuencia de su ruptura con el buen sentido del tiempo, la paradoja provoca al mismo tiempo una ruptura con el sentido común correlativo, que ya no puede sostenerse en su tarea identitaria. “La paradoja es en primer lugar lo que destruye el buen sentido como sentido único, pero en segundo lugar lo que destruye el sentido común como asignación de identidades fijas.” (LS 12)

La paradoja, entonces, rompe con el sentido común *porque* rompe en primera instancia con el buen sentido. Lo sublime, en contraste, rompe con el buen sentido *porque* rompe en primera instancia con el sentido común. Mientras que la paradoja es la herramienta privilegiada en LS, el encuentro sublime que violenta la sensibilidad e impide la *concordia facultatum* es la herramienta privilegiada en DR. La paradoja “es el derrocamiento simultáneo del buen sentido y del sentido común: aparece por una parte como los dos sentidos a la vez de un devenir-loco, imprevisible; por otra parte, como el sinsentido de la identidad perdida, irreconocible” (LS 96). El término “simultáneo” no

²¹⁵ Volveremos sobre la cuestión de la primera síntesis del tiempo en el Capítulo 6.

debe ser tomado allí en un sentido lógico: es focalizando el devenir-loco (es decir, rompiendo con el buen sentido) que la paradoja puede sustraerse a la identidad (es decir, romper con el sentido común). Es por ello que Deleuze puede preguntarse: “¿Cómo tendría Alicia aún un sentido común, no teniendo ya buen sentido?” (LS 97) En la irrupción de la intensidad en una experiencia sensible abrumadora el resultado es el mismo, pero el orden lógico del derrumbe es el inverso. Se trata de dos maneras distintas, aunque correlativas, de quebrar el mismo dispositivo, dependiendo de dónde se encuentre el eslabón débil de la cadena.

Antes de finalizar el apartado, respondamos a la siguiente pregunta: ¿por qué, en un libro intitulado *Lógica del sentido*, hay un capítulo o “serie” dedicado al sentido común y al buen sentido? Porque el sentido común y el buen sentido, vale recalcarlo, son modalidades del sentido. Esto implica decir que el sentido puede darse también de otras maneras: en efecto, “es lo propio del sentido no tener dirección, no tener ‘buen sentido’, sino siempre las dos [direcciones] a la vez, en un pasado-futuro infinitamente subdividido y prolongado” (LS 95).

A la línea orientada del presente, que “regulariza” en un sistema individual cada punto singular que recibe, se opone la línea del Aion, que salta de una singularidad pre-individual a otra y las retoma a todas, unas en las otras, retoma todos los sistemas siguiendo las figuras de la distribución nómada donde cada acontecimiento es ya pasado y aún futuro, más y menos a la vez, siempre la víspera y el día siguiente en la subdivisión que los hace comunicar conjuntamente. (LS 95)

El esquema temporal triádico de DR (tres síntesis del tiempo) se reduce en LS a un esquema dual: *Chronos*, el tiempo del presente de los cuerpos, se opone a *Aion* como tiempo de los acontecimientos incorpóreos; en este último, el presente ya no es localizable, dado el pasado-futuro simultáneo que implica el devenir. Este es el aspecto temporal de lo que Deleuze llama “repartición nómada”; en cuanto a su aspecto espacial, nos abocaremos a ello en el próximo apartado.

I. 8. El buen sentido como determinación espacial del sentido

Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne.

El buen sentido no sólo impone una determinación temporal, sino también una determinación espacial al sentido. Como vimos, el buen sentido es esencialmente repartidor; sin embargo, su repartición puede caracterizarse aún más precisamente como una *repartición sedentaria*. “Una repartición tal implicada por el buen sentido se define precisamente como distribución fija o sedentaria.” (LS 93) Deleuze relaciona una vez más el buen sentido con las clases medias pero también, lo que es aún más sugerente, con la cuestión agraria, la propiedad privada y la división de la sociedad en clases:

El buen sentido es agrícola, inseparable del problema agrario y de la instalación de cercados [*enclos*], inseparable de una operación de las clases medias en la que se supone que las partes se compensan, se regularizan. Máquina a vapor y ganadería en cercados, pero también propiedades y clases, son las fuentes vivas del buen sentido: no sólo como hechos que surgen en tal época, sino como eternos arquetipos; y no por simple metáfora, sino reuniendo todos los sentidos de los términos “propiedad” y “clases”. (LS 94)

Del mismo modo, en DR describe Deleuze lo que llama un *nomos* sedentario. Además de la relación entre el buen sentido y el sentido común con la repartición sedentaria, se ve allí una relación entre aquellos dispositivos y el juicio:

El sentido común y el buen sentido en tanto cualidades del juicio son entonces representadas como principios de repartición, que se declaran ellos mismos *los mejores repartidos*. Un tipo de distribución tal procede por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a “propiedades” o a territorios limitados en la representación. Puede ser que la cuestión agraria haya tenido una gran importancia en esta organización del juicio como facultad de distinguir partes (“por una parte y por otra parte”). Incluso entre los dioses, cada uno tiene su dominio, su categoría, sus atributos, y todos distribuyen a los mortales límites y lotes conformes a su destino. (DR 54)

Se observa asimismo que el sentido común y el buen sentido son al mismo tiempo jueces y parte en tanto pretenden dar cuenta de sí mismos a partir de sí mismos. A este *nomos* sedentario, Deleuze contrapone un *nomos* nómade, “sin propiedad, cercado ni medida” (DR 54).²¹⁶ En el último ya no hay reparto de lo distribuido, sino

²¹⁶ Evidentemente, puede verse allí un antecedente del concepto deleuzo-guattariano de nomadismo (correlativo al de espacio liso), que los autores contraponen al de sedentarismo (correlativo al de espacio estriado). Dicho concepto no alude a una movilidad empírica, sino a una movilidad trascendental; como dicen Deleuze y Guattari, hay verdadero nomadismo incluso en “los que ya ni se mueven ni imitan nada”, sino que “solamente agencian [*agencent*]” (MP 35). “Así, es falso definir al nómade por el movimiento. Toynbee tiene mucha razón cuando sugiere que el nómade es sobre todo *el que no se mueve*.” (MP 472) El nomadismo es definido asimismo como velocidad o movimiento absoluto, del cual los viajes espirituales constituyen un ejemplo. “De este modo, hay que distinguir la *velocidad* y el *movimiento*: el movimiento puede ser muy rápido, pero no es por ello velocidad; la

“repartición de aquellos que *se* distribuyen en un espacio abierto, ilimitado, al menos sin límites precisos” (DR 54). La instancia distribuidora y la instancia distribuida, a diferencia de lo que sucede en el *nomos* sedentario, coinciden. Si bien Deleuze continúa hablando de distribución, habría que decir en rigor que la tierra, más que distribuida, es poblada u ocupada.

Tengamos en cuenta que en este contexto Deleuze está discutiendo el problema de la univocidad del ser, con lo cual hay que entender estos dos tipos de distribución espacial no sólo en un sentido físico sino también, correlativamente, en un sentido ontológico. El *nomos* o la repartición sedentaria no sólo divide, cerca y reparte lotes en la tierra para la ganadería y la agricultura, sino que también separa y reparte lotes en el ser. Estos lotes son las *categorías* que, de Aristóteles a Kant, fragmentan el sentido del ser y producen en consecuencia una unidad tan sólo *analógica* del mismo. La instancia que se ocupa de ello, como queda claro en Kant, es el *juicio*. Hölderlin, en un brevísimo y genial opúsculo que extrañamente Deleuze nunca citó, „Urteil und Sein“, lleva esa idea a su máxima potencia enfatizando el sentido etimológico de *urteilen* (juzgar) como un separar o repartir (*teilen*) originario (*ur-*), creando así el concepto de *Urteilung* como archi-división o repartición originaria.²¹⁷

Por último, la cuestión de la distribución permite reforzar nuestra afirmación del apartado anterior respecto del estatuto ontológico derivado del buen sentido en contraposición a la producción de lo real. En efecto, Deleuze sostiene que el buen

velocidad puede ser muy lenta, o incluso inmóvil, pero sigue siendo velocidad. El movimiento es extensivo, y la velocidad intensiva. El movimiento designa el carácter relativo de un cuerpo considerado como ‘uno’, y que va de un punto a otro; *la velocidad, al contrario, constituye el carácter absoluto de un cuerpo cuyas partes irreductibles (átomos) ocupan o llenan un espacio liso a la manera de un torbellino*, con la posibilidad de surgir en un punto cualquiera. (No es sorprendente, por lo tanto, que se haya podido invocar viajes espirituales que se hacían no en movimiento relativo, sino en intensidades en el lugar [*sur place*]: ellos forman parte del nomadismo). En suma, se dirá por convención que sólo el nómada tiene un movimiento absoluto, es decir, una velocidad; el movimiento turbulento [*tourbillonnaire*] o giratorio [*tournant*] que pertenece esencialmente a su máquina de guerra.” (MP 473)

²¹⁷ Cf. Hölderlin, Friedrich, „Urteil und Sein“, en *Sämtliche Werke. 6 Bände, Band 4*, Stuttgart, F. Beissner, 1962, pp. 226-228. Amanda Núñez García sostiene que Hölderlin representa el germen del desvío schellingiano respecto del idealismo, que abre “el horizonte idealista hacia la búsqueda de una exterioridad al Sistema”, a “una fisura central en el mismo que le libere tanto de los fines, como de la estricta necesidad, como de la organicidad de este Absoluto cerrado y sin posibilidad de alteración”. Núñez García, Amanda, “La fisura del sistema: de Schelling y Hölderlin a Deleuze”, en *Actas del congreso “El fondo de la historia: idealismo, romanticismo y sus repercusiones”*, Madrid, 2010, p. 118. La razón de ello es que la crítica realizada por Hölderlin a Fichte en “Juicio y ser” con respecto a la dicotomía de la reflexión, que la distancia del Absoluto, habría conducido a tanto a Schelling como a Hegel a buscar una solución al problema. Sin embargo, mientras que la respuesta de Schelling vendría de la mano de una individuación que actúa por progresión, la respuesta hegeliana procedería por oposición. De este modo, la esencia se define en Schelling por la potencia, “más que por un esquema previo de la reflexión que debe doblarse en oposiciones desde el comienzo, aniquilando la simplicidad de lo Absoluto” (*ibid.*, p. 116). Cf., asimismo, Núñez García, Amanda, “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze”, *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 45 (2012), pp. 145-161.

sentido juega un rol capital en la determinación del significado, pero ninguno en la determinación del sentido, “puesto que el buen sentido viene siempre en segundo lugar, porque la distribución sedentaria que opera presupone otra distribución, como el problema de los cercados supone un espacio en primer lugar libre, abierto, ilimitado” (LS 94). Puesto que el ser es pensado por Deleuze tanto en su temporalidad como en su espacialidad, señalemos respecto de la última que, si (1) la repartición sedentaria está asociada con la división en clases y el establecimiento de la propiedad privada, y a la vez (2) Deleuze deja en claro que este procedimiento se monta sobre un movimiento de territorialización previo, no resulta descabellado decir que el *nomos* nómade implica una suerte de “comunismo primitivo ontológico”.²¹⁸

*Intermezzo. Perdidos en la traducción*²¹⁹

Nos referimos previamente a una cita que Deleuze introduce en *La Philosophie critique de Kant*, sin indicar página ni sección, y que podemos traducir del siguiente modo: “La más alta filosofía, en relación a los fines esenciales de la naturaleza humana, no puede conducir más lejos que la dirección acordada al sentido común.” (PCK 33) Es de suponer que Deleuze se refiere a las palabras finales del apartado “De la opinión, el saber y la fe” de la Dialéctica Trascendental: “[...] en lo que respecta a los fines esenciales de la naturaleza humana la más alta filosofía no puede ir más lejos que la guía [*Leitung*] que ella ha otorgado también al más común entendimiento [*dem gemeinsten Verstande*].”²²⁰ Como se puede observar, la traducción utilizada por Deleuze vuelca “sentido común” donde la expresión adecuada sería “entendimiento común”. Si bien, dada la magnitud de la obra kantiana, resulta difícil delimitar con precisión el alcance de cada término, Kant distingue explícitamente los conceptos de entendimiento común humano y *sensus communis*. Es preciso detenernos un momento, entonces, en algunas aclaraciones terminológicas.

²¹⁸ Debido a la primacía otorgada al devenir por sobre el ser, sin embargo, dudamos si el término ontología no debería ser reemplazado. Anne Sauvagnargues ha propuesto la voz inglesa *becomology* en reemplazo de *ontology*. Sauvagnargues, Anne, “The Smooth and the Striated: Becomology and Ecology in Deleuze and Guattari’s Art Theory”, conferencia en el congreso internacional *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Refrains of Freedom*, Atenas, abril de 2015 (no publicada).

²¹⁹ Curiosamente, el film de Sofia Coppola que lleva este título (*Lost in Translation*, 2003), y que tematizaba precisamente las pérdidas y transformaciones de sentido en la traducción, fue traducido al castellano como *Perdidos en Tokio*.

²²⁰ AA III, 538:13-16; CRP, 843 (A831, B859).

Deleuze va a identificar por completo una variedad de términos utilizados por Kant con acepciones no siempre coincidentes: *sensus communis*, *Gemeinsinn* (sentido común), *gemeiner Verstand* (entendimiento común) y *gemeiner Menschenverstand* (entendimiento común humano), así como su correlato esencial, el *gesunder Menschenverstand* (sano entendimiento humano). Como indica Rudolf Eisler, sentido común (*Gemeinsinn*) puede significar “ora la percepción de lo común de los distintos sentidos, ora el ‘sentido interno’, ora el sano entendimiento humano, ora el sentido social”.²²¹ En Deleuze todos estos sentidos (con excepción del sentido interno, perteneciente a la sensibilidad) se funden en un único concepto. Eisler cita asimismo al psicólogo Eschenmayer, según quien el sentido común es “lo Idéntico” de todas las diferencias de los sentidos singulares: “sentir significa aprehender la fracción separada de un sentido en la identidad del sentido común”, definición que se ajusta perfectamente al aspecto propiamente perceptivo del concepto deleuziano de sentido común.²²² Por su parte, el diccionario filosófico de Ritter señala como equivalentes las expresiones alemanas *gesunder Menschenverstand* y *Gemeinsinn* a las francesas *bon sens* y *sens commun*, así como a la voz inglesa *common sense* y al término latino *sensus communis*.²²³

Recurramos, sin embargo, al propio Kant. Hacia el final de la *Antropología* escribe que “[l]as palabras *esprit* (en lugar de *bon sens*), *frivolité*” —y un largo etcétera de términos franceses— “no se pueden traducir fácilmente a otras lenguas; porque indican más la peculiaridad de la manera de sentir de la nación que las pronuncia, que el objeto que se presenta a quien piensa”.²²⁴ Sin embargo, él mismo hace equivaler previamente el *gesunder Menschenverstand* al *bon sens*:

Para calificar a los seres humanos de acuerdo con su facultad cognoscitiva ([de acuerdo] con el entendimiento en general), se los divide en aquellos a quienes se debe reconocer *sentido común* (*sensus communis*) —que, por cierto, no es vulgar (*sensus vulgaris*)— y en gente de *ciencia*. Los primeros son conocedores de las reglas en los casos de aplicación de ellas (*in concreto*); los otros [son conocedores de las reglas] en sí mismas y antes de la aplicación de ellas (*in abstracto*). Al entendimiento que pertenece a la primera facultad cognoscitiva se lo llama *sano*

²²¹ Eisler, Rudolf, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1910, Band 1, p. 413.

²²² Citado en Eisler, *ibid.*, p. 414.

²²³ Joachim Ritter, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9*, Art. „sensus communis“, Basel, Schwabe Verlag, 1971/2007, pp. 622 ss.

²²⁴ AA VII, 314:06-11. Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Losada, 2010, p. 316.

entendimiento humano (*bon sens*); al que pertenece a la segunda, se lo llama *ingenio inteligente (ingenium perspicax)*.²²⁵

Más allá del hecho notable de que se defina al sentido común como una “facultad cognoscitiva”, la cita previa nos llevaría a identificar *gesunder Menschenverstand* con *bon sens*, que no sería exactamente lo mismo que sentido común (*sensus communis*), sino más bien el entendimiento “perteneciente” al sentido común. Para evitar contrasentidos, es necesario mantener esa peculiar noción de sentido común como “facultad cognoscitiva” (de otro modo se generaría el contrasentido de que el entendimiento como *bon sens* pertenecería al entendimiento como *sensus communis*, de tal modo que el entendimiento se pertenecería a sí mismo).

Por ello, es correcto que las traducciones de Kant al francés hayan recurrido siempre a *bon sens* para volcar *gesunder Verstand* o *gesunder Menschenverstand*, dejando *sens commun* para *gemeiner Menschenverstand*. Así, la edición canónica de las obras de Kant en francés, la de La Pléiade, traduce el pasaje crucial de *Prolegómenos* que define estos conceptos del siguiente modo (que clarifica la cita previa de la *Antropología...*): «Le bon sens [...] c'est le sens commun, en tant qu'il juge exactement.»²²⁶ Una edición francesa anterior, la de Hachette, traduce ese pasaje del modo siguiente: «Qu'est-ce en effet que le bon sens ? C'est le sens commun, lorsqu'il juge sainement. Et qu'est-ce maintenant que le sens commun ? C'est le pouvoir de connaître et d'employer les règles *in concreto*, par opposition à l'intelligence spéculative, pouvoir de connaître les règles *in abstracto*.»²²⁷

Podríamos extraer de aquí la conclusión de que, cada vez que Deleuze utilice el concepto de *bon sens*, se debe tener en mente primordialmente el *gesunder Menschenverstand* kantiano, mientras que cuando use *sens commun*, habrá que pensar en principio en el *gemeiner Menschenverstand*, más específicamente señalado por Kant en latín como *sensus communis*. Sin embargo, esta hipótesis de correspondencias entre alemán y francés se ve falsada por las lecciones de 1781-1782 conocidas como *Antropología Menschenkunde*, donde Kant sostiene:

Cualquier ser humano duda y desconfía de sus observaciones si ve que las observaciones de los otros no se conforman a las suyas [...]. Debe recurrirse a la

²²⁵ *Ibid.*, p. 42. AA VII, 139:18-26.

²²⁶ Kant, I., *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, trad. fr., La Pléiade, 1985, t. II, pp. 156-157. El original alemán dice: „Denn was ist der gesunde Verstand? Es ist der gemeine Verstand, so fern er richtig urtheilt.“ (Kant: AA IV, 369:24-35)

²²⁷ Kant, I., *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Hachette, 1891, p. 236.

unanimidad [*Einstimmung*] de los otros con el objeto de averiguar si es posible que en la percepción se esconda quizá la ilusión. [...] En los seres humanos el sano entendimiento es esta llamada interior que nos lleva a definir todo juicio desde el punto de vista de los otros. Por lo tanto, podemos afirmar que el *sensus communis* es el *bon sens*, es decir, la conformidad del modo de pensar de muchos seres humanos entre sí.²²⁸

Allí, Kant identifica entonces el *sensus communis* (utilizado en otros contextos como sinónimo de *Gemeinsinn*) con el *bon sens*. La conclusión más prudente, por ende, parecería ser admitir la imposibilidad de realizar una correspondencia estricta válida para todos los casos. Ello no obstante, y teniendo en cuenta tanto las diferencias internas al corpus kantiano como las libertades terminológicas tomadas por Deleuze, se puede sostener que, en términos generales, el *sens commun* deleuziano realiza una fusión entre *Gemeinsinn* (*sensus communis*) y *gemeiner Menschenverstand*, mientras que el *bon sens* deleuziano se corresponde a grandes rasgos con el *gesunder Menschenverstand* kantiano.

II. Sentido y comunidad

II. 1. Sentido común como lugar común

Los sentidos examinados en el punto I se funden aún en Deleuze con el significado que el propio sentido común se da a sí mismo: lo que “uno” —*das Man* en Heidegger— piensa, que abarca tanto una serie de presuntas habilidades o tendencias a darse cuenta de ciertas cosas (forma) como una serie de elementos concretos que plenifican esas tendencias, a saber, aquello de lo que uno se da cuenta (*φύσει*, por *lumière naturelle*, etc.). Estos no son sino los lugares comunes, que se pueden expresar de distintas maneras, desde los refranes de la así llamada sabiduría popular hasta las verdades autoevidentes de la filosofía clásica.²²⁹ Un ejemplo paradigmático en este último sentido es para Deleuze el de la dialéctica aristotélica: por un lado, reviste un potencial para hacerse cargo de los problemas y no sólo de las soluciones (y por ello

²²⁸ Kant, Immanuel, *Lecciones de antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez, Granada, Comares, 2015, pp. 163-164.

²²⁹ En este sentido, Barthes habla de una transición semántica operada entre Aristóteles y los sofistas pos-aristotélicos con respecto a los lugares comunes: mientras que en un primer momento mentaban meras formas, el término adoptó luego el sentido de estereotipos. “Los lugares son, en principio, formas vacías; pero estas formas mostraron muy pronto una tendencia a llenarse siempre de la misma manera, a apoderarse de contenidos primero contingentes, luego repetidos, reificados.” Barthes, Roland, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Buenos Aires, Ediciones Buenos Aires, 1982, p. 57.

salirse de la imagen ortodoxa del pensamiento), pero por el otro, dice Aristóteles que hay que partir de ἔνδοξα, opiniones probables o cosas plausibles “que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados” (*Tópicos*, 100b).²³⁰ El movimiento hacia fuera de la *doxa*, dado por la potencia de hacerse cargo de los problemas y no sólo de las soluciones, recae de ese modo en la *doxa* sostenida por la apelación a la autoridad.

Los lugares comunes serán asimismo un tema de exploración para Deleuze en sus estudios sobre cine. La crisis de la imagen-acción analizada sobre el final de *L'Image-Mouvement* implica que los nexos entre estímulo y reacción se han debilitado; los personajes ya no encuentran orientación ni centro en su medio circundante, que ya no se puede llamar propiamente mundo. Lo que mantiene unido como conjunto esa dispersión sin totalidad ni encadenamiento sensorio-motor son los *clichés*. En esa realidad “dispersiva y lacunaria” en la que los personajes deambulan sin rumbo fijo y sin sentir los acontecimientos en carne propia, los clichés, eslóganes sonoros y visuales pero también psíquicos, cimentan los pedazos otorgando una unidad precaria.

Son esas imágenes flotantes, esos clichés anónimos, que circulan en el mundo exterior, pero también que penetran a cada uno y constituyen su mundo interior, de modo que cada uno no posee en sí sino clichés psíquicos por los cuales piensa y siente, se piensa y se siente, siendo él mismo un cliché entre los otros en el mundo que lo rodea. Clichés físicos, ópticos y sonoros, y clichés psíquicos se alimentan mutuamente. Para que la gente se soporte, a ellos mismos y al mundo, es necesario que la miseria haya ganado el interior de las conciencias, y que el adentro sea como el afuera.²³¹

En efecto, una “organización del Poder” ha encontrado la manera de hacer circular los clichés de afuera hacia adentro y viceversa. Los lugares comunes sensibles y mentales que mantienen unidos los escombros de lo que otrora fuera la subjetividad tienen, en este contexto de pobreza de mundo, una relación intrínseca con un poder que los hace circular en aras de mantener ese estado de cosas. Sin embargo, al igual que lo que sucedía con respecto a la ambivalencia de la *bêtise* o *das Bedenklichste*, los clichés también pueden convertirse en el límite que nos hace pasar a otro registro cuando ya no podemos soportarlos. Ordinariamente sólo percibimos clichés, entendidos bergsonianamente como el escorzo de las cosas que “nos interesa”, en la medida en que nuestro esquema sensorio-motor mantiene aún un débil interés.

²³⁰ Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon). Categorías — Tópicos — Las refutaciones sofísticas*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, p. 90.

²³¹ Deleuze, Gilles, *Cinéma I. L'Image-Mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 281 (en adelante IM).

Pero, si nuestros esquemas sensorio-motores se bloquean o se rompen, entonces puede aparecer otro tipo de imagen: una imagen óptica-sonora pura, la imagen entera sin metáfora, que hace surgir la cosa en sí misma, literalmente, en su exceso de horror o de belleza, en su carácter radical o injustificable, puesto que ya no tiene que ser “justificada”, para bien o para mal....²³²

Es, paradigmáticamente, el caso de los personajes de los films de posguerra de Rossellini, que ven o sienten algo demasiado intenso y que ya no pueden soportar: Edmund en *Germania anno zero* (1948) y los personajes interpretados por Ingrid Bergman en *Stromboli* (1950) y *Europa '51* (1952).²³³ Como dice Flaubert de Bouvard y Pécuchet, una facultad se desarrolló en sus espíritus: la de ver la *bêtise* y ya no tolerarla. El caso de Ingrid Bergman en esos films se ajusta a lo que ya decía Deleuze en DR: “Quizás es el origen de la melancolía que pesa sobre las más bellas figuras del hombre: el presentimiento de una fealdad propia del rostro humano, de un ascenso de la *bêtise*, de una deformación en el mal, de una reflexión en la locura.” (DR 198)

En IM e IT, entonces, los clichés son las imágenes-cosas que conforman nuestros vínculos pobres con el medio, puestos en circulación por un tipo de organización de poder que desea perpetuar la miseria; son aquello que nos mantiene en la impasible rutina de una cotidianeidad vaciada. Pero, por esa misma razón, yace en ellos una potencialidad inminente: al quebrarse nuestros débiles nexos corporales y psíquicos con los clichés, un nuevo régimen de visibilidad puede hacer irrupción—lo que Deleuze llama situaciones ópticas y sonoras puras. Como escribiera Hölderlin, donde impera el peligro, crece también lo que nos salva („Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“). Lo mismo sucede con el sentido común como *concordia facultatum*: si somete los flujos a una organización empobrecedora, deshacerse de su yugo abre los flujos a la potencia de una vida inaudita. Este será el rol de lo sublime, experiencia en la cual, como dice Deleuze, “lo intolerable mismo no es separable de una revelación o de una iluminación” (IT 29). En este sentido, la función de videncia que adoptan los personajes de Rossellini recupera, según Deleuze, el espíritu romántico. “El romanticismo se proponía ya este objetivo: aprehender lo intolerable o lo insoportable, el imperio de la miseria y, con ello, devenir visionario, hacer de la visión pura un medio de conocimiento y de acción.” (IT 29) Recordemos, dicho sea de paso, que ya en PCK Deleuze señalaba que lo sublime kantiano prefiguraba el romanticismo.

²³² Deleuze, Gilles, *Cinéma 2. L'Image-Temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 32 (en adelante IT).

²³³ “Estoy acabada, tengo miedo, qué misterio, qué belleza, Dios mío...” dice la migrante lituana Karin frente a la “potencia pánica” de la erupción del volcán en la isla de *Stromboli*.

Como vimos, el concepto deleuziano de sentido común es complejo y abarca distintos aspectos. Resulta especialmente interesante el hecho de que Deleuze funda en un mismo concepto el sentido técnico de una determinada relación concordante entre las facultades con un sentido más general relativo a los lugares comunes, los clichés, τόποι o *loci*. El cuestionamiento deleuziano de la *doxa* va desde una perspectiva noético-discursiva en DR hasta el punto de vista de una semiótica materialista en IM e IT; desde lo que la mayoría o los sabios piensan o lo que nadie puede negar hasta los eslógans que carcomen el alma urbana posfordista en los films de Altman o Lumet. Sin embargo, todos estos aspectos del κοινός τόπος revisten un elemento insoslayable: ponen en juego, de distintas maneras, una *comunidad*. Es con los lugares comunes aceptados por nuestra comunidad que nuestros razonamientos deben concordar, o de los cuales deben partir. Esto vale, desde luego, también en Kant, para quien —como la cita deleuziana nos recordaba— la filosofía no puede ir más allá del sano entendimiento humano.

II. 2. Sentido común como sentido comunitario

La objetividad requiere, tanto de hecho como de derecho, una comunidad de sentido: concordancia de las facultades —identidad subjetiva— que hace converger los flujos en el punto ideal hacia al cual se dirigen —identidad objetiva—. Ahora bien, esa comunidad de sentido en tanto sentido compartido es al mismo tiempo un sentido comunitario, toda vez que la concordancia debe ser capaz de cumplir con la pretensión de universalidad: “el reconocimiento reclama entonces un principio subjetivo de la colaboración de las facultades para ‘todo el mundo’, es decir, un sentido común como *concordia facultatum*” (DR 174). Este “todo el mundo” no es otra cosa que la presencia implícita de una comunidad en el ejercicio de las facultades. La expresión “sentido comunitario” es del propio Kant, quien la identifica en la tercera Crítica con el *sensus communis*:

Pero por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *comunitario* [gemeinschaftlichen *Sinnes*], es decir, de una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, en cierto modo, a la razón total humana [*die gesamte Menschenvernunft*], y así evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio.²³⁴

²³⁴ AA V, 293. Oyarzún y García Morente traducen *gemeinschaftlich* por “común a todos” y “que es común a todos”, respectivamente. Sin embargo, puesto que *Gemeinschaft* significa “comunidad”,

Por eso, como sostiene Arendt, “cuando uno juzga, lo hace como miembro de una comunidad”.²³⁵ Asimismo, en la nota al pie con la que finaliza la Observación a la “Deducción de los juicios de gusto” de la tercera Crítica, Kant nos pide que aceptemos, “[p]ara tener derecho [*um berechtigt zu sein*] a la pretensión [*Anspruch*] de aprobación [*Beistimmung*] universal respecto de un juicio de la facultad de juzgar estética que descansa sólo en fundamentos subjetivos”, que las condiciones subjetivas de la facultad de juzgar en lo que respecta al conocimiento *son las mismas en todos los hombres*, “porque de otro modo los hombres no se podrían comunicar sus representaciones ni incluso el conocimiento”.²³⁶ Nuevamente asoma allí otro presupuesto, a saber, que esta comunidad es homogénea.

La necesidad del sentido común en tanto sentimiento de la comunidad implícita al juicio aparece con toda su fuerza en el §20 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. En ese párrafo, intitulado “La condición de la necesidad a la que aspira un juicio de gusto es la idea de un sentido común [*Gemeinsinn*]”, Kant escribe:

Si los juicios de gusto (al igual que los juicios de conocimiento) tuviesen un principio objetivo determinado, quien los emitiese de acuerdo a éste tendría pretensión [*Anspruch*] de que su juicio tuviese necesidad incondicionada. Si carecieran de todo principio como los del mero gusto de los sentidos, no se llegaría a concebir siquiera necesidad alguna. Deben tener, por consiguiente, un principio subjetivo que determine, sólo por sentimiento y no por concepto, y sin embargo, con validez universal, lo que plazca o displazca [*gefalle oder mißfalle*]. Pero un tal principio sólo podría ser considerado como un sentido común [*Gemeinsinn*], que es esencialmente diferente del entendimiento común [*gemeiner Verstand*], al que a veces se llama también sentido común (*sensus communis*); este último, en efecto, no juzga según sentimiento, sino siempre según conceptos, si bien comúnmente sólo como principios oscuramente representados.

Así, pues, sólo bajo el supuesto de que haya un sentido común (por tal no entendemos, empero, un sentido externo, sino el efecto del libre juego de nuestras facultades de conocimiento), sólo bajo la suposición, digo, de un tal sentido común, puede ser emitido el juicio de gusto.²³⁷

la traducción más literal nos parece al mismo tiempo la más adecuada en ese contexto. Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 204 (en adelante CFJ); Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 234 (en adelante CJ).

²³⁵ Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 72. La autora subraya también que “sentido común [*common sense*] es sentido comunitario [*community sense*], *sensus communis*, en tanto distinto del *sensus privatus*. Este *sensus communis* es aquello a lo que el juicio apela en todos, y es esta apelación posible lo que le da a los juicios su validez especial.” *Ibidem*.

²³⁶ KU V, 290:n. Seguimos parcialmente las traducciones de Oyarzún y García Morente. Cfr. CFJ 201, CJ 230.

²³⁷ AA V, 237-238 (CFJ 152-153, CJ 168).

Siempre que el juicio estético haya de tener su especificidad —necesaria, a su vez, para garantizar la posibilidad del comercio entre el reino de la libertad y el de la naturaleza—, no es posible fundarlo en principios objetivos, lo cual los transformaría en juicios de conocimiento (determinantes); tampoco es posible fundarlo, empero, en la materialidad sensible, puesto que entonces no habría universalidad ni necesidad. Sólo es posible, entonces, fundarlo en un principio subjetivo aunque común a todos los hombres. De allí que Kant recurra al sentimiento requerido para el conocimiento, en tanto que este aspira legítimamente a la universalidad. Ello se ve claramente en el §21, “Si se puede suponer con fundamento un sentido común [*Gemeinsinn*]”:

Conocimientos y juicios, junto con la convicción que los acompaña, tienen que poder comunicarse universalmente, pues de otro modo no tendrían concordancia [*Übereinstimmung*] alguna con el objeto: serían todos ellos un mero juego subjetivo de las facultades de representación, exactamente como lo quiere el escepticismo. Pero si han de poder comunicarse conocimientos, hace falta que el estado del espíritu, es decir, la disposición [*Stimmung*] de las facultades cognoscitivas con relación a un conocimiento en general, a saber, aquella proporción apropiada para una representación (mediante la cual un objeto nos es dado) en aras de hacer de ella conocimiento, pueda también comunicarse universalmente: porque sin ella, como condición subjetiva del conocer, no podría el conocimiento producirse como efecto. Esto ocurre también de hecho toda vez que un objeto dado por medio de los sentidos pone en actividad la imaginación para la composición de lo múltiple [*Zusammensetzung des Mannigfaltigen*] y ésta pone en actividad el entendimiento para la unidad [de lo múltiple] en conceptos. Pero esa disposición [*Stimmung*] de las facultades del conocimiento tiene, según la diversidad de los objetos dados, una diversa proporción. Sin embargo, debe haber una en la cual esa relación interna para la animación [*Belebung*] (de una por la otra) sea, en general, la más ventajosa para ambas facultades del espíritu en vista del conocimiento (de objetos dados), y esa disposición no puede ser determinada más que por el sentimiento [*Gefühl*] (no por conceptos). Pero como esa disposición misma tiene que poder comunicarse universalmente y, por tanto, también el sentimiento de la misma (en una representación dada), y como la comunicabilidad universal de un sentimiento presupone un sentido común [*Gemeinsinn*], éste podrá, pues, admitirse con fundamento, y por cierto, sin apoyarse, en ese caso, en observaciones psicológicas, sino como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento, la cual, en toda lógica y en todo principio del conocimiento que no sea escéptica, ha de ser presupuesta.²³⁸

El sentido común no es, pues, sólo sentido comunitario, sino también *sentimiento comunitario*. Ahora bien, para ello es preciso admitir el *factum* del que parte Kant: que hay conocimiento y que es comunicable. Estas son premisas sin las cuales el argumento no se sostiene, puesto que es sólo *dado que* el conocimiento debe ser comunicable que *debe haber* un sentimiento universalmente compartido relativo a la mejor disposición para él. No sólo eso, sino que también esa disposición ideal misma

²³⁸ AA V, 238-239 (CFJ 153-154, CJ 169).

debe poder ser comunicada: esa es, de hecho, la razón por la cual la belleza afina el alma para el conocimiento, puesto que el juicio “esto es bello” es correlativo a un estado de la relación entre las facultades óptima para la tarea cognoscente. En ningún momento plantea Kant la duda cartesiana, acaso porque sabe que no hay respuesta que pueda hacer caer hipótesis como la del Genio Maligno. En este sentido, su punto de partida es la negación del escepticismo, y su argumentación requiere que se acepte ese punto de partida, es decir, las premisas de que (1) hay conocimiento, (2) que podemos comunicarlo, y (3) que podemos comunicar incluso nuestro estado anímico en la disposición para el conocimiento. Pero con ello, todo el sistema crítico se revela como edificado sobre el supuesto de esta disposición o afinación del alma (*Stimmung*) compartida universalmente.

Los supuestos mencionados requieren, a su vez, la suposición de una uniformidad empírica fuerte entre “los hombres”, de modo tal que uno pueda pretender que sus juicios de experiencia y sus estados de ánimo adecuados para conocer concuerden con los de todos los demás. Esa es para Deleuze la violencia inherente al punto de vista de la representación, y expresiones filosóficas clásicas como “todo el mundo sabe” o “nadie puede negar” patentizan esta pretensión discursiva de universalidad por parte de un sujeto particular. Cuando un filósofo dice “todo el mundo sabe”, está pretendiendo representar con su discurso a una totalidad conformada por una pluralidad de sujetos, los cuales, puesto que todos ellos están —supuestamente— de acuerdo en eso que el filósofo dice, constituyen un todo armónico o una comunidad concordante. En este sentido el filósofo puede ser Rey: le da a la pluralidad de sujetos un punto imaginario en el cual converger. La filosofía de Deleuze, por el contrario, es un elogio permanente de la singularidad irrepresentable:

hay alguien, aunque no sea más que uno, con la modestia necesaria, que no llega a saber lo que todo el mundo sabe, y que niega modestamente lo que se supone que todo el mundo reconoce. Alguien que no se deja representar, pero que tampoco quiere representar nada. No un particular dotado de buena voluntad y de pensamiento natural, sino un singular lleno de mala voluntad, que no llega a pensar [...]. (DR 170-171).

La nociones de minoridad y devenir-menor, forjadas con Guattari en *Kafka*, van precisamente en este sentido. En MP, los autores escriben:

La noción de *minoridad* [*minorité*] es muy compleja, con sus remisiones musicales, literarias, lingüísticas, pero también jurídicas, políticas. Minoridad y mayoría [*majorité*] no se oponen de una manera solamente cuantitativa. Mayoría implica

una constante, de expresión o de contenido, como un patrón de referencia [*mètre-étalon*] en relación al cual se evalúa. (MP 133)

En este sentido, si el patrón es “Hombre-blanco-macho-adulto-citadino-hablante de una lengua estándar-europeo-heterosexual cualquiera” (MP 133), es evidente que no se trata de una mayoría cuantitativa. El punto, no obstante, es que aparece dos veces: “una vez en la constante, [y] una vez en la variable de la cual se extrae la constante” (MP 133). Para seguir con nuestra línea de lectura, esto equivale a decir que se extrapola ilegítimamente un hecho al plano del derecho. Se trata de una estructura trascendental *calcada* de lo empírico: es por eso que “aparece dos veces”. La ambivalencia del vocablo francés *personne* con el que juegan los autores —en tanto significa tanto “alguien” como “nadie”— da plena cuenta de este pasaje, pero también de la posibilidad de realizar el pasaje en el sentido inverso:

la mayoría, en la medida en que es analíticamente comprendida en el patrón abstracto, no es nunca nadie [*personne*], es siempre Alguien/Nadie [*Personne*] —Ulises—, mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial en tanto que se desvía del modelo. Hay un “hecho” mayoritario, pero es el hecho analítico de Alguien/Nadie, que se opone al devenir-minoritario de todo el mundo. (MP 133-134)

El hecho, la *quaestio facti*, es que nadie es en realidad ese modelo; por el contrario, “todo el mundo” deviene, y devenir implica por definición desviarse del modelo, con lo cual todo el mundo es siempre una minoría. Por eso, si el sentido común es correlativo al modelo o patrón “Alguien/Nadie”, será preciso crear una nueva noción de la comunicación entre flujos correlativa al devenir-minoritario: el concepto deleuziano de para-sentido, en efecto, puede ser pensado como la *quaestio juris* del *factum* minoritario.

Con esta fusión de significados, Deleuze nos sugiere una relación indisociable entre el sentido común como *concordancia entre diferentes facultades de un sujeto* —pensado como Alguien/Nadie— y el sentido común como *concordancia entre diferentes sujetos* —relativa a una comunidad “mayor” supuestamente homogénea—. En este sentido, toda teoría de las facultades es inherentemente política. Y si una teoría de las facultades gobernada por el sentido común es indisociable de una filosofía política del consenso, una teoría discordante de las facultades conlleva inherentemente una política del disenso.²³⁹

²³⁹ Lawrence Quill acuña el concepto de *uncommon sense* para pensar los actos de desobediencia civil. “Realizar un acto de desobediencia civil en las circunstancias actuales es ejercer una forma de

II. 3. Sentido común como consenso

Este veta política del sentido común es desarrollada explícitamente por Deleuze y Guattari en *Mille plateaux*, donde asocian el sentido común con la forma-Estado y con la facultad de las consignas (*mots d'ordre*).

El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue notoriamente la gran operación de la “crítica” kantiana, retomada y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha dejado de criticar los malos usos para bendecir mejor la función. No hay que sorprenderse de que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está decidido desde que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento. (MP 466)

El sentido común es aquí entendido como *consenso*, a la vez que se atribuye a Kant el establecimiento del mismo a través de lo que en el Capítulo 1 hemos denominado su “contractualismo ontognoseológico”. La relación con la forma-Estado debe aquí comprenderse en el sentido en que el Estado es esencialmente síntesis de la multiplicidad de los representados en la unidad del representante; pero dicha síntesis requiere la instauración de una unidad que presupone la existencia o la imposición de una generalidad, esto es, un patrón de medida universalmente compartido o un concepto bajo el cual caigan objetos y al que se sujeten sujetos.

La relación entre el sentido común y la forma-Estado es desarrollada con aún mayor precisión por Deleuze y Guattari en la hipótesis de que la doctrina concordante de las facultades de acuerdo con el sentido común tiene su origen en la relación entre los órganos de poder del Estado. “Desde que la filosofía se asignó el rol de fundamento, no ha dejado de bendecir los poderes establecidos, y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder del Estado.” (MP 466) De este modo, la *concordia facultatum* pasa de tener un fundamento *moral* en DR a tener un fundamento *político* en MP. Se produce en la Modernidad una alianza entre pensamiento y Estado, según la cual “[e]l Estado le da al pensamiento una forma de interioridad, pero el pensamiento le da a esta interioridad una forma de universalidad” (MP 465). El paralelismo entre facultades y órganos resulta en sumo grado sugerente, especialmente si lo ponemos en relación con la crítica que Deleuze y Guattari dirigen al organismo y al Estado en tanto que orgánico.

sentido incomún [*uncommon sense*].” Quill, Lawrence, *Civil Disobedience. (Un)Common Sense in Mass Democracies*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 21.

De este modo, si los autores contraponen al organismo un Cuerpo sin Órganos (CsO), podemos, siguiendo dicho paralelismo, contraponer al Yo o al alma orgánica un Alma sin Facultades (AsF). Así como en el CsO se trata de la destrucción no de los órganos sino de la organización de los mismos en un organismo, se trataría en el AsF de la destrucción no de las facultades, sino de su ejercicio concordante subordinado al sentido común.²⁴⁰ Implicaría, por lo tanto, un uso libre y discordante de las facultades, en el cual estas no se vean compelidas a converger en un objeto ideal trascendente, pero que tampoco presuponga un patrón mayoritario como el *sensus communis* de la tercera Crítica. Se trataría, aún, de una descodificación de las facultades como flujos, antes codificadas por el sentido común.

En una muy reveladora nota al pie de MP, Deleuze y Guattari señalan:

Toda la teoría racionalista clásica de un “sentido común”, de un buen sentido universalmente repartido, fundado en la información y la comunicación, es una manera de recubrir o de esconder, y de justificar de antemano, una facultad mucho más inquietante que es la de las consignas [*mots d’ordre*]. Facultad singularmente irracional que se avala tanto más en cuanto que se la bendice en nombre de la razón pura, nada más que la razón pura... (MP 108)

Lo que están allí criticando los autores es la idea de autonomía del sujeto. El efecto, para Deleuze y Guattari, del discurso de la autonomía o de la identidad entre sujeto y legislador no es la emancipación sino, por el contrario, la sujeción (*assujettissement*), puesto que cuanto más nos creemos libres y autodeterminados —siendo en realidad composiciones cambiantes de fuerzas y afectos irreductibles a cualquier supuesta identidad subjetiva—, tanto más nos ajustamos al patrón mayoritario impuesto por los poderes. “Obedezcan siempre, ya que, cuando más obedezcan, más serán amos, puesto que no obedecerán sino a la razón pura, es decir a ustedes mismos...” (MP 466).

En este libro, la contraposición ya no se da entre el modelo del reconocimiento y un pensamiento sin imagen, sino entre un plano de organización y un plano de inmanencia o consistencia. Ello implica que la imagen del pensamiento deja de ser tratada como una ilusión, para pasar a ser un actor en la constitución de lo real. Este carácter ya estaba presente en DR, pero en tanto que la imagen del pensamiento era señalada como elemento genético no *de lo real* sino *de la representación*, podía ser

²⁴⁰ Si bien —como veíamos previamente— Deleuze decía en LS que el sentido común debe entenderse en el sentido de un *órgano*, tomando como base la terminología de *Capitalisme et schizofrénie* habría que decir que el sentido común es más bien el *organismo* espiritual.

pensada en términos ilusorios, algo que Deleuze y Guattari intentarían evitar— principalmente, en su combate contra el concepto de ideología. Existen, por lo demás, varias maneras en que se puede pensar el sentido común en las obras escritas por Deleuze junto a Guattari. Vimos ya que el concepto de mayoría estaba estrechamente relacionado con el sentido común; sin embargo, también es posible pensar los conceptos de estrato y de molaridad en esta misma línea. Si aceptamos esta afinidad conceptual, es preciso señalar que en los textos posteriores a *L'Anti-Edipe* Deleuze y Guattari subrayarán la necesidad de guardar un poco de sentido común. Este énfasis en la *prudencia* se ve especialmente en MP, donde el problema es planteado en términos de evitar que una línea de fuga se convierta en línea de abolición o línea de muerte. Los autores presentan allí tres estratos: el organismo, la significancia y la subjetivación.

Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo — si no, serás un depravado. Serás signifiante y significado, intérprete e interpretado — si no, serás un desviado. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación doblegado en un sujeto de enunciado — si no, serás un vagabundo. (MP 197)

A los tres estratos, Deleuze y Guattari contraponen tres operaciones: desarticulación (del organismo), experimentación (en vez de significación) y nomadismo (de la subjetividad). En este sentido, todo movimiento creativo implica una huida del sentido común o una desestratificación; pero al mismo tiempo, es necesario conservar siempre un poco de estrato o de sentido común para no enmudecer (significancia), para no enloquecer (subjetividad) y, sobre todo, para no morir (organismo).

Del organismo, hay que guardar suficiente como para que se reforme a cada alba; y hay que guardar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, aunque más no sea para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exijan, cuando las cosas, las personas, incluso las situaciones os fuercen a ello; y hay que guardar pequeñas raciones de subjetividad, suficientes como para poder responder a la realidad dominante. (MP 198)

La lucidez de esta concepción de la prudencia agrega un componente importante a la propuesta rupturista respecto del sentido común. En la misma línea va la siguiente advertencia de Deleuze: “No basta con fugar para producir un nómada, no basta dejar de interpretar para devenir un experimentador, y sobre todo no basta con desorganizar el organismo para devenir un cuerpo sin órganos con cosas que pasen sobre él. Cada vez esto puede ser la muerte.” (DCE 216) Y aún sin llegar a la muerte, Deleuze nos advierte sobre las formaciones de angustia que emergen al deshacer los dispositivos que nos

sujetan: “Hay toda suerte de formaciones de angustia que corresponden a la defeción de los estratos.” (DCE 217)

En los sentidos hasta aquí desarrollados puede verse que, al contrario de lo que el propio sentido común piensa de sí mismo, este reviste esencialmente una dimensión *normativa y prescriptiva*. Esta dimensión, asimismo, remite necesariamente a una *comunidad de sentido* o a un universo de sentido compartido por una comunidad supuesta. El mandato o imperativo impuesto por el sentido común es el de no romper con ese universo de sentido común a ese todos que no es nadie. La consigna de concordancia propia del sentido común, ya sea con respecto a las facultades, al cuerpo, o la comunidad, implica una sujeción de los flujos a un modelo mayoritario que se adecúa a los requisitos de los poderes. Será preciso encontrar entonces líneas de fuga al sentido común, aunque siempre con prudencia.

II. 4. Tres objeciones

Antes de finalizar este capítulo, tenemos que hacer frente a tres objeciones posibles. La primera de ellas plantearía que el sentido común es lo más democrático e igualitario. Así, cuando Descartes rechaza las nociones escolásticas para definir al hombre, apela a la luz natural presente en todos nosotros sin distinción entre legos y doctos. Más allá de las buenas intenciones, el problema con esta posición, para Deleuze, es que presupone que de hecho tenemos buenas intenciones y que esa luz natural no reviste una dimensión normativa. Se trata en ambos casos de presupuestos infundados, o más bien, fundados en la imagen dogmática del pensamiento. Deleuze es más cercano, en este punto, a la *Realpolitik* característica del Kant tardío —e.g. *Zum ewigen Frieden*—, que creía en la necesidad de pensar una política que funcionara inclusive en “un pueblo de demonios” (AA VIII, 366). No parece prudente dar por sentado nuestra propia buena voluntad como pensadores, más aún teniendo en cuenta los efectos de poder generados por esta autoevaluación conjugada con una pretensión de universalidad.

La segunda objeción plantearía que dejar de lado el sentido comunitario equivaldría a resguardarse en el individuo-átomo, como si el peligro fuese que los brillantes raciocinios de un sujeto autónomo se dejaran contaminar por sentidos vulgares. Sin embargo, como vimos previamente, ya el propio Kant distinguía en la *Antropología* entre *sensus communis* y *sensus vulgaris* (AA VII, 139): el concepto de

sentido común no tiene una relación necesaria con el de vulgo. Por otra parte, el problema no es la presencia de la alteridad en nosotros; dicha presencia es constitutiva e inevitable. En una ontología no-identitaria como la de Deleuze(-Guattari), de lo que se trata es de visibilizar, evaluar y politizar los modos de esta presencia. El sentido común, al contrario, pretende invisibilizar su propia alteridad y su propia contingencia.

La tercera objeción posible, íntimamente ligada con la segunda, es que sólo se puede escapar al sentido común *en privado*, es decir, que, siguiendo la propuesta deleuziana, sería imposible la construcción colectiva. Sin embargo, al igual que una Idea-problema pasa por distintas facultades, despertándolas y al mismo tiempo transformándose en cada caso, del mismo modo los problemas atraviesan distintos individuos, cambiándolos y cambiando ellos mismos en el proceso. De hecho, puesto que el sujeto es para Deleuze un límite impuesto arbitrariamente a ciertos flujos de lo real, la producción es siempre necesariamente colectiva, ya que se da en un nivel previo a la repartición sedentaria de sujetos en un orden metafísico-jurídico.²⁴¹

²⁴¹ Es cierto que esta dimensión está relativamente ausente en DR, libro centrado más en la “crítica al sujeto” que en la “construcción colectiva”; sin embargo, cobra toda su relevancia en las obras de Deleuze-Guattari, primero con el concepto de máquina (ACE) y luego con el de agenciamiento (MP).

Capítulo 4

El para-sentido

Vimos en el capítulo anterior que había dos maneras de romper con el sentido común: la paradoja, tratada especialmente en *Logique du sens*, y lo sublime, desarrollado principalmente en *Différence et répétition*. En el presente capítulo, analizaremos esta última experiencia, examinando el concepto kantiano y su reelaboración por parte de Deleuze. En un segundo momento, se examinará la fisura en el yo provocada por el tiempo como condición de posibilidad de una experiencia discordante. En el *Abécédaire* dice Deleuze 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 reconozcan [...], que haya una batalla de las facultades que ya no es de medida [ni es] justiciable de un tribunal”.²⁴² Con respecto a lo sublime, específicamente, dice placerle infinitamente el hecho de que “las facultades entran en discordancias, en acuerdos discordantes”.²⁴³ Tanto le place ello a Deleuze, en efecto, que piensa la dinámica del despertar de las facultades a partir del modelo de lo sublime kantiano.

Partamos en primer lugar de donde dejamos el capítulo anterior: 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 enmarcaba y guiaba la vida de los sentidos, de la memoria, de la imaginación y del pensamiento. El derecho a la orientación se ha desvanecido.

I. El encuentro

¿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

²⁴² « Il arrive à l'idée qu'il faut que les facultés aient des rapports désordonnés 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. » Deleuze, Gilles, *L'Abécédaire*, *op. cit.*

²⁴³ « 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 découlé de ça [...] Et toute la conception du sublime avec les accords discordants des facultés, ça me touche énormément. » *Ibid.*

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.” (DR 182) 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 a Kant en PCK: discordancia, contingencia y vivificación. Estas serán, en efecto, las notas características de la nueva imagen del pensamiento forjada por Deleuze. Sólo 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).

I. 1. Ejercicio empírico y ejercicio trascendente

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, (i) 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.” (DR 182) Deleuze trae a colación 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 lejos.²⁴⁴

Recordemos que en PCK decía Deleuze de la Idea estética que “‘ella da que pensar’, ella fuerza a pensar” (PCK 82). 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

²⁴⁴ Platón, *República*, 523b, trad. Antonio Camarero, Buenos Aires, EUDEBA, 1980, pp. 392-393.

se ve a lo lejos. Esa parece ser la idea de Glaucón, por lo cual Deleuze afirma que “parece ya cartesiano” (DR 181). 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” (DR 182).

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” (DR 182). 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” (concordancia) (DR 182).

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*”,²⁴⁵ 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.” (DR 186) Al ejercicio de la sensibilidad (y de las

²⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 125.

facultades en general) regulado por un sentido común, en efecto, Deleuze lo llama *ejercicio empírico*, y le opone un *ejercicio trascendente*:

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 metafísicos. (DR 182)

¿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 la posibilidad de la experiencia”.²⁴⁶ 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.

(2) Como segunda respuesta posible, se puede aludir al punto de vista adoptado por Deleuze en los distintos capítulos de DR. Las expresiones “uso trascendente” y “ejercicio trascendente” son utilizadas principalmente en el tercer capítulo; allí, Deleuze no se ubica en el punto de vista de la *ratio essendi*, sino en todo caso en el de la *ratio cognoscendi*.²⁴⁷ 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 y mostrarán el cuarto y el quinto, 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

²⁴⁶ Kerslake, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy...*, *op. cit.*, p. 81.

²⁴⁷ 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. AŒ 130-143.

Deleuze llama “trascendente” es en realidad inmanente—, podemos recurrir nuevamente 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 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, como veíamos, 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 « Qu'est-ce que fonder ? » 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.” (QF) Deleuze viene de desarrollar el concepto de trascendencia entendido en el sentido de sobrepasar lo 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 DR del ejercicio trascendente de las facultades, hay que entender este concepto implicando la diferencia ontológica entre ser (identificado por Deleuze en QF, siguiendo a Heidegger, con lo trascendental, y reelaborado luego a través del concepto bergsoniano 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). De allí que no se pueda decir de los acontecimientos virtuales propiamente que existen, “sino más bien que subsisten o insisten” (LS 13).

(4) En la “Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”, 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*]”.²⁴⁸ Kant mismo se refiere, pues, a un “uso empírico” en tanto contrapuesto al uso de la imaginación en lo sublime. En Deleuze, por su parte, “uso

²⁴⁸ AA V, 269:05-09 (CFJ 182, CJ 205).

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; 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.

(ii) El segundo momento del encuentro consiste en que el *sentiendum* (lo que sólo puede ser sentido) “conmueve el alma” y “la fuerza a plantear un problema” (DR 182). 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” (DR 183). 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 virtual. 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, los mixtos cualitativos que no se dejan reconocer y nos incitan a buscar las Ideas de las que participan.²⁴⁹

Deleuze puntualizará, no obstante, que los devenires cualitativos presentes en los diálogos platónicos no deben ser interpretados en términos de contradictoriedad —como lo hace el propio Sócrates en el pasaje citado más arriba— sino en términos de intensidad. Asimismo, 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*.

(iii) En tercer lugar, esa conmoción de la memoria “fuerza a su vez al pensamiento a aprehender lo que sólo puede ser pensado, el *cogitandum*” (DR 183). 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, irrememorable 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

²⁴⁹ Cfr. *República*, X, 614a-621b.

presencia de su “propio” en lo que la concierne exclusivamente. Discordia [*discorde*] 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 [...]. (DR 184)

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 DR, referida al futuro como eterno retorno de la diferencia.²⁵⁰ Con este desarrollo en el tercer capítulo del libro, entonces, Deleuze resignifica esos pasajes, puesto que recién 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.

II. 2. Del idealismo trascendental al empirismo trascendental

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” (DR 189). 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.

Resulta sorprendente hasta qué punto este modelo discordante de funcionamiento de las facultades está inspirado en lo sublime kantiano.²⁵¹ Así como en “La idea de génesis...” decía Deleuze que la imaginación “accede a su propia Pasión” (ID 87), escribe ahora que “[c]ada facultad descubre entonces la pasión que le es propia” (DR 186). 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

²⁵⁰ Se tratará este punto en la segunda parte de este capítulo.

²⁵¹ 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, *op. cit.*, p. 71. Cf., asimismo, Sauvagnargues, Anne, “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, Edinburgh University Press, 2015, p. 49.

una pieza “absolutamente necesaria en el sistema de la filosofía” (DR 186), 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” (DR 187). 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.

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). (DR 187)

Este pasaje nos dice de un modo extremadamente sintético lo que nos decía ya PCK. 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” (DR 186) 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*]” (DR

186).²⁵² 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 que puede un cuerpo” spinoziano diciendo: “*No sabemos inclusive de qué afecciones somos capaces, ni hasta dónde va nuestra potencia.*”²⁵³ 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.” (SPE 248)

Los criterios exigidos por Deleuze a Kant en PCK, 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” (DR 189). 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 fenomenología.²⁵⁴ 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

²⁵² En sus comentarios a *Edipo Rey*, Hölderlin se refiere a una *Sinnesverwirrung*, que François Fédier traduce al francés como *dérèglement du sens*. Cfr. Hölderlin, Friedrich, *Remarques sur Edipe, Remarques sur Antigone*, trad. fr. François Fédier, précédé de « Hölderlin et Sophocle » par Jean Beaufret, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965, p. 64. Esta obra, que retomaremos más adelante, puede haber servido de inspiración a Deleuze también con respecto a esta expresión.

²⁵³ Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 205 (en adelante SPE).

²⁵⁴ Cfr. Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002 [1981], p. 47 (en adelante FB).

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” (DR 187-188). La intensidad, entonces, *crea* lo sensible, es el ser en tanto razón genética de lo sensible como cualidad. ¿Pero cuál es su naturaleza? Volveremos a este punto en el próximo capítulo.

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:

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 casos. (DR 188)

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” (DR 189). Estos dos “objetos” —en rigor, se trata propiamente de lo *inobjetivizable*— 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. “Se trata de algo demasiado potente, o demasiado injusto, pero a veces también demasiado bello, y que desde entonces excede nuestras capacidades sensorio-motoras.” (IT 29) Demasiado grande, demasiado terrible o demasiado bello, este exceso respecto de las posibilidades de nuestro cuerpo nos obliga, para decirlo en términos de MP, a cambiar de agenciamiento. 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 DR. Que la imagen-tiempo en el segundo estudio sobre cine es la tercera síntesis del tiempo de DR se vuelve patente aún en las expresiones utilizadas. Respecto de *Stromboli* (Rossellini, 1950), dice Deleuze que se presenta allí una belleza “demasiado grande para nosotros” (IT 29); en DR, 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’” (DR 120).

A su vez, si admitimos que las situaciones excesivas y anonadantes 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 DR, (2) el encuentro con la intensidad que violenta la sensibilidad en el tercer capítulo de DR, (3) la imagen-tiempo en el libro así intitulado y (4) lo sublime kantiano en PCK y menciones esparcidas por doquier. Lo esencial a tener en cuenta en todos estos casos es una correlación entre la forma pura del tiempo como *fisura del yo* 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.

I. 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 ninguna. 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 Lenin (cf. DR 246). 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, recordado, imaginado, dicho, realizado...). 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 DR, 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.

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 trascendente. (DR 250)

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 sentido. 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. Por todos los motivos

antedichos, si bien analizamos en el Capítulo 2 la lectura deleuziana de lo sublime en PCK, será de utilidad —a la luz de la importancia que la noción de acuerdo discordante cobra en la filosofía deleuziana— examinar la cuestión con mayor detalle tomando la letra del propio Kant.

II. Lo sublime

*Es gibt noch andere Sonnen als die oben am Himmel. In der tiefen Nacht wird heute der Frühling beginnen. Ganz andere Flügel werden mir wachsen als die gewohnten. Flügel, über die ich endlich werde staunen können.*²⁵⁵

La Analítica de lo sublime, desarrollada en los §§23-29 de la “Crítica de la facultad de juzgar estética”, se ubica a continuación de la Analítica de lo bello y tematiza un tipo de experiencia diferente a la de aquélla. Sin embargo, ambas tienen en común una estructura básica que las coloca en el ámbito de los juicios estéticos: se trata de juicios de reflexión que placen por sí mismos. Por no ser juicios determinantes —ni sensibles ni lógicos—, la satisfacción que entrañan no depende ni de la sensación ni de un concepto determinado, como ocurre en lo agradable y en lo bueno, respectivamente. Puesto que tanto el juicio de lo bello como el de lo sublime pretenden, no obstante, ser en algún respecto universalmente válidos, deberán tener alguna relación con la forma de la conceptualidad, única en su capacidad de aportar legitimidad a dicha pretensión. La pretensión de validez universal, sin embargo, no concierne en estos casos al conocimiento, sino a un sentimiento de satisfacción.

Puesto que los juicios “esto es bello” o “esto es sublime” no se refieren a una cualidad del objeto, sino a un sentimiento despertado en el sujeto a partir del objeto, aquello sobre lo que se exige universal aprobación no es del mismo orden que al decir “esto es una mesa” o “el agua hierve a 100°”; de allí que no sean juicios de conocimiento. Lo que se espera —más aún, se *exige*— es, por el contrario, que la reacción subjetiva frente a un determinado fenómeno sea compartida por los demás. En este sentido, en ambos casos “la satisfacción se enlaza con la mera presentación [*Darstellung*] o facultad de la misma, mediante lo cual la facultad de exposición o

²⁵⁵ “Hay aún otros soles además del que está arriba en el cielo. En la noche profunda hoy va a comenzar la primavera. Me van a crecer alas totalmente otras que las habituales, de las cuales finalmente voy a poder sorprenderme.” *Der Himmel über Berlin* (Wim Wenders, 1987), film basado en el texto homónimo de Peter Handke.

imaginación es considerada, en una intuición dada, en acuerdo [*in Einstimmung*] con la *facultad de los conceptos* del entendimiento o de la razón”.²⁵⁶ Ahora bien, mientras que en lo bello la conformidad o concordancia se daba entre la imaginación y el entendimiento, en lo sublime se dará entre la imaginación y la razón.

Correlativamente a esta diferencia entre el entendimiento y la razón como la facultad puesta en juego junto con la imaginación, la diferencia principal entre lo bello y lo sublime concierne a la presencia de forma en el primer tipo de experiencia, en contraposición a la ausencia de forma característica del segundo. “Lo bello de la naturaleza atañe a la forma del objeto, que reside en la limitación [*Begränzung*]; lo sublime, por el contrario, ha de hallarse también en un objeto desprovisto de forma [*an einem formlosen Gegenstande*], en tanto que es representada la *ilimitación* [*Unbegräntheit*] en él o a causa de él”,²⁵⁷ acompañada sin embargo por el pensamiento de la totalidad del objeto. De este modo, si lo bello es la presentación de un concepto indeterminado del entendimiento, lo sublime es la presentación de un concepto indeterminado de la razón. Además, mientras que en lo bello la satisfacción era directa y positiva, en la medida en que implicaba una promoción de la vitalidad, en lo sublime la dinámica es indirecta: se produce primero un impedimento de las fuerzas vitales y, en un segundo momento, una vivificación aún mayor como respuesta al impedimento; es por ello que la satisfacción debe en este caso ser considerada negativa. La diferencia más importante entre lo bello y lo sublime es, según Kant, no obstante, la siguiente:

que cuando, como corresponde, tomamos ante todo en consideración lo sublime en objetos naturales (lo sublime del arte está, por cierto, limitado siempre a las condiciones de la concordancia [*Übereinstimmung*] con la naturaleza), la belleza natural (la independiente) conlleva en sí una conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] en su forma, a través de la cual el objeto parece en cierto modo predestinado [*vorherbestimmt*] para nuestra facultad de juzgar y constituye en sí, de ese modo, un objeto de la satisfacción; en lugar de ello, lo que despierta en nosotros, sin razonar, sólo en la aprehensión, el sentimiento de lo sublime, podrá aparecer ciertamente como contrario a fin [*zweckwidrig*] en su forma para nuestra facultad de juzgar, inadecuado [*unangemessen*] a nuestra facultad de presentación y, por así decir, violento [*gewaltthätig*] para la imaginación, aunque sólo para ser juzgado como algo tanto más sublime.²⁵⁸

Mientras que lo bello es conforme a fin, lo sublime es contrario a fin con respecto a la imaginación, siendo precisamente esta inadecuación lo que provoca una posterior satisfacción reconciliatoria. El término *vorherbestimmt* es el mismo que en

²⁵⁶ AA V, 244:14-17 (CFJ 158, CJ 176).

²⁵⁷ AA V, 244:23-26 (CFJ 158-159, CJ 176).

²⁵⁸ AA V, 245:13-24 (CFJ 159, CJ 177).

vorherbestimmt Harmonie, la armonía preestablecida leibniziana cuya subsistencia en la filosofía kantiana era denunciada por Deleuze. Lo sublime, en cambio, parece en un primer momento ser todo lo contrario, como si dos mundos imposibles colapsaran; si hay una satisfacción, empero, es porque en una segunda instancia la inadecuación revela una adecuación superior. Como vimos, para Deleuze esto significa que se genera el acuerdo a partir del desacuerdo; y sin embargo, el texto kantiano no nos muestra una génesis sino más bien la revelación de un acuerdo subyacente. No coincidimos, por ello, con la lectura deleuziana que encuentra una respuesta satisfactoria a las exigencias genéticas del poskantismo en lo sublime (mucho menos en lo bello), puesto que, si el acuerdo se produce como resultado de un desacuerdo, es sólo porque la *Zweckmäßigkeit* en tanto principio *a priori* de la facultad de juzgar transforma todo lo que pasa por sus manos, aún lo contrario a fin (*zweckwidrig*), en conforme a fin (*zweckmäßig*). Que todo esté *como* hecho para nosotros o predestinado para nuestras facultades es una máxima para el funcionamiento de la facultad de juzgar.

Esta disconformidad a fin o *Zweckwidrigkeit* del objeto natural hace que, a diferencia de lo que sucedía con lo bello, no podamos decir que es el objeto lo que es sublime:

No podemos decir sino que el objeto es apto para la presentación de una sublimidad que puede ser hallada en el espíritu; pues lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a Ideas de la razón, de las cuales, si bien no es posible ninguna presentación que sea adecuada [*angemessene*], son puestas en movimiento y llamadas al espíritu justamente por esa inadecuación [*Unangemessenheit*] que se deja presentar sensiblemente. Así es como el vasto océano, enfurecido por las tempestades, no puede ser llamado sublime. Su vista es atroz; y se debe tener el espíritu ya ocupado con diversas Ideas si ha de ser atemperado [*gestimmt*] por una intuición semejante para un sentimiento que sea él mismo sublime, en la medida en que el espíritu es atraído para abandonar la sensibilidad y ocuparse de Ideas que contengan una más elevada conformidad a fin.²⁵⁹

Puesto que la cosa misma es terrible, lo sublime ha de estar en el espíritu que la contempla. Si el placer de lo bello estaba dado por el sentimiento de adecuación entre nuestras facultades y el mundo, el placer de lo sublime radica en la revelación de que podemos tomar lo que en apariencia nos es radicalmente ajeno y volverlo familiar; así, podemos utilizarlo como ocasión para acceder a nuestra naturaleza superior a la naturaleza. El espíritu debe no obstante estar previamente preparado para semejante encuentro, ya que de lo contrario el temor se apoderaría de él y no habría por ende

²⁵⁹ AA V, 245-246:29-04 (CFJ 159, CJ 177).

reconciliación de la discordancia. Esta preparación es para Kant fundamentalmente moral, y permite que, ante tales pavorosas presentaciones, el espíritu sea atemperado o templado al sentimiento de lo sublime.²⁶⁰ Esta afinación a una finalidad más alta es lo que hace de lo sublime un fenómeno digno del análisis trascendental.

Kant distingue dos tipos de sublime: lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Esta distinción remite a su vez a una doble distinción realizada en la primera Crítica: se trata de las distinciones entre síntesis matemáticas y dinámicas, y entre principios matemáticos y dinámicos.²⁶¹ Todo enlace (*Verbindung, conjunctio*) es o bien composición (*Zusammensetzung, compositio*) de partes homogéneas no necesariamente pertenecientes las unas a las otras, o bien conexión (*Verknüpfung, nexus*) de partes heterogéneas necesariamente pertenecientes las unas a las otras. Mientras que lo matemático es relativo a la *compositio*, lo dinámico es relativo al *nexus*.²⁶² La diferencia entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico, por su parte, reside en que, en el primer caso, el “movimiento del espíritu” es referido por la imaginación al conocimiento, mientras que en el segundo es referido a la facultad de desear. Si en lo sublime matemático la imaginación compone partes homogéneas del espacio, en lo sublime dinámico se conectan elementos heterogéneos como son el poder de un fenómeno natural y la idea de nosotros mismos como seres morales suprasensibles.²⁶³

II. 1. Lo sublime matemático

Lo sublime matemático nos enfrenta al problema de la unidad de medida. La imaginación tiene que componer (*zusammensetzen*) lo múltiple dado a la intuición y darle unidad, convirtiéndolo en un todo. Desde el punto de vista de una composición lógica (*comprehensio logica*), la imaginación puede ir hasta el infinito. Tomamos una unidad básica (la altura de un hombre, de un árbol o de una montaña, por ejemplo) y la aplicamos al objeto medido, contando cuántos hombres caben en un árbol o cuántos

²⁶⁰ Pablo Oyarzún, con “atemperado”, capta aquí mucho mejor el sentido de la frase que Manuel García Morente, quien traduce “determinado” (*bestimmt* en lugar de *gestimmt*).

²⁶¹ Cfr. AA III, 147; CRP 255 (A160, B199) y AA III, 148; CRP 257 (A162, B201), respectivamente. Esta relación entre la primera y la tercera Crítica es señalada por Christian Wenzel. Cf. Wenzel, Christian H., *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 108.

²⁶² Cf. AA III, 148:n; CRP 257 (B 201).

²⁶³ Al igual que con lo bello, Kant establece cuatro momentos de lo sublime correspondientes a la cuádruple división —a su vez tripartita— de las categorías: según la cantidad, según la cualidad, según la relación y según la modalidad. Los dos primeros momentos son atribuidos a lo sublime matemático y los dos últimos a lo sublime dinámico.

árboles entran en una montaña. Sin embargo, ese procedimiento *presupone* la unidad de medida, que, precisamente, no es lógica sino estética (el hombre, el árbol o la montaña). “La apreciación de las magnitudes mediante conceptos numéricos (o sus signos en el álgebra) es matemática; pero la de la mera intuición (según la medición a ojo) es estética.”²⁶⁴ Sin esta unidad sensorial no podríamos nunca medir nada en la extensión, puesto que no tendríamos unidad de medida: por eso, “toda apreciación de magnitudes de los objetos de la naturaleza es en última instancia estética”.²⁶⁵ Ahora bien, esta comprensión estética sí tiene un límite:

no hay para la apreciación matemática de magnitudes [*mathematische Größenschätzung*] ningún máximo (pues el poder de los números va al infinito); pero para la apreciación estética de magnitudes hay, en cambio, un máximo [*ein Größtes*]; y digo de este que, cuando es juzgado como medida absoluta, por sobre la cual nada más grande es posible subjetivamente [...], implica la idea de lo sublime, y suscita esa emoción que ninguna apreciación matemática de las magnitudes por medio de números puede efectuar [...]; porque la última presenta sólo la magnitud relativa por comparación con otras de la misma especie, y la primera, en cambio, la magnitud en absoluto, en la medida en que pueda captarla el espíritu en una intuición.²⁶⁶

Seguimos a Paul Crowther en su identificación entre la *comprensión* mentada por Kant en lo sublime matemático y la *reproducción* como segundo momento de la triple síntesis en la Deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.²⁶⁷ La diferencia entre la aprehensión de la intuición y la reproducción de la imaginación es, en efecto, constitutiva del fenómeno de lo sublime matemático.

Para recibir intuitivamente en la imaginación un *quantum*, a fin de poder usarlo como medida o como unidad para la apreciación de magnitudes por medio de números, se requieren dos actos de esta facultad: aprehensión [*Auffassung*] (*aprehensio*) y comprensión [*Zusammenfassung*] (*comprehensio aesthetica*). En la aprehensión [la imaginación] no tiene nada que temer, pues puede ir con ella al infinito; pero la comprensión se hace tanto más difícil cuanto más lejos retrocede la aprehensión, y pronto llega a su máximo, a saber, a la medida fundamental estéticamente máxima de la apreciación de las magnitudes [*dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung*]. Pues cuando la aprehensión ha llegado tan lejos que las representaciones parciales de la intuición sensible primeramente aprehendidas empiezan ya a apagarse en la imaginación, retrocediendo esta para

²⁶⁴ AA V, 251:04-06 (CFJ 164, CJ 183).

²⁶⁵ AA V, 251:17-18 (CFJ 165, CJ 184).

²⁶⁶ AA V, 251:20-31 (CFJ 165, CJ 184).

²⁶⁷ Crowther se refiere a ambos conceptos como uno sólo: “la ‘síntesis de la aprehensión en la reproducción’ (o ‘comprensión’, como la llama ahora Kant)”. Crowther, Paul, *The Kantian Sublime: From Morality to Art*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 96. Cfr., asimismo, *ibid.*, pp. 52-53.

aprehender algunas de ellas, entonces pierde por un lado lo que gana por otro, y hay en la comprensión un máximo del cual no puede pasar.²⁶⁸

En rigor, tanto la aprehensión como la reproducción —pensada ahora como comprensión— son atribuidas al doble movimiento de la imaginación: el *progressus* que aprehende en el tiempo y el *regressus* que intenta anular el tiempo transcurrido durante la aprehensión en aras de representar simultáneamente lo que se aprehende. El límite se da precisamente en que la potencia regresiva de la imaginación es finita, y puede no lograr deshacer el tiempo transcurrido durante la aprehensión. Frente a algo demasiado grande, la imaginación empieza a buscar sucesivamente unidades de medida cada vez más grandes, sin lograr dar con una suficiente. Este fracaso de la imaginación implica que el objeto no puede ser aprehendido simultáneamente, lo cual equivale a decir que no puede ser constituido como objeto *tout court*. Retomando los tres momentos de la Deducción A, podemos decir que, por fracasar el segundo momento (la comprensión/reproducción), no hay posibilidad de llegar al tercero (el reconocimiento). Y sin embargo, Kant extrae de allí la conclusión de que debe haber una facultad distinta que la imaginación, que detente una totalidad absoluta y por ende pueda empujar a la imaginación a comprenderla: esta facultad es la razón. Se produce entonces un salto en el que el movimiento anímico pasa directamente de la imaginación a la razón, sin la mediación del entendimiento. Paradójicamente, este salto sólo es posibilitado por una caída: es en el vértigo de la imaginación que, frente a la deserción del entendimiento, la razón acude en rescate del espíritu.

Resulta sumamente interesante el hecho de que Kant plantea el temor como peligro propio de lo sublime dinámico, pero no menciona ningún equivalente para lo sublime matemático. Habla, sin embargo, de un “abismo” en el que cae la imaginación,

²⁶⁸ AA V, 251-252 (CFJ 165-166, CJ 184-185). La expresión “la medida fundamental estéticamente máxima de la apreciación de las magnitudes [*dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung*]” implica de por sí la distinción subrayada por Matías Oroño entre la medida fundamental (*Grundmaß*), por un lado, y la medida absoluta (*absolutes Maß*) o magnitud en absoluto (*Größe schlechthin*), por el otro. En efecto, si Kant acota que no está hablando de cualquier medida fundamental, sino de aquella que es estéticamente máxima, esto significa que “medida fundamental” es un concepto más abarcativo que el que se encuentra en vías de desarrollar. Oroño explica la distinción (con la cual, desde luego, estamos de acuerdo) del siguiente modo: “Dado que este *maximum* es definido aquí como la medida fundamental estéticamente más grande, podemos inferir que no toda medida fundamental coincide con aquella intuición que despierta en nosotros el sentimiento de lo sublime. Pues la única medida fundamental que despierta el sentimiento de lo sublime es aquella en la cual la comprensión estética alcanza su *maximum*. Es decir, si bien toda medida absoluta o magnitud en absoluto —dado que remite a un posible objeto sensible que ocasiona el sentimiento de lo sublime— puede cumplir el rol de una *primera medida* o *medida fundamental*, la inversa no es posible, puesto que no toda *medida fundamental* podrá ser equiparada al *maximum* de comprensión estética, es decir, a la *magnitud en absoluto* o *medida absoluta*.” Oroño, Matías, “Algunas observaciones sobre la noción kantiana de simultaneidad”, *ÁGORA*, vol. 33 (2014), n° 2, p. 117.

pero del cual es instantáneamente rescatada por la razón. Es claro que el miedo es un sentimiento que se remonta a tiempos inmemoriales, pero ¿no hay acaso otros sentimientos que, o bien no existían, o bien no eran visibilizados en la época ilustrada, y que sí son patentes en la actualidad? El ataque de pánico, la agorafobia o el vértigo patológico, ¿no podrían pensarse como los peligros propios de lo sublime matemático, frente a la ausencia de una razón que venga en rescate de una imaginación en caída libre?²⁶⁹

Como sea, podemos reconstruir en tres pasos el argumento que lleva a Kant a sostener que lo sublime matemático no está en la naturaleza sino en la razón. En primer lugar, es preciso tener en cuenta la definición nominal de lo sublime matemático (§25): “*sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño*”.²⁷⁰ La segunda premisa es la siguiente: no hay nada en la naturaleza que nos ofrezca un patrón de medida absoluto. La conclusión se sigue de modo claro: nada que pueda ser objeto de los sentidos ha de ser llamado sublime.²⁷¹ Kant agrega en el mismo sentido una segunda definición: “*sublime es aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del espíritu que excede toda medida de los sentidos*”.²⁷² Desde luego, el argumento es válido siempre que se acepte la primera premisa, a saber, que hay algo absolutamente grande o grande sin comparación. En cuanto a la segunda premisa, Kant la apoya ofreciendo ejemplos altamente indicativos del contexto epocal: los telescopios y microscopios, que nos demuestran que siempre puede haber algo más grande y algo más pequeño que cualquier cosa que juzguemos grande o pequeña. Toda magnitud empírica, pues, no puede ser sino comparativa. “Por lo tanto, ha de ser llamado sublime el temple espiritual [*Geistesstimmung*] debido a una cierta representación que da que hacer a la facultad de juzgar reflexionante, y no el objeto.”²⁷³

En los pasillos de Königsberg se comenta que al entrar por primera vez a la iglesia de San Pedro, asalta al espectador “un sentimiento de inadecuación

²⁶⁹ Estas preguntas podrían servir como punto de partida de una investigación de suma relevancia para la caracterización de nuestro presente, en línea con las relaciones trazadas por Mark Fisher entre depresión y tardocapitalismo y el manifiesto del colectivo británico Plan C sobre la ansiedad generalizada como afecto reactivo dominante en la actualidad. Cf. Fisher, Mark, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016; Plan C, “We Are All Very Anxious. Six Theses on Anxiety and Why It is Effectively Preventing Militancy, and One Possible Strategy for Overcoming It”, 4 de abril de 2014, <<https://www.weareplanc.org/blog/we-are-all-very-anxious/>>.

²⁷⁰ AA V, 250:12-13 (CFJ 164, CJ 182).

²⁷¹ Cfr. AA V, 250:21-22 (CFJ 164, CJ 183).

²⁷² AA V, 250:34-36 (CFJ 164, CJ 183).

²⁷³ AA V, 250:30-32 (CFJ 164, CJ 183). Esta es la tercera “definición nominal” ofrecida por Kant de lo sublime, y hay aún una cuarta, a saber, como “aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos” (AA V, 250; CFJ 164, CJ 183).

[*Unangemessenheit*] de su imaginación con la idea de un todo, en aras de presentarla, con lo cual la imaginación alcanza su máximo y, en el esfuerzo por ampliarlo, se vuelve a sumir en sí misma, siendo transportada por ello a una emocionante satisfacción”.²⁷⁴ El ejemplo, sin embargo —al igual que el de las pirámides egipcias— no es el que Kant está buscando, puesto que, por tratarse de producciones humanas, puede haber juicios teleológicos involucrados que coarten la especificidad de lo sublime poniendo un concepto del entendimiento a la base del objeto—de allí que el filósofo prefiera atenerse a los fenómenos naturales.

Frente a la imposibilidad comprensivo-reproductiva de la imaginación ante magnitudes naturales inmensas, sucede según Kant algo muy peculiar:

El espíritu escucha en sí la voz de la razón que exige la totalidad y, por tanto, comprensión en *una* intuición, para todas las magnitudes dadas, inclusive aquellas que si bien jamás pueden ser enteramente aprehendidas, son juzgadas, sin embargo, como enteramente dadas (en la representación sensible), y que reclama *presentación* para todos los miembros de una serie numérica progresivamente creciente, y ni siquiera excluye lo infinito (espacio y tiempo transcurrido) de esta exigencia, sino que hace más bien inevitable el pensarlo (en el juicio de la razón común) como *enteramente dado* (según su totalidad).²⁷⁵

Debemos considerar, pues, tres instancias. Tanto en la razón como en la sensibilidad hay infinitos: en la primera, en tanto Idea de un todo infinito no-dado; en la segunda, en tanto pura multiplicidad pre-sintética e impensable, pero dada. Es la imaginación asociada al entendimiento la que no puede dar cuenta del infinito en la comprensión y, por lo tanto, no puede aplicar el esquema de número a lo múltiple sensible. De ese modo, acude a un “Plan B”: conectar el infinito dado de la sensibilidad, no ya con un concepto del entendimiento por intermedio de un esquema, sino con el todo infinito en tanto Idea de la razón. Así, lo demasiado grande en la sensibilidad le da un objeto adecuado a dicha Idea de la razón, y es por ello que place. En otras palabras, la sensibilidad nos presenta algo inadecuado para nuestra imaginación subordinada al entendimiento, pero adecuado para nuestra razón. De este modo, hay una suerte de llamado o exhortación desde la sensibilidad directamente hacia la razón para acudir en ayuda frente a la impotencia de la imaginación. Es una situación excepcional en la cual las jurisdicciones asignadas a cada facultad se ven de algún modo desdibujadas.²⁷⁶

²⁷⁴ AA V, 252:23-26 (CFJ 166, CJ 185).

²⁷⁵ AA V, 254:19-27 (CFJ 168, CJ 187-188).

²⁷⁶ La situación es comparable a la del Comisionado Gordon, quien, cuando los desmanes en la ciudad resultan inmanejables por la policía, se ve obligado a emitir esa célebre señal lumínica que, desde

En esa impotencia de la imaginación, debemos ver una impotencia más fundamental: la de la legislación. No se trata de la impotencia de la imaginación sin más, sino de la impotencia de un rol específico asignado a la imaginación: el de la *aplicación de las leyes del entendimiento*. De allí que el fracaso de la aplicación remita, más profundamente, al fracaso de la legislación en tanto tal. Recordemos que, en los juicios determinantes, la imaginación es dirigida por el entendimiento para producir esquemas. En el caso de las magnitudes, la imaginación aporta el esquema de número, conducida por el entendimiento que, a su vez, le provee el concepto de cantidad. Pero puesto que la imaginación debe hacer coincidir una representación conceptual con una representación espacio-temporal, puede suceder que, debido al exceso de esta última con respecto a su capacidad comprensiva, las dos puntas no lleguen a tocarse. Ese momento sería la locura: “yo” tendría representaciones que no serían nada para mí. Puesto que el entendimiento no llevaría lo múltiple dado a su unidad, no se podría decir “yo pienso”: el cogito estaría muerto.²⁷⁷ La aparición de la razón, no obstante, permite una suerte de cogito más profundo, que afronta con prestancia la imposibilidad de la legislación de lo inmediatamente dado por parte del entendimiento.

La aparición de la razón permite entonces evitar ese colapso definitivo. Es cierto que para Kant lo que produce placer es encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las Ideas de la razón, pero esta inadecuación se debe a que la imaginación no puede reproducir (*reproduzieren*), comprender (*zusammenfassen*) o componer (*zusammensetzen*) lo inmediatamente dado. No es entonces propiamente lo dado a la sensibilidad lo que es inadecuado a las Ideas de la razón, sino la capacidad limitada de la imaginación legislada por el entendimiento para hacer de este dato inmediato un objeto conforme a fin. Es cierto, asimismo, que “el displacer es representado como conforme a fin en vistas de la ampliación de la imaginación [que es] necesaria para conformarla con lo que es ilimitado en nuestra facultad de razón, o sea la Idea del todo absoluto”²⁷⁸ —esto es, que hay una satisfacción en la ampliación de la imaginación—; sin embargo, esta ampliación no puede ser suficiente: así, “es representada la

una oscura y lluviosa terraza, apela a una potencia superior capaz de acudir en auxilio saltando las correspondientes mediaciones institucionales.

²⁷⁷ Clayton Crockett se refiere a esta imposibilidad del cogito en lo sublime. “Lo sublime es aquello que, aunque no es igual a nada, y casi puede ser pensado, no puede en rigor ser pensado, y es representado ‘en mí’ a pesar de mi incapacidad para traerlo a la representación. Este pensamiento de lo sublime también problematiza seriamente la unidad del ‘yo pienso’, puesto que yo no puedo representarme claramente a mí mismo este proceso de representación.” Crockett, Clayton, *A Theology of the Sublime*, London & New York, Routledge, 2001, p. 83.

²⁷⁸ AA V, 259-260 (CFJ 168, CJ 173-194).

disconformidad a fin [*Unzweckmäßigkeit*] de la potencia de la imaginación con respecto a las Ideas racionales y a su despertar [*Erweckung*].”²⁷⁹

El movimiento del espíritu es descrito por Kant del siguiente modo:

El espíritu se siente *conmovido* [*bewegt*] en la representación de lo sublime en la naturaleza, estando en contemplación *tranquila* en el juicio estético sobre lo bello de la misma. Este movimiento [*Bewegung*] puede (sobre todo, en su comienzo) ser comparado con un sacudimiento [*Erschütterung*], es decir, una expulsión y atracción rápidamente cambiante hacia un mismo objeto. Lo trascendente [*Überschwengliche*] para la imaginación (hasta lo cual es impulsada en la aprehensión de la intuición [*Auffassung der Anschauung*]) es, por así decir, un abismo [*Abgrund*] donde aquella teme perderse; pero para la Idea de la razón de lo suprasensible no es trascendente producir un tal esfuerzo de la imaginación, sino [que es] conforme a ley [*gesetzmäßig*]; por tanto, es atrayente a su vez, precisamente en la misma medida en que era expulsivo para la mera sensibilidad. Pero el juicio mismo permanece así siempre y solamente estético, porque sin tener en su fundamento un concepto determinado del objeto, representa simplemente como armónico el juego subjetivo de las fuerzas del espíritu [*Gemüthskräfte*] (imaginación y razón), mismo a través de su contraste. Pues así como ocurre con la imaginación y el *entendimiento* en el enjuiciamiento de lo bello, mediante su unanimidad [*Einheitlichkeit*], de igual modo, aquí, la imaginación y la *razón*, mediante su oposición [*Widerstreit*], producen una conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] subjetiva de las facultades del espíritu, a saber: un sentimiento de que tenemos una razón pura, independiente, o una facultad de apreciación de las magnitudes [*Vermögen der Größenschätzung*], cuya superioridad no puede hacerse intuíble más que por la insuficiencia de aquella facultad, que en la exposición de las magnitudes (de objetos sensibles) es ilimitada [*unbegränzt*].²⁸⁰

En este párrafo encontramos en primer lugar la idea de un movimiento desencadenado en el espíritu por la representación de lo sublime: un encuentro con algo en el mundo que fuerza a las facultades a un ejercicio inhabitual. En este encuentro, el espíritu es ante todo pasivo: se ve conmovido, sacudido o violentado. En segundo lugar, aparece la idea de que la imaginación se ve arrastrada hacia un abismo en tanto que la aprehensión de la intuición —el primer momento de la triple síntesis— aporta a la imaginación una magnitud mayor que la que puede ser reproducida por ella —segundo momento de la triple síntesis—. Por eso, no puede darse propiamente el tercer momento: el reconocimiento. Sin embargo, lejos de extraer de este fracaso la lección de que nuestras facultades no siempre se ajustan a lo real, Kant da un paso más allá y concluye algo mucho más osado: si nuestra imaginación se ve impulsada a reproducir más de lo que puede no es meramente porque *lo dado* sea excesivo, sino porque *la*

²⁷⁹ AA V, 260:01-02 (CFJ 168, CJ 173-194).

²⁸⁰ AA V, 258:10-32 (CFJ 171-172 [coloca “entendimiento” en lugar de “razón” cuando Kant se refiere a lo sublime y elimina “de la razón” en “la Idea de la razón de lo suprasensible”], CJ 192).

razón le encomienda esa imposible tarea que, sin embargo, no es imposible para la propia razón.

La esteticidad de lo sublime, por su parte, viene dada por la ausencia de un concepto determinado del objeto, que, no obstante, es suplida por una representación de la relación entre las facultades. En otras palabras, puesto que el juicio no puede ya representarse un objeto pero, no dejando de ser juicio, debe intentar representarse algo, lo que se representa es este juego subjetivo de las fuerzas del espíritu. Hasta ese punto, el mecanismo es similar al de lo bello. Sin embargo, ese juego subjetivo es ahora más violento que en aquel caso; si se produce una armonía, es sólo después de un antagonismo. La razón ejerce una violencia sobre la imaginación, y es sólo por la impotencia de la última frente a los requerimientos de la primera que se da la susodicha armonía en el contraste; por eso, no hay aquí ningún libre juego para la imaginación, que es constreñida a hacer algo que no puede. Si una armonía superadora puede salir de este aprieto es tan sólo porque la imaginación no es más que una parte de un todo mayor, uno de cuyos elementos coincide con el todo mismo: la razón. De allí que, al encontrarse la imaginación con su límite, este choque nos revele a la razón como aquello que excede ese límite.

Por estos motivos, la interpretación realizada por Žižek no parece fiel a la letra kantiana.

El gesto que hay que realizar es simplemente el de invertir y/o desplazar la concepción convencional según la cual los fenómenos sublimes, por su mismo fracaso, testimonian negativamente otra dimensión, la dimensión noumenal de la Razón. Más bien ocurre lo contrario: lo Sublime, en su extremo, en su acercamiento a lo Monstruoso, indica un abismo que está ya ocultado, “aburguesado” [*gentrified*] por las Ideas de la Razón. En otras palabras, no se trata de que, en la experiencia de lo Sublime, la imaginación propiamente falle en esquematizar/temporalizar la dimensión suprasensible de la Razón: más bien, se trata de que las Ideas regulativas de la Razón no son en última instancia sino un esfuerzo secundario por recubrir, por sostener el abismo de lo Monstruoso anunciado en la falla de la imaginación trascendental.²⁸¹

Es cierto que hay una dimensión “monstruosa” previa a la síntesis de la comprensión, pero ella no se revela como monstruosa sino porque la razón pretende que la imaginación haga algo que supera sus capacidades. Es la dinámica de la relación entre las facultades, y no un *factum* de la realidad, lo que produce esa “monstruosidad”. Una consecuencia que consideramos indeseable de la lectura de Žižek es que nos vuelve

²⁸¹ Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, New York, Verso, 2000, pp. 39-40.

a colocar frente a la disyunción exclusiva de la representación: o el caos indeterminado-maldad-sufrimiento insoportable o la identidad; en palabras de Deleuze, “o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades, o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente individualizada” (LS 129). Žižek parece mostrar las irrupciones de lo monstruoso para mejor enfatizar la necesidad estructural de la forma bien constituida. Y sin embargo, sorprende que un autor autodeclarado hegeliano pase por alto el momento eminentemente proto-hegeliano de lo sublime kantiano: si hay una dimensión monstruosa, es porque la razón misma la pone en su exigencia de totalidad.

Sólo la totalidad exigida por la razón puede poner un todo como fundamento de unidad de esa multiplicidad excesiva que se presenta, pues “sólo a través de una facultad suprasensible y de su idea de noúmeno, que de por sí no admite intuición alguna, pero que es puesta como substrato en el fundamento de la intuición del mundo en cuanto mero fenómeno, llega a ser *enteramente* comprendido [...] el infinito del mundo de los sentidos *bajo* un concepto”.²⁸² Inversamente, lo presentado se convierte del mismo golpe en una presentación de las Ideas de la razón. Volvemos así a la tesis de la espiritualidad de lo sublime, pero hay aún algo más: por una parte, lo sublime no está afuera sino en nosotros mismos, es nuestro ser suprasensible como causalidad libre; pero, al mismo tiempo, y por ser un fenómeno natural la *ocasión* para este “despertar” anímico y para ser idealmente investido, se muestra también una capacidad de la naturaleza para albergar o concordar con los productos de nuestra razón o, en otras palabras, se revela una aptitud de lo sensible para concordar con lo suprasensible. En ello consiste la “subrepción” por la cual atribuimos a la naturaleza algo que nos pertenece (la sublimidad), en la medida en que nos vemos a nosotros mismos espejados en ella. Esta es una clara línea para defender la existencia de un interés de la razón unido a lo sublime, puesto que se patentiza con eso un indicio de que la naturaleza se deja penetrar por la infinitud libre de lo suprasensible.

II. 2. Lo sublime dinámico

El asunto de lo sublime dinámico no es ya la unidad de medida, sino el coraje. Las manifestaciones de la naturaleza que tienen la capacidad de destruirnos como seres

²⁸² AA V: 254-255 (CFJ 168, CJ 188)

naturales nos revelan —siempre que estemos a resguardo y bien preparados anímicamente— que nuestro ser trasciende lo meramente natural y que, por ende, el poderoso fenómeno en cuestión bien podría potencialmente destruir nuestro cuerpo y privarnos de todo lo material, pero no podrá nunca comprometer nuestra esencia suprasensible, que es indestructible y superior a la naturaleza. Sabernos entonces superiores a lo fenoménico provoca un placer que le sigue al displacer provocado por el fenómeno amenazante. Ese placer, asimismo, acompaña nuevamente la ampliación de la imaginación, aunque esta vez en dirección de las Ideas morales.

*Fuerza [Macht] es una capacidad [Vermögen] que es superior a grandes obstáculos. Lo mismo significa un poder [Gewalt], aunque éste es superior a la resistencia incluso de lo que tiene fuerza. La naturaleza, en el juicio estético, considerada como fuerza que no tiene sobre nosotros ningún poder, es dinámico-sublime.*²⁸³

Nuevamente se produce aquí la subrepción según la cual atribuimos a la naturaleza una característica suprasensible que se ve allí reflejada. Lo fundamental en este punto es que esa fuerza aparentemente todopoderosa se muestre como no teniendo sobre nosotros ningún poder, precisamente porque ningún fenómeno sensible puede afectar nuestra naturaleza suprasensible. Un ejemplo de ello es el óleo de Caspar David Friedrich *El caminante sobre el mar de nubes (Der Wanderer über dem Nebelmeer, 1818)*. Desde luego, no es un ejemplo del propio Kant, lo cual no sólo sería imposible desde un punto de vista cronológico, sino que además —como vimos— Kant se concentra en lo sublime en la naturaleza. Allí, vemos de espaldas a un joven burgués vestido de negro y portando un bastón parado orgullosamente sobre una roca, mirando hacia una enorme cadena montañosa a la altura de las nubes. El cuadro expresa a la perfección el sentimiento romántico de la superioridad espiritual que se despierta ante la grandeza y potencia de la naturaleza sensible. No obstante, es preciso no olvidar la condición impuesta por Kant: tenemos que estar a resguardo. De otro modo, podríamos ceder a las inclinaciones y, así, seríamos incapaces de experimentar lo sublime. “El que teme no puede en modo alguno juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, así como el que es presa de la inclinación y del apetito no puede juzgar sobre lo bello.”²⁸⁴

En la descripción de los fenómenos naturales que despiertan el sentimiento de lo sublime dinámico, el mayor filósofo de la Ilustración alemana presiente y esboza la transición hacia el espíritu del romanticismo:

²⁸³ AA V, 260:12-15 (CFJ 173, CJ 194-195).

²⁸⁴ AA V, 261:03-05 (CFJ 174, CJ 195).

Rocas que penden atrevidas y como amenazantes; tempestuosas nubes que se acumulan en el cielo y se aproximan con rayos y estruendo; los volcanes con toda su violencia devastadora; los huracanes con la desolación que dejan tras de sí; el océano sin límites, enfurecido; la alta catarata de un río poderoso y otras cosas parecidas, hacen de nuestra potencia para resistirlos, comparada con su poder, una pequeñez insignificante. Mas su vista se hace tanto más atrayente cuanto más temible es, con tal que nos hallemos seguros; y de buen grado llamamos sublimes a esos objetos, porque elevan la fortaleza del alma por sobre su término medio habitual y permiten descubrir en nosotros una facultad [*Vermögen*] de resistir de especie completamente distinta, que nos da valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza.²⁸⁵

Esta condición de seguridad física encuentra su equivalente moral en la contraposición entre el pecador y el hombre de conciencia limpia. El primero teme a Dios, puesto que tiene motivos para suponer que recibirá sus castigos, frente a los cuales es radicalmente impotente; el segundo, por el contrario, concibe la idea de Dios como temible, pero se siente a resguardo debido a su buena conducta. Si se diera el caso de que quisiera oponerle resistencia, esta sería absolutamente vana frente a la omnipotencia divina. Dicha diferencia entre temer efectivamente y juzgar como temible es constitutiva de lo sublime, puesto que es un requisito que se dé lo segundo pero no lo primero. “De este modo teme a Dios el virtuoso, sin sentir temor ante Él, porque resistir a Él y a sus mandatos lo piensa como un caso que no le preocupa; pero en cada uno de esos casos, que no piensa en sí como imposible, Lo conoce como temible.”²⁸⁶ Esta es según Kant, asimismo, la diferencia entre religión y superstición: mientras que la primera venera lo sublime, la segunda teme al todopoderoso, y por ello lo adula en lugar de apreciarlo altamente.

Ahora bien, además de que el cuerpo sienta que no corre peligro real, hay un segundo requisito para experimentar lo sublime, y es que el espíritu esté previamente “templado” mediante una cierta familiaridad con las Ideas.

El temple espiritual [*Stimmung des Gemüths*] para el sentimiento de lo sublime exige una receptividad del mismo a las Ideas; pues precisamente en la inadecuación [*Unangemessenheit*] de la naturaleza con las últimas y, por tanto, sólo bajo la suposición de las mismas y de una tensión [*Anspannung*] de la imaginación para tratar la naturaleza como un esquema de ellas, se da lo aterrador para la sensibilidad que, sin embargo, es al mismo tiempo atrayente, porque es una violencia [*Gewalt*] que la razón ejerce sobre la imaginación sólo para ampliarla a la medida de su dominio [*Gebiete*] propio (el práctico) y dejarla ver más allá hacia el infinito que para ella es un abismo [*Abgrund*].²⁸⁷

²⁸⁵ AA V, 261:13-24 (CFJ 174, CJ 196).

²⁸⁶ AA V, 260-261:30-02 (CFJ 174, CJ 195).

²⁸⁷ AA V, 265:01-09 (CFJ 178, CJ 200).

Esta familiaridad con las Ideas es lo que Kant llama *cultura*: “sin desarrollo de Ideas éticas [*sittlicher Ideen*], al hombre rústico le aparecerá como meramente aterradorante aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime”.²⁸⁸ Por ello, el sentimiento de lo sublime requiere de la cultura aún más que el de lo bello. Esto no significa, sin embargo, que lo sublime se genere a partir de la cultura, sino que por el contrario se introduce en ella teniendo como fundamento algo en la naturaleza humana. Este algo, nos dice Kant, es “la disposición [*Anlage*] para el sentimiento relativo a las Ideas (prácticas), es decir, para el sentimiento moral”,²⁸⁹ algo que puede ser atribuido a todos los hombres tanto como el sano entendimiento requerido por lo bello.

Allí se encuentra el fundamento de legitimidad de nuestra exigencia de universalidad en el juicio sobre lo sublime. Podemos esperar de cada hombre que juzgue como sublime aquello que nosotros mismos juzgamos sublime, so pena de considerarlos faltos de sentimiento y, en consecuencia, faltos de moralidad. Nuevamente encontramos aquí, como fundamento de la universalidad que exigimos *a priori*, una suposición antropológica fuerte respecto del carácter de todos los hombres—lo trascendental como constante mayoritaria calcada de una generalización empírica dudosa.

Lo sublime kantiano puede identificarse con un tópico clásico de la ficción: el del héroe que se desconoce a sí mismo. Es necesaria una gesta del héroe, su auto-descubrimiento. Esto no se da de un momento para el otro, sino que es precisa una preparación, pero en algún momento hay un salto. Como dice Kant, se requiere que el sujeto tenga entrenadas sus destrezas morales para poder experimentar lo sublime. Esta es una condición previa, y debe ejercitarse. Pero el momento decisivo es la presencia de lo informe, la emergencia del fondo a la superficie que deshace toda forma. Sólo entonces el héroe descubre en sí una facultad (*Vermögen*) o fuerza (*Kraft*) que no sabía que tenía: la Razón, facultad de las Ideas, que puede relevar a la imaginación cuando esta se ve superada, y venir en auxilio del sujeto para hacer frente a lo desmesurado u omnipotente. Está cayendo en el abismo, pero de pronto le crecen alas, y se sorprende sintiéndose sentir sus alas moverse. Este superpoder es el único capaz de estar a la altura del desafío, y si el héroe es valiente va a aparecer—pero es necesario que el héroe *no tema*; de lo contrario, la única experiencia que se da es la de lo terrible, no dando lugar a la de lo sublime puesto que está presente el interés en conservar la propia vida e

²⁸⁸ AA V, 265:10-11 (CFJ 178, CJ 200).

²⁸⁹ AA V, 265:29-30 (CFJ 178, CJ 201).

integridad física. Sólo si no cede a esta inclinación, descubre su verdadero yo: él no es sólo una cosa sensible, sino que está más allá del espacio y el tiempo, y pertenece esencialmente a otro orden, a otro mundo que va a redimir al fenoménico sujeto a las leyes de la causalidad mecánica: es libertad, es noúmeno, es lo Real último detrás de todas las apariciones. Así, se separa a sí mismo del vulgo y su principio de interés para pasar a conformar una nueva sociedad al interior de la burguesa, la de los ilustrados y del reino de los fines, un mundo de lo suprasensible. Y salvará a la humanidad contribuyendo a la difusión de la *Aufklärung*, pero eso requiere tiempo, educación, y desde luego, otros héroes con los cuales conformar una liga, así como futuras generaciones que tomen el relevo de la tarea fundamental, tarea que persigue un fin destinado a cumplirse puesto que es el fin objetivo de la naturaleza: la cultura.

III. El tiempo

*There is a crack in everything
That's how the light gets in.*
Leonard Cohen

Como veíamos, Deleuze decía en DR que Kant encontraba en la tercera Crítica el pasaje al límite para una sola facultad, la imaginación, en el caso de lo sublime. En las clases sobre Kant de 1978 se aprecia acaso un cambio en este sentido, puesto que habla del tiempo en Kant como un límite interior al pensamiento —lo cual indicaría que también para el pensamiento Kant habría encontrado un ejercicio trascendente—, mientras que en la tercera clase traza un paralelismo entre las facultades y sus límites, donde el tiempo es al pensamiento lo que lo sublime es a la imaginación. Al comenzar a sumergirse en la temática de lo sublime, dice: “Estamos reencontrando, al nivel de la facultad de la imaginación, algo que habíamos encontrado al nivel de la facultad del pensamiento.”²⁹⁰ Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿la identificación de un pasaje al límite del pensamiento como facultad en Kant representa verdaderamente un cambio en la lectura deleuziana de Kant? Veremos a continuación que, si bien no se encuentra expresada en términos de un ejercicio trascendente, Deleuze sí se detiene en un momento crucial de DR en la relación entre tiempo y pensamiento en Kant. En la tercera síntesis del tiempo, presente en el segundo capítulo de dicho libro, parece

²⁹⁰ Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 88 (clase del 21 de marzo de 1978).

encontrarse prefigurada, en efecto, la lectura deleuziana de Kant en sus clases del '78, según la cual también el pensamiento encuentra su límite propio en la filosofía crítica.

Es necesario, por este motivo, detenernos en este punto en la tercera síntesis del tiempo, bajo la hipótesis de que lo que allí conceptualiza Deleuze no es otra cosa que el tránsito por la experiencia de lo sublime, o del encuentro conmocionante que saca de quicio al sujeto y lo fuerza a pensar. El tiempo es tal vez el problema filosófico del que Deleuze más se ocupó durante toda su obra.²⁹¹ Si en los textos escritos junto a Félix Guattari se evidencia una primacía del pensamiento espacial —con conceptos como liso y estriado, rizoma, meseta, territorialización y desterritorialización, estratificación—, los textos firmados por Deleuze en solitario manifiestan una fuerte inclinación por la cuestión del tiempo. Esto se puede ver ya en sus desarrollos conceptuales sobre Proust (1964), Nietzsche (1962, 1965) y Bergson (1966), pero cobra una dimensión mayúscula en sus primeras grandes obras “en nombre propio”, *Différence et répétition* (1968) y *Logique du sens* (1969). En lo que sigue nos ocuparemos específicamente de aquello que concierne, en la teorización deleuziana sobre el tiempo, a su relación con Kant. Así, abordaremos la tercera de las tres síntesis pasivas del tiempo desarrolladas en el segundo capítulo de DR, “La repetición para sí misma”.

III. 1. La fisura del yo

Vimos previamente cómo el encuentro en la sensibilidad sacude las facultades despertándolas del modelo del reconocimiento, y de este modo *fuerza* a pensar. Ahora bien, la pregunta a realizar en este punto es: ¿cómo es posible que el pensamiento haga otra cosa que reconocer? El pensamiento nunca podría salir de sí mismo para dar con el *cogitandum*, lo impensable, si el yo fuese uno e idéntico. Por eso dice Deleuze que es necesario interesarse por un momento preciso del kantismo,

un momento impactante que no se prolonga incluso en Kant, que se prolonga aún menos en el poskantismo—salvo quizás en Hölderlin, en la experiencia y la idea de un “desvío [*détournement*] categórico”. Ya que cuando Kant pone en cuestión la teología racional, introduce del mismo golpe una suerte de desequilibrio, de fisura [*fissure*] o de grieta [*fêlure*], una alienación de derecho, insuperable de derecho, en el Yo [*Moi*] puro del Yo [*Je*] *pienso*: el sujeto ya no puede representarse su propia espontaneidad sino como la de Otro [*Autre*], y por eso invoca en última instancia

²⁹¹ James Williams afirma, con buenas razones, que toda la filosofía de Deleuze es una filosofía del tiempo. Cfr. Williams, James, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

una misteriosa coherencia que excluye la suya propia, la del mundo y la de Dios. Cogito para un yo [*moi*] disuelto: el Yo [*Moi*] del “Yo [*Je*] pienso” comporta en su esencia una receptividad de intuición con relación a la cual, ya, YO [*JE*] es otro. (DR 82)

Si el tiempo cobra un rol principal en el pensamiento deleuziano es porque es visto como la forma pura de la determinación, que Deleuze piensa a partir de Kant, y más precisamente, a partir de la así llamada paradoja del sentido interno. En la tercera síntesis del tiempo expuesta en el segundo capítulo de DR, Deleuze funda su concepción de la fisura del Yo (*fêlure du Je*) en dicha paradoja, presentada por Kant en los §§24-25 de la Crítica. Deleuze interpreta allí el cogito cartesiano como consistiendo de dos valores: la determinación (pensamiento) y lo indeterminado (existencia). Kant agrega, según el filósofo francés, un tercer valor: el tiempo como forma a través de la cual la existencia indeterminada es determinada por el pensamiento. Esto es suficiente para provocar una escisión en la subjetividad que constituye el ámbito de lo trascendental y rompe con la concepción substancial del sujeto cartesiano. Esta escisión, al mismo tiempo, abre el yo al pensamiento: para Deleuze, las Ideas “hormiguean” en la fisura del Yo.

La exposición de la tercera síntesis del tiempo comienza recalcando la crítica kantiana al cogito cartesiano. Para Kant, a diferencia de Descartes, no hay intuición intelectual, y por lo tanto no tengo intuición de mí mismo en tanto que ser pensante.

Nada más instructivo temporalmente, es decir, desde el punto de vista de la teoría del tiempo, que la diferencia entre el cogito kantiano y el cogito cartesiano. Todo sucede como si el cogito de Descartes operase con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (yo pienso) implica una existencia indeterminada (yo soy, ya que “para pensar hay que ser”) — y precisamente la determina como la existencia de un ser pensante. Toda la crítica kantiana radica en objetar contra Descartes que es imposible hacer recaer directamente la determinación en lo indeterminado. La determinación “yo pienso” implica evidentemente algo indeterminado (“yo soy”), pero nada nos dice aún cómo ese indeterminado es determinable por el *yo pienso*. (DR 116)

Deleuze cita a continuación un pasaje de la “Observación general acerca del tránsito de la psicología racional a la cosmología” en el que Kant sostiene que “en la conciencia de mí mismo en el mero pensar, yo soy *el ser* [*Wesen*] mismo, del cual, empero, no me es dado todavía, por ello, nada para el pensar”.²⁹² De ahí que Kant esté de acuerdo con Descartes en que la proposición “yo pienso, yo soy” es necesariamente verdadera cada vez que es pensada por mí; pero en lo que no puede estar de acuerdo es

²⁹² AA III, 279:25-27; CRP 485 (B429).

en concluir de allí que “yo soy una cosa que piensa”. Lo que me es dado en la apercepción trascendental no es una *res cogitans*, sino la conciencia pura de una existencia absolutamente indeterminada. Esta es la existencia absolutamente indeterminada a la que se refiere Deleuze cuando habla del cogito cartesiano, y la razón por la cual se pregunta si el cogito cartesiano es necio (*bête*), en tanto que nada le es dado todavía a pensar. Para que mi existencia sea determinada y para que algo me sea dado a pensar necesito la intuición y, para ello, el tiempo. Pero esto implica entonces que el tiempo es la forma a través de la cual algo me es dado a pensar en general. Escribe Kant:

Pero la proposición Yo pienso, en la medida en que significa Yo *existo pensando*, no es mera función lógica, sino que determina al sujeto (que es entonces a la vez objeto) con respecto a la existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición siempre suministra al objeto no como cosa en sí misma, sino meramente como fenómeno. Por consiguiente, en ella ya no hay sólo mera espontaneidad del pensar, sino también receptividad de la intuición, es decir, el pensar de mí mismo aplicado a la intuición empírica de ese mismo sujeto.²⁹³

El cogito es un aparato en el cual el pensamiento determina el ser del sí mismo, pero, mientras que el cogito cartesiano lo determina inmediatamente, el kantiano lo hace mediatamente. Según Deleuze, a los dos valores del cogito cartesiano —ser indeterminado y pensamiento determinante—, Kant agrega un tercero, a saber, el tiempo como forma a través de la cual se produce la determinación. Pero este agregado dista de ser inocuo, puesto que produce una escisión al interior del yo. Al percibirse a sí mismo *en el tiempo*, y por ende como fenómeno, la unidad del yo cartesiano se quiebra: tenemos ahora, por un lado, el yo pensante (no intuible e indeterminable), y por el otro, el yo sintiente (determinable y determinado en el tiempo). Deleuze se referirá al primero, la espontaneidad kantiana, como *Je*, y al segundo, la receptividad kantiana, como *Moi*. En otras palabras, el tiempo crea el doble empírico-trascendental.²⁹⁴

Según Deleuze, Kant habría mostrado que el cogito cartesiano es un contrasentido,

en la medida en que la determinación Yo [*Je*] pienso pretende tratar inmediatamente sobre la existencia indeterminada Yo [*Je*] soy, sin asignar la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable. El sujeto del cogito cartesiano no piensa, tiene solamente la posibilidad pensar, y se queda estúpido en

²⁹³ AA III, 279:28-35; CRP 485 (B429-430).

²⁹⁴ Respecto del surgimiento histórico del doble empírico-trascendental, cf. Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 329-333.

el seno de esa posibilidad. Le falta la forma de lo determinable: no una especificidad, no una forma específica que informe una materia, no una memoria que informe un presente, sino la forma pura y vacía del tiempo. Es la forma vacía del tiempo la que introduce, la que constituye la Diferencia en el pensamiento, a partir de la cual [el pensamiento] piensa, como diferencia de lo indeterminado y de la determinación. Es ella quien reparte, de un lado y del otro de sí misma, un Yo fisurado [*Je fêlé*] por la línea abstracta, un yo [*moi*] pasivo salido de un sin-fondo que él contempla. Es ella la que engendra el pensar en el pensamiento, ya que el pensamiento no piensa sino con la diferencia, alrededor de ese punto de derrumbe [*effondrement*]. Es la diferencia, o la forma de lo determinable, la que hace funcionar el pensamiento, es decir, la máquina entera de lo indeterminado y de la determinación. (DR 354-355)

La fisura que el tiempo introduce en el pensamiento es de suma relevancia para Deleuze en DR puesto que se vale allí del cogito como dispositivo para pensar la determinación recíproca entre ser y pensamiento. De allí que, si el pensamiento pudiese ser remitido a una identidad (como el yo substancial cartesiano o el yo de la apercepción trascendental kantiana, más allá de la fisura), el ser se determinaría correlativamente como idéntico. Puesto que el tiempo, sin embargo, abre una diferencia interna al yo, la existencia tampoco podrá ser determinada como una.

Kant añade entonces un tercer valor lógico: lo determinable, o más bien la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación). Este tercer valor es suficiente para hacer de la lógica una instancia trascendental. Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino [como] Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina — no ya como diferencia exterior que separa, sino [como] Diferencia interna, que relaciona *a priori* el ser y el pensamiento el uno con el otro. La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso es la forma del tiempo... (DR 116)

El tiempo como Diferencia trascendental es entonces el hiato entre ser y pensamiento que convierte su determinación en un proceso abierto y permanente desajuste. Deleuze refiere allí mediante una nota al pie a la nota al pie del §25 de la Crítica (en la “Deducción trascendental”). Permítasenos citar *in extenso* el pasaje kantiano en cuestión para comprender por qué, según Deleuze, el tiempo provoca esta fisura en el yo:

En cambio, en la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general, y por tanto, en la unidad sintética originaria de la apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco a mí [mismo], ni como, en mí mismo, soy, sino que sólo [tengo conciencia de] *que soy*. Esta *representación* es un *pensar*, no un *intuir*. Ahora bien, como para el *conocimiento* de nosotros mismos, además de la acción del pensar que lleva a la unidad de la apercepción lo múltiple de toda intuición posible, se requiere también una determinada especie de intuición, por la cual ese múltiple es dado, entonces, si bien mi propia existencia

[*Dasein*] no es, por cierto, fenómeno (y aun menos mera apariencia [*Schein*]), la determinación de mi existencia* sólo puede ocurrir de acuerdo con la forma del sentido interno, según la manera particular como es dado en la intuición interna lo múltiple que yo enlace; y por consiguiente no tengo, según esto, *conocimiento* alguno de mí mismo, tal *como soy*, sino meramente tal como me *aparezco* a mí mismo.

Nota al pie:

* El Yo pienso expresa el acto de determinar de mi existencia. Por consiguiente, la existencia es ya dada por ello, pero la manera como la tengo que determinar, es decir, [la manera] como tengo que poner en mí mismo lo múltiple que a ella pertenece, no está dada con ello. Para ello se requiere intuición de sí mismo, en cuyo fundamento está una forma dada *a priori*, es decir, el tiempo, [forma] que es sensible: pertenece a la receptividad de lo determinable. Pero si no poseo además otra intuición de mí mismo, que antes del acto de *determinar* suministre lo *determinante* en mí (de cuya espontaneidad solamente soy consciente), tal como el *tiempo* [suministra] lo determinable, entonces no puedo determinar mi existencia como la de un ente espontáneo, sino que sólo me represento la espontaneidad de mi pensar, es decir, del determinar; y mi existencia sigue siendo determinable sólo sensiblemente, es decir, como la existencia de un fenómeno. Esa espontaneidad hace no obstante que me llame a mí mismo *inteligencia*.²⁹⁵

La diferencia fundamental que se presenta aquí con respecto a la concepción cartesiana es que ya no tengo intuición alguna de lo determinante en mí, sino que sólo siento el acto de determinación a partir de sus efectos. Deleuze comenta al respecto lo siguiente:

Las consecuencias de ello son extremas: mi existencia indeterminada sólo puede ser determinada *en el tiempo*, como la existencia de un fenómeno, de un sujeto fenoménico, pasivo o receptivo *que aparece en el tiempo*. De modo que la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo pienso no puede ser comprendida como el atributo de un ser substancial y espontáneo, sino sólo como la afección de un yo [*moi*] pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice YO [*JE*], se ejerce en él y sobre él, no por él. Comienza entonces una larga historia inagotable: YO [*JE*] es otro, o la paradoja del sentido interno. (DR 116)

“Yo es otro” —expresión tomada de Rimbaud—²⁹⁶ significa en este contexto que no tengo ninguna intuición de este “yo” activo o espontáneo: el pensamiento *me* adviene, pero no puedo “ponerme en su lugar” más que, indirectamente, a través de sus efectos sobre mí en el tiempo. En este sentido, el pensamiento no es nunca “el mío”.²⁹⁷

²⁹⁵ AA III, 123; CRP 222-223 [trad. modificada] (B157-158).

²⁹⁶ Carta a Paul Demeny del 5 de mayo de 1871. Rimbaud, Arthur, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972, p. 252.

²⁹⁷ Por eso, tampoco la libertad no es nunca “la mía”. Deleuze abordará el problema de la libertad en *L'Image-Temps* a propósito del cine de Bresson, Dreyer y Rohmer, desde un punto de vista cercano al de la gracia cristiana presente en dichos cineastas, pero cuya matriz puede encontrarse ya en esta otredad del yo descubierta por Kant. “No elige bien, no elige efectivamente más que aquel que es elegido” (IT 232).

La representación que Kant llama allí *Intelligenz* es una representación indirecta, que señala hacia aquello irrepresentable cuya acción sobre mí intuyo, pero cuyo ser permanece inaccesible a mi sensibilidad: siento y pienso, pero mi sentir y mi pensar no coinciden. Por eso, “yo me pienso” es una fórmula necesariamente paradójica, en la que el sujeto y el objeto son inconmensurables. El Yo piensa (*en mí, sobre mí, o a mí*), pero “yo” no puedo de ningún modo identificarme inmediatamente con él, dado que no tengo una intuición de este pensar, sino sólo de su efecto. En esta dualidad abierta por la forma del tiempo, el yo se afecta a sí mismo.²⁹⁸

La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que antes que actuar esta actividad, más bien se la representa, que antes que poseer la iniciativa para ella, más bien siente su efecto, y que la vive como Otro en él. Al “Yo pienso” y al “Yo soy” hay que agregar el yo [*moi*], es decir, la posición pasiva (lo que Kant llama la receptividad de la intuición); a la determinación y a lo indeterminado, hay que agregar la forma de lo determinable, es decir, el tiempo. (DR 116-117)

²⁹⁸ Este abordaje deleuziano de la relación entre tiempo y subjetividad en Kant se acerca mucho a la interpretación realizada por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*. En el §34 de dicho libro, el autor forja una lectura novedosa en la cual identifica el yo trascendental con el tiempo como tal. Se trata de un tiempo no empírico sino trascendental, una pura afección de sí (*reine Selbstaffektion*) que permite la “sucesión de ahoras” (*Jetzt-folge*) empíricos. Heidegger subraya, para apoyar su interpretación, el hecho de que las descripciones kantianas del tiempo y del yo pienso coinciden: En la deducción trascendental, la esencia trascendental (es decir, lo que posibilita la trascendencia) del yo se define con los siguientes términos: “Pues el yo (de la apercepción pura estable y permanente [*stehende und bleibende*] constituye el correlato de todas nuestras representaciones...” (A 123) Y en el capítulo del esquematismo, donde aparece la esencia trascendental del tiempo, dice Kant: “El tiempo no transcurre...”, “el tiempo que es él mismo inmutable y permanente [*unwandelbar und bleibend*]” (A 144, B 183). Y después: “el tiempo... queda y no cambia [*bleibt und wechselt nicht*]” (A 182, B 225). Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 162 (en adelante KPMe); Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 192 (en adelante KPM). Heidegger explica que esa estabilidad y permanencia del yo no son atributos de un alma substancial, lo cual sería contradictorio con la crítica kantiana a la substancialidad del alma en los paralogismos, sino que se refieren al yo como condición de posibilidad de la estabilidad y permanencia de los fenómenos. El yo y el tiempo comparten una característica esencial: no están en el tiempo. Que el yo trascendental no esté en el tiempo, lejos de volverlo intemporal en el sentido de eterno, significa para Heidegger que es el tiempo mismo. Un argumento similar se encuentra en sus lecciones del invierno de 1925/26. Cfr. Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen — Band 21)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, pp. 346-406. Estos “estable” y “permanente” no son predicados ónticos acerca de la inmutabilidad del yo, sino determinaciones trascendentales, que significan que el yo sólo puede formar el horizonte de la mismidad [*Selbigkeit*] si se propone [*vorhält*] de antemano, como tal, la estabilidad y permanencia en general. Dentro de ese horizonte de la identidad el objeto puede experimentarse como el mismo a través del cambio. El yo “estable” se llama así porque, siendo un “yo pienso”, es decir, un “yo represento”, se pro-pone [*vor-hält*] algo así como una estabilidad y permanencia. Como yo, forma el correlato de la permanencia en general. (KPMe 163 [trad. modificada], KPM 193) El propio Heidegger, sin embargo, se acerca mucho más a Kant que Deleuze en un aspecto fundamental: le interesa subrayar constantemente, en efecto, las estructuras que “dejan nacer” (*entspringen lassen*) a lo ente o los fenómenos. Se contraponen a ello el anhelo deleuziano de una *génesis* de los fenómenos. En este sentido, Heidegger es kantiano y Deleuze es poskantiano: mientras que en Kant y en Heidegger hay un análisis de lo que posibilita la apertura a la trascendencia, en Deleuze hay una construcción de lo que la genera.

Deleuze reconceptualizará esta “posición pasiva” como el sistema del yo disuelto, donde los pequeños yoes (*petits moi*) contemplan y contraen la materia de la que provienen—volveremos sobre este punto en el Capítulo 6. Es por ello que la alteridad está en el fundamento de la identidad: sólo decimos “yo” por estos miles de pequeños espíritus que constituyen nuestro cuerpo—contrayendo proteínas, sintetizando lípidos, etc. El reproche de Deleuze a Kant en este sentido consiste en haber relegado la síntesis al aspecto espontáneo del yo (el *Je* deleuziano), descuidando una sensibilidad corporal pre-Yoica pero no por ello menos sintética—y yoica en el sentido de *moi*. Sin embargo, por el hecho de haber escindido la subjetividad en actividad y pasividad por medio del tiempo, Kant convierte al yo en un símbolo cuyas dos caras desiguales están destinadas a nunca coincidir.

De una punta a la otra, el YO [*JE*] está atravesado por una fisura [*fêlure*]: está fisurado por la forma pura y vacía del tiempo. Bajo esta forma, es el correlato del yo [*moi*] pasivo que aparece en el tiempo. Una falla [*faille*] o una fisura en el Yo [*Je*], una pasividad en el yo [*moi*], he aquí lo que significa el tiempo; y la correlación del yo [*moi*] pasivo y del Yo [*Je*] fisurado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana. (DR 117)

La noción de cogito esquizofrénico utilizada por Deleuze y Guattari no es sino una reformulación del cogito kantiano fisurado por la línea del tiempo. En MP, los autores repensarán la dualidad entre yo trascendental y yo empírico a partir de los conceptos lingüísticos de sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado. Sin embargo, arrastrarán esta distinción hacia un plano político, haciendo de la dualidad empírico-trascendental una característica propia del régimen semiótico pos-significante de la subjetivación. Es dicho régimen el que inventa una nueva forma de esclavitud: “ser esclavo de sí mismo, o [de] la pura ‘razón’, el Cogito” (MP 162). Esta forma de esclavitud sería impensable sin la dualidad mentada: es sólo porque el yo es doble que uno puede obedecer al otro.

YO [*JE*] es una consigna [*mot d'ordre*]. Un esquizofrénico declara: “he escuchado voces decir: *él es consciente de la vida*”. Hay en ese sentido un cogito esquizofrénico, pero que hace de la conciencia de sí la transformación incorporal de una consigna o el resultado de un discurso indirecto. Mi discurso directo es aún el discurso indirecto que me atraviesa de un extremo al otro, y que viene de otros mundos o de otros planetas. (MP 107)

Esa “inteligencia” de la que hablaba Kant como la instancia que piensa *en mí* es ahora pensada como el efecto del acto de habla de un otro infinitamente diferido. La

diferencia fundamental con respecto a DR, sin embargo, es que en MP esta distinción entre un aspecto espontáneo y un aspecto pasivo, por la cual un “soy hablado” es constitutivo de todo “yo hablo”, es remitida a un tipo específico de régimen semiótico-político.

III. 2. El tiempo fuera de sus goznes

Deleuze introduce, en el contexto de la tercera síntesis pasiva, una misteriosa identificación entre Hamlet (“el príncipe del Norte”) y Kant (“el filósofo del Norte”): “¿Qué significa: forma vacía del tiempo o tercera síntesis? El príncipe del Norte dice ‘el tiempo está fuera de sus goznes’. ¿Es posible que el filósofo del Norte diga lo mismo, y sea hamletiano puesto que es edípico?” (DR 120) La asociación de Kant con Hamlet reaparece en las cuatro fórmulas poéticas que podrían, según Deleuze, resumir la filosofía kantiana. De ellas, dos se refieren al problema del tiempo en relación a la subjetividad: “El tiempo está fuera de sus goznes [*The time is out of joint*]” (Shakespeare, *Hamlet*, I, 5) y “Yo es otro... [*Je es un autre...*]” (Rimbaud). La primera de ellas concierne específicamente al tiempo como “punto de nacimiento de la fisura” del yo (DR 120), mientras que la segunda atañe a las consecuencias que dicha fisura trae aparejadas para la subjetividad.

Ahora bien, ¿qué es esta “forma vacía del tiempo”?

Todo lo que se mueve y cambia está en el tiempo, pero el tiempo mismo no cambia, no se mueve, así como tampoco es eterno. Es la forma de todo lo que cambia y se mueve, pero es una forma inmutable y que no cambia. No una forma eterna, sino precisamente la forma de lo que no es eterno, la forma inmutable del cambio y del movimiento.²⁹⁹

Como argumenta Deleuze en “Sobre cuatro fórmulas poéticas...”, “[s]i el tiempo mismo fuese sucesión, haría falta que suceda en otro tiempo, al infinito” (CC 42).³⁰⁰

²⁹⁹ Deleuze, Gilles, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », en *Critique et Clinique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1993, p. 42 (en adelante CC).

³⁰⁰ Curiosamente, Kant formula un argumento similar en la Reflexión 5661, “Respuesta a la pregunta: ¿es experiencia que pensemos?”. “La conciencia, cuando instituyo una experiencia, es representación de mi existencia en tanto es empíricamente determinada, es decir, en el tiempo. Si esta conciencia [del pensar] fuera a su vez empírica en sí misma, entonces la misma determinación temporal tendría que ser representada nuevamente como contenida bajo las condiciones de la determinación del tiempo de mi estado. Por lo tanto, sería necesario concebir otro tiempo bajo el cual (no en el cual) estuviera contenido el tiempo que constituye la condición formal de mi experiencia interna. Por consiguiente, habría un tiempo en el cual y simultáneamente con el cual transcurriría un tiempo determinado, lo que es absurdo. Pero la conciencia de instituir una experiencia o, en general, de pensar, es una conciencia trascendental y no una experiencia.” (AA XVIII, 319:24-34) Como Kant ya había

Para no caer en una regresión al infinito, es necesario postular que la forma del tiempo no es intra-temporal. El mismo argumento se encuentra en *L'Image-Temps*, donde, hablando de los largos planos fijos en los que Ozu filma un jarrón o una botella, dice Deleuze: “La naturaleza muerta es el tiempo, pues todo lo que cambia está en el tiempo, pero el tiempo mismo no cambia, no podría cambiar él mismo más que en otro tiempo, hasta el infinito.” (IT 27-28) El aspecto puramente formal de la tercera síntesis del tiempo es por ese motivo su característica definitoria y la razón por la cual es necesaria. La primera y la segunda síntesis, por el contrario, no son formales, sino que tienen un contenido que presupone una pura forma.³⁰¹ Este contenido, al ser cíclico, le da al tiempo una forma circular. Deleuze se refiere a ello como la bisagra o el gozne (*gond*) del tiempo: “El gozne, *cardo*, es lo que asegura la subordinación del tiempo a los puntos precisamente cardinales por donde pasan los movimientos periódicos que él mide (el tiempo, número del movimiento, para el alma tanto como para el mundo).” (DR 119) Sin embargo, es preciso señalar que la subordinación del tiempo a los movimientos periódicos empíricos requiere de un elemento no empírico; para Deleuze, es Dios y no la mera repetición empírica lo que le da la curvatura al tiempo. Por ello, el enderezamiento del tiempo es sinónimo de la muerte de Dios.

El tiempo fuera de sus goznes significa al contrario el tiempo enloquecido, salido de la curvatura que le daba un dios, liberado de su figura circular demasiado simple, emancipado de los acontecimientos que hacían su contenido, invirtiendo [*renversant*] su relación con el movimiento, en suma, descubriéndose como forma vacía y pura. El tiempo mismo se desenvuelve [*se déroule*] (es decir, deja aparentemente de ser un círculo), en lugar de que algo se desenvuelva en él (siguiendo la figura demasiado simple del círculo). Deja de ser cardinal y deviene ordinal, un puro *orden* del tiempo. Hölderlin decía que deja de “rimar”, porque se distribuye desigualmente de un lado y del otro de una “cesura” según la cual comienzo y fin ya no coinciden. (DR 119-120)

Cardo era el nombre latino dado a una calle de dirección Norte-Sur en las antiguas ciudades romanas y campamentos militares, siendo *cardo maximus* la calle

demostrado en la “Estética trascendental”, todos los múltiples tiempos pensables están en un único tiempo universal, y no puede haber otros tiempos por fuera de ese. La respuesta al título de la reflexión, entonces, es: no, el pensamiento no es una experiencia, puesto que de otro modo sería necesario un metatiempo en el cual estuviera el pensamiento como experiencia, es decir, como vivencia empíricamente determinada, pero este ya no sería el pensamiento determinante o “instituyente”, sino un pensamiento determinado o instituido, es decir, una experiencia pasiva que requeriría a su vez una instancia pensante —que sería, esta sí, el pensamiento, y que no podría ser por ende una experiencia.

³⁰¹ Una objeción posible al argumento de Deleuze es la objeción clásica a los intentos por evitar un regreso al infinito (y un círculo vicioso), a saber, que se trata de un detenimiento arbitrario. En este caso, la objeción se plantearía del siguiente modo: ¿no podría haber otras —tal vez infinitas— formas del tiempo en las que ese tiempo se da? En efecto, Deleuze mismo sostiene que la temporalidad de la primera síntesis (presente) es intra-temporal. ¿Por qué no podría serlo entonces también esta forma?

principal.³⁰² En este sentido, es el eje de orientación espacial fundamental, alrededor del cual se organiza el resto del espacio. De allí surge el término *cardinal* utilizado para los puntos cardinales, que precisamente orientan el espacio, ya no de una ciudad sino del planeta en su totalidad. En tanto eje espacial fundamental, el cardo organiza también el tiempo al ponerse en conjunción con los movimientos periódicos de los astros. La muerte de Dios significa entonces, según Deleuze, la desaparición del eje de orientación. Podemos interpretar esta cesura como la instancia de lo sublime o el movimiento desencadenado a partir del encuentro, que hace perder todo eje de referencia. De ese modo, el tiempo deja de ser cardinal para devenir puramente ordinal.

Podemos definir el orden del tiempo como esta distribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura. Se distingue entonces un pasado más o menos largo, un futuro en proporción inversa, pero el futuro y el pasado no son aquí determinaciones empíricas y dinámicas del tiempo: son caracteres formales y fijos que se desprenden del orden *a priori*, como una síntesis estática del tiempo. Forzosamente estática, puesto que el tiempo no está ya subordinado al movimiento; forma del cambio más radical, pero la forma del cambio no cambia. Es la cesura, y el antes y el después que ella ordena una vez por todas, lo que constituye la fisura del Yo [*fêlure du Je*] (la cesura es exactamente el punto de nacimiento de la fisura). (DR 120)

Este concepto de cesura es tomado por Deleuze de la interpretación hölderliniana de Sófocles y de los comentarios de Jean Beaufret al respecto.³⁰³ En su prefacio a la edición bilingüe de los comentarios y traducciones de Hölderlin de *Edipo Rey* y *Antígona*, Beaufret escribe que Hölderlin presenta dichas tragedias como “la articulación de dos partes separadas y ensambladas por una *cesura*”.³⁰⁴ El propio Hölderlin, por su parte, escribe: “En las dos obras, la cesura [*Cäsur*] está constituida por

³⁰² La mayoría de nuestras ciudades sudamericanas están organizadas de esta manera. Se puede ver de modo más claro en las ciudades pequeñas, cuyo centro es una plaza de la cual sale el *cardo maximus*.

³⁰³ Daniela Voss sugiere, de modo muy interesante, un segundo origen de esta noción, a saber, los “cortes” del matemático Richard Dedekind. La hipótesis encuentra dos apoyos textuales. En primer lugar, si bien Dedekind no aparece en este contexto de la discusión deleuziana, sí aparece, junto con su noción de corte en el cuarto capítulo de DR, con lo cual Deleuze tenía conocimiento de dicho método matemático. En segundo lugar, en su clase sobre Kant del 21 de marzo de 1978, Deleuze compara la cesura con los términos matemáticos “límite” y “corte” (*coupure*). Cfr. Voss, Daniela, “Deleuze’s Third Synthesis of Time”, *Deleuze Studies*, 7.2 (2013), pp. 194-216. Como explica Voss, “en una línea recta hay infinitos puntos que no corresponden a ningún número racional. Para identificar estos puntos, que son inexpresables como números racionales, Dedekind utilizaba un método de división: los ‘cortes’ [*Schnitte*] de Dedekind” (*ibid.*, p. 200). De este modo, según la autora, “Deleuze transforma la definición kantiana de un tiempo puramente formal por medio de consideraciones matemáticas sobre la noción de ‘corte’ y de ‘síntesis estática’. Para Deleuze, la tercera síntesis del tiempo no es simplemente una forma subjetiva *a priori*, sino una síntesis estática a-subjetiva *a priori* de una multiplicidad de series temporales” (*ibid.*, p. 205).

³⁰⁴ Beaufret, Jean, «Hölderlin et Sophocle», en Hölderlin, Friedrich, *Remarques sur Edipe, Remarques sur Antigone*, trad. fr. François Fédier, précédé de «Hölderlin et Sophocle» par Jean Beaufret, Paris, Union Générale d’Éditions, 1965, p. 23.

los discursos de Tiresias.”³⁰⁵ Si la intervención del adivino es lo que constituye la cesura, se debe a que precipita los movimientos aberrantes que seguirán, y desdobra a Edipo en quien era antes del acontecimiento y en quien se convierte luego de él.

“Lo trágico de Sófocles, a los ojos de Hölderlin”, escribe Beaufret, “es lo trágico de la retirada o del alejamiento de lo divino”.³⁰⁶ En efecto, Sófocles describe a Edipo como ἄθεος (verso 661), significando no que Edipo sea ateo, sino que el dios se ha desviado y separado de él. A diferencia de las tragedias de Esquilo y Eurípides, en las tragedias de Sófocles los hombres “sobrepasan el límite”.³⁰⁷ En aquellas, “[l]a acción trágica es la historia del retorno al orden requerido por la violación del límite. Con Sófocles, al contrario, es el límite mismo el que se sustrae, y el héroe se aventura peligrosamente en la abertura de un entre-dos de donde finalmente le viene su perdición.”³⁰⁸ En la lectura de Deleuze, esta sustracción del límite es el enderezamiento del tiempo, la transformación del tiempo en una línea recta, que es, como lo supo Borges, el más terrible de los laberintos.

“Para Hölderlin”, dice entonces Beaufret, “lo trágico de Sófocles es así el documento esencial de ese desvío [*détournement*] categórico de lo divino, que es a sus ojos la esencia misma de la tragedia”,³⁰⁹ y que ni Esquilo ni Eurípides lograron plasmar. Como dice Hölderlin, “comienzo y fin ya no se dejan en absoluto rimar [*nicht reimen lässt*]”,³¹⁰ puesto que luego de seguir el desvío categórico del dios, el hombre no puede ya igualarse a la situación inicial: “en la apertura del tiempo trágico que no hace sino uno con el desvío del dios, *comienzo y fin ya no riman juntos*. La diferencia entre un ‘hasta ahora’ y un ‘en adelante’ deviene esencial. Algo ha cambiado fundamentalmente. Así lo exige la intervención de la ‘cesura’.”³¹¹ En este sentido, la cesura es descrita por Hölderlin como “la suspensión antirrítmica [*die gegenrythmische Unterbrechung*]”.³¹² Ya no hay un ciclo natural según el cual el tiempo se organice y se curve.

Veámos entonces que la forma pura del tiempo implicaba una síntesis estática del tiempo. De allí que, “habiendo abjurado de su propio contenido empírico, habiendo invertido [*renversé*] su propio fundamento” (DR 120), el tiempo se defina como un *orden*, como un *conjunto* y como una *serie*.

³⁰⁵ Hölderlin, Friedrich, *Anmerkungen zum Oedipus*, en Hölderlin, *op. cit.*, p. 50.

³⁰⁶ Beaufret, « Hölderlin et Sophocle », en Hölderlin, *op. cit.*, p. 12.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 15.

³¹⁰ Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*, en Hölderlin, *op. cit.*, p. 64.

³¹¹ Beaufret, « Hölderlin et Sophocle », en Hölderlin, *op. cit.*, p. 25.

³¹² Hölderlin, *Anmerkungen zur Antigone*, en Hölderlin, *op. cit.*, p. 68

En primer lugar, la idea de un conjunto [*ensemble*] del tiempo corresponde a que la cesura, sea cual sea, debe ser determinada en la imagen de una acción, de un acontecimiento único y formidable, adecuado al tiempo entero. Esta imagen misma existe bajo una forma desgarrada [*dechirée*], en dos porciones desiguales; y de todas maneras, ella reúne [*rassemble*] así el conjunto del tiempo. Debe ser llamada un símbolo, en función de las dos partes desiguales que subsume y reúne, pero que reúne como partes desiguales. [...] Esta imagen simbólica constituye el conjunto del tiempo en tanto que reúne la cesura, el antes y el después. (DR 120)

Se trata entonces de lo que Deleuze denomina en otros contextos una *síntesis disyuntiva*: síntesis, puesto que reúne una multiplicidad, pero disyuntiva en tanto que reúne las partes como desiguales.³¹³ La utilización de este concepto para pensar la tercera síntesis del tiempo cobra apoyo textual en LS, donde Deleuze señala que el uso positivo y afirmativo de la síntesis disyuntiva realiza la univocidad del ser (cfr. LS 208-214), lo cual también es predicado del eterno retorno que sólo se da, precisamente, en la tercera síntesis. A través de una síntesis disyuntiva, dos cosas entran en relación no negando sus diferencias o haciendo abstracción de ellas, sino precisamente a través de sus diferencias, a través de una resonancia entre la distancia que las separa. La síntesis disyuntiva es el proceso por medio del cual la disyunción o la diferencia genera una verdadera síntesis y no ya un análisis que separa u opone (cfr. LS 204).³¹⁴ De ahí que la imagen de la acción esté fundamentalmente desgarrada entre un antes y un después separados por la cesura. La imagen simbólica es esta síntesis disyuntiva que reúne el

³¹³ “Distinguimos tres tipos de síntesis: la síntesis conectiva (si..., entonces) que trata sobre la construcción de una sola serie; la síntesis conyuntiva (y), como procedimiento de construcción de series convergentes; la síntesis disyuntiva (o bien) que reparte las series divergentes. Los *conexa*, los *conjuncta*, los *disjuncta*.” (LS 204)

³¹⁴ El siguiente cuadro puede servir como una guía indicativa de algunas correspondencias conceptuales entre las diferentes obras de Deleuze y Deleuze-Guattari. Aclaremos, desde luego, que el cuadro no pretende ser exhaustivo, sino tan sólo funcionar como un mapa diacrónico provisorio para orientarse en las transformaciones de la filosofía deleuziana.

LS / ABE	Síntesis conectiva	Síntesis conyuntiva	Síntesis disyuntiva
DR	1 ^{ra} síntesis del tiempo: presente	2 ^{da} síntesis del tiempo: pasado	3 ^{ra} síntesis del tiempo: futuro
DR	<i>Sentiendum</i>	<i>Memorandum</i>	<i>Cogitandum</i>
DR	<i>Habitus</i>	<i>Éros-Mnemosyne</i>	<i>Thanatos</i>
DR	<i>Petits moi</i>	<i>Je – Moi</i>	<i>Je fêlé – Moi dissous</i>
LS	<i>Chronos</i>	<i>Aion</i>	
DR / B	Acoplamiento	Resonancia	Movimiento forzado
PS	Signos mundanos	Signos del amor	Signos del arte
DR	Fundación	Fundamento / Sin-fondo	Desfundamento (<i>effondement</i>)
MP / QP	Territorio	← Territorialización → Desterritorialización	Tierra
IM / IT	Imagen-movimiento	Imagen-tiempo	

antes y el después en función de la cesura, constituyendo el *conjunto* del tiempo entero. Si bien la idea de la forma pura del tiempo como aquello que no cambia es de raigambre kantiana, esta potencia sintética que reviste para Deleuze el tiempo como forma pura es un punto de diferencia con Kant, para quien las formas puras de la intuición no sintetizaban.

En segundo lugar, puesto que realiza una distribución desigual, la imagen simbólica hace posible una *serie* del tiempo. Esta serie tiene para Deleuze tres momentos. En un primer tiempo, “la acción en su imagen es planteada como ‘demasiado grande para mí’” (DR 120). Deleuze subraya que no se trata de saber si la acción ya sucedió o no, puesto que “no es según ese criterio empírico que se distribuyen el pasado, el presente y el futuro” (DR 120). En este sentido, Edipo se distingue de Hamlet en tanto que ya ha realizado la acción: el presente de Hamlet es propiamente la experiencia del sentir la acción de matar al rey como demasiado grande, mientras que el parricidio e incesto de Edipo se ubican en el pasado de la narración de Sófocles. El segundo tiempo es el presente de la metamorfosis o el devenir-igual a la acción, es decir, el hiato entre el pasado y el futuro desiguales. En ese hiato, algo decisivo sucede, que provoca la ruptura entre el antes y el después. Dice Deleuze que hay un “desdoblamiento del yo [*moi*], la proyección de un yo ideal [*moi idéal*] en la imagen de la acción” (DR 121): el héroe deviene capaz de la acción. Si en Edipo y Antígona este momento estaba dado por la intervención de Tiresias, en Hamlet este segundo tiempo se ubica en su viaje marítimo.

En cuanto al tercer tiempo, que descubre el futuro [*avenir*] — significa que el acontecimiento, la acción, tienen una coherencia secreta que excluye la del yo [*moi*], volviéndose contra el yo que ha devenido su igual, proyectándolo en mil pedazos como si el gestador de un nuevo mundo fuese llevado y disipado por el resplandor de lo que él hace nacer a lo múltiple: aquello a lo cual el yo se ha igualado es a lo desigual en sí. Es así que el Yo fisurado [*Je fêlé*] según el orden del tiempo y el Yo dividido [*Moi divisé*] según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común: en el hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades, sin yo [*moi*] ni Yo [*Je*], el “plebeyo” detentador de un secreto, ya superhombre cuyos miembros dispersos gravitan en torno a la imagen sublime. (DR 211)

La imagen sublime es propiamente el punto de enlace disyuntivo que sintetiza sin identificar esa multiplicidad desprovista de caracteres empíricos, o ese complejo de singularidades pre-individuales del *Je* fisurado e individuaciones pre-personales del *Moi* dividido que se liberan con la fractura temporal del cogito. Para dar una encarnadura

más concreta a este pasaje un tanto oscuro, puede resultar de utilidad traer a colación las palabras escritas por Borges a propósito de *Citizen Kane* (Orson Welles, 1941):

Las formas de la multiplicidad, de la inconexión, abundan en el film: las primeras escenas registran los tesoros acumulados por Foster Kane; en una de las últimas, una pobre mujer lujosa y doliente juega en el suelo de un palacio que es también un museo, con un rompecabezas enorme. Al final comprendemos que los fragmentos no están regidos por una secreta unidad: el aborrecido Charles Foster Kane es un simulacro, un caos de apariencias (corolario posible, ya previsto por David Hume, por Ernst Mach y por nuestro Macedonio Fernández: ningún hombre sabe quién es, ningún hombre es alguien). En uno de los cuentos de Chesterton —*The Head of Caesar*, creo—, el héroe observa que nada es tan aterrador como un laberinto sin centro. Este film es exactamente ese laberinto.³¹⁵

Lo que genera ese laberinto es *rosebud*, esa *palabra = x* alrededor de la cual se organizan las distintas capas de pasado que presentan un aspecto de Kane, cada una como un corte transversal en el cono de su destino, y que se revela en sí misma como insignificante. No se trata tanto de una referencia al trineo en tanto metáfora de la infancia perdida como de una casilla vacía que hace circular las series de pasados. Mientras que otorga sentido a esos pasados en la resonancia provocada por su circulación, ella misma no tiene un sentido asignable. Es por este descentramiento de las series de pasados que fragmentan al yo que el propio Deleuze dice sobre *Citizen Kane*:

Allí, el tiempo salía de sus goznes [*sortait de ses gonds*], invertía [*renversait*] su relación de dependencia con el movimiento, la temporalidad se mostraba por sí misma y por primera vez, pero bajo la forma de una coexistencia de grandes regiones a explorar. (IT 138)

La fórmula “el hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades, sin yo [*moi*] ni Yo [*Je*], el “plebeyo” detentador de un secreto, ya superhombre cuyos miembros dispersos gravitan en torno a la imagen sublime”, en efecto, mienta esta idea que Borges sabe expresar tan sencillamente: una persona no tiene centro, es un compuesto de fragmentos cuya “secreta unidad” es como una bola de cristal que se hace añicos.³¹⁶ “Ningún hombre es alguien.” Esos pedazos de rompecabezas dispersos son lo que se libera de la forma-sujeto en el tercer tiempo de la serie. La fisura del Yo es para Deleuze

³¹⁵ Borges, Jorge Luis, “Un film abrumador”, *Revista Sur*, n° 83 (agosto de 1941), p. 89.

³¹⁶ Deleuze decía asimismo que el tema constante de Welles es “no ser más una persona, a la manera de la Mrs. Dalloway de Virginia Woolf. Un devenir, una irreductible multiplicidad, los personajes y las formas ya no valen sino como transformación los unos de los otros” (IT 189). Esto no es, a su vez, sino el correlato de la indistinción entre las convencionalmente llamadas “imágenes objetivas” y “subjetivas”, que Deleuze señala a propósito de *Citizen Kane*: “las dos clases imágenes tienden a desvanecerse en lo que han visto los testigos, sin que se pueda concluir una identidad del personaje” (IT 194).

el hiato que pone de relieve esta fragmentariedad, mientras que el eterno retorno es el dispositivo que le da consistencia a la misma, permitiéndonos vivir como fragmentos— en las palabras de Deleuze, como un sistema de pequeños yoes (*petits moi*) o simulacros. Es un dispositivo a la vez ético y ontológico. Ético, puesto que mediante el pensamiento del eterno retorno afirmamos la fragmentariedad y el devenir, lo cual cambia por completo el estatuto del “agente” y de la agencia. En este sentido, en MP, Deleuze y Guattari utilizarán el concepto de agenciamiento (*agencement*, de *agir*: actuar) para referirse a la multiplicidad no subjetiva o entramado de fuerzas responsables de la praxis, que no coincide con el sujeto ni se ajusta a su forma. Ontológico, porque el eterno retorno le da consistencia al devenir: al afirmar el eterno retorno del devenir, se eleva el devenir al ser—es en este sentido que el eterno retorno es el ser del devenir.

En este tercer tiempo, la otra inspiración principal —junto con Kant— es sin lugar a dudas Nietzsche, cuyo concepto de *Übermensch* es puesto por Deleuze como la salida común del *Je* fisurado y el *Moi* dividido. Si Kant provee la fisura del yo provocada por la disyunción temporal, Nietzsche aporta la síntesis de los fragmentos dispersos en el eterno retorno. Al liberarse el sujeto de su identidad mediante el desdoblamiento, se liberan también las potencias y singularidades apresadas en la forma-sujeto. Esta instancia es inseparable del carácter creativo y selectivo que reviste para Deleuze el eterno retorno nietzscheano, interpretado no como el eterno retorno de lo mismo sino de lo diferente. En efecto, dice Deleuze que “el eterno retorno no concierne y no puede concernir sino al tercer término de la serie” (DR 122).

El eterno retorno no afecta sino a lo nuevo, es decir a lo que es producido bajo la condición del defecto [*défaut*] y por la intermediación de la metamorfosis. Pero no hace volver [*revenir*] ni a la *condición* ni al *agente*; al contrario, los expulsa, reniega de ellos con toda su fuerza centrífuga. (DR 122)

Si los dos primeros tiempos de la serie —el defecto o la imagen de la acción vista como “demasiado grande para mí” y la metamorfosis o el devenir-igual a la acción— son necesarios, el tercer tiempo se deshace de ellos en tanto que ambos revisten una identidad que se ha fracturado en la cesura. Lo propio del tercer tiempo, en este sentido, es precisamente que ha abolido la identidad del agente; así, no implica literalmente la muerte del agente, sino la disolución de su mismidad, es decir, su devenir. En términos de la conceptualización kantiana de lo sublime, estos tres tiempos pueden ser pensados como la aprehensión sensible que excede las capacidades de la

imaginación, el movimiento desencadenado en el espíritu en el cual los roles de las facultades se ven trastocados, y la aparición de la razón que produce un acuerdo discordante a partir de la tensión. En el primer momento, la magnitud o el poder de la naturaleza se presenta como “demasiado grande para mí”; en el segundo, los flujos anímicos proceden a movimientos forzados inviables durante la vida regida por el sentido común y, mediante esta metamorfosis de las facultades, el espíritu deviene capaz de afrontar el desafío; en el tercer momento, el fenómeno natural es revelado como mera ocasión, mientras que la imaginación se muestra apenas como un momento de tránsito: es lo suprasensible lo que permanece como punto de llegada del recorrido.

Esta noción deleuziana del eterno retorno, por su parte, está fuertemente influenciada por Pierre Klossowski. “Como dice Klossowski”, el eterno retorno “es esa coherencia secreta que sólo se plantea excluyendo mi propia coherencia, mi propia identidad, la del mundo y la de Dios” (DR 122). Es necesario señalar a este respecto que Deleuze y Klossowski compartieron un intenso coloquio en Royaumont dedicado al pensamiento de Nietzsche. En la conferencia allí ofrecida por Klossowski, el filósofo y escritor delinea los rasgos principales de su lectura del eterno retorno, que desarrollará en su *Nietzsche et le cercle vicieux*.³¹⁷

Cabe destacar asimismo que, al igual que la discordancia de las facultades en su ejercicio trascendente resultaba en un acuerdo discordante, la muerte de Dios en tanto garante de la curvatura del tiempo, y el consiguiente enderezamiento del tiempo, produce a su vez un nuevo círculo, aunque esta vez —por haberse deshecho del gozne o cardo—, se tratará de un círculo descentrado, cada una de cuyas vueltas repetirá la anterior y las siguientes no a través de su semejanza sino a partir de su diferencia.

El orden del tiempo no ha quebrado el círculo de lo Mismo, y no ha puesto el tiempo en serie, sino para reformar un círculo de lo Otro al término de la serie. [...] La forma del tiempo no está ahí sino para la revelación de lo informal en el eterno retorno. La extrema formalidad no está ahí sino para un informal excesivo (el *Unförmliche* de Hölderlin). Es así que el fundamento ha sido sobrepasado hacia un sin-fondo, universal desfundamento [*effondement*] que gira en sí mismo y no hace volver sino a lo por-venir [*l'à-venir*]. (DR 122-123)

Al igual que en la interpretación hölderliniana de Sófocles, hay en el eterno retorno deleuziano una extraña conjunción entre la pura formalidad y lo excesivamente informal. Hölderlin escribía en vena kantiana: “En el límite extremo de la pasión no

³¹⁷ Cf. Klossowski, Pierre, « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même », en Deleuze, Gilles (comp.), *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, Paris, Minuit, 1966, pp. 227-244; *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Gallimard, 1969.

queda en efecto nada sino las condiciones del tiempo o del espacio [*In der äussersten Gränze des Leidens besteht nemlich nichts mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums*].”³¹⁸ El caso de Edipo es ejemplar en este sentido: su errancia ciega está vaciada de todo contenido, y su agonía se ha transformado en horizonte. Beaufret dice que en Antígona “[y]a no hay ni exceso ni carencia, sino balance entre dos excesos, de lo *Unförmliches* y de lo *Allzuförmliches*, de la desmesura órgica [*aorgique*, que traduce el *aorgisches* hölderliniano] y del respeto excesivo de las formas, tal como nacen la una de la otra en un frenesí desdoblado que se ilumina a su vez a partir del coro que sigue inmediatamente a la cesura, es decir, a la intervención de Tiresias.”³¹⁹ Debemos pensar el tercer tiempo de la tercera síntesis en Deleuze como revistiendo esta misma combinación entre la extrema formalidad y la emergencia de lo informal.

Es moneda corriente sostener que, en contraste con su interés por la Estética y la Dialéctica, Deleuze deshecha por completo la Analítica kantiana. Y sin embargo, como vimos, la tercera síntesis del tiempo, es —entre otras cosas— una reformulación de la Analítica trascendental kantiana. En el capítulo “Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, Kant planteaba la correlación de los cuatro grupos de categorías (de cantidad, de cualidad, de relación y de modalidad) con cuatro tipos de determinaciones del tiempo:

Por eso, los esquemas no son nada más que *determinaciones del tiempo, a priori*, según reglas, y éstas se refieren, según el orden de las categorías, a la *serie del tiempo* [*Zeitreihe*], al *contenido del tiempo* [*Zeitinhalt*], al *orden del tiempo* [*Zeitordnung*], y finalmente al *conjunto del tiempo* [*Zeitbegriff*], con respecto a todos los objetos posibles.³²⁰

A su vez, cada tipo de determinación del tiempo corresponderá a uno de los principios del entendimiento puro.³²¹ Deleuze, por su parte, habla asimismo, en el contexto de la tercera síntesis, de un *orden del tiempo*, una *serie del tiempo*, y un *conjunto del tiempo* (DR 120). Resulta llamativo que Deleuze se refiera a tres de estas

³¹⁸ Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*, en Hölderlin, *op. cit.*, p. 64.

³¹⁹ Beaufret, « Hölderlin et Sophocle », en Hölderlin, *op. cit.*, p. 37

³²⁰ AA III 138:26-29; CRP 244 (A145, B184-185).

³²¹ De este modo, podemos trazar la siguiente tabla:

CATEGORÍAS	ESQUEMAS	PRINCIPIOS
Cantidad	Serie del tiempo	Axiomas de la intuición
Cualidad	Contenido del tiempo	Anticipaciones de la percepción
Relación	Orden del tiempo	Analogías de la experiencia
Modalidad	Conjunto del tiempo	Postulados del pensamiento empírico en general

cuatro determinaciones del tiempo, dejando de lado el *contenido del tiempo*. La razón de ello estriba en que, en este aspecto de la temporalidad que Deleuze se encuentra en vías de desarrollar, el tiempo se desliga de todo contenido. El tiempo fuera de sus goznes significa que el tiempo se ha emancipado “de los acontecimientos que hacían su contenido, invirtiendo su relación con el movimiento, en suma, descubriéndose como forma vacía y pura” (DR 120). También en LS, Deleuze se refiere al Aión como “*forma pura vacía del tiempo*, que se ha liberado de su contenido corporal” (LS 194). No obstante, la arquitectónica de DR reubicará el contenido del tiempo, reservando para él un lugar de gran importancia. Todo el capítulo quinto, en efecto, se ocupará de él, bajo el nombre de *intensidad*—que corresponde, en la arquitectónica kantiana, a las Anticipaciones de la percepción, de donde Deleuze tomará el concepto.

Terminemos este capítulo con una observación crítica respecto de la interpretación deleuziana de Kant en la tercera síntesis del tiempo. En la segunda analogía de la experiencia, Kant argumenta que el principio de causalidad, como aplicación del esquema del concepto puro de causa, es condición de la percepción de la sucesión en el tiempo, y por tanto condición de posibilidad de la experiencia, con lo cual —esto es lo que quiere probar—, tiene validez objetiva. “Para toda experiencia y su posibilidad se requiere entendimiento”, *leitmotiv* kantiano, puesto que él

traslada a los fenómenos y a la existencia de ellos el orden temporal [*Zeitordnung*], atribuyendo a cada uno de ellos, en la medida en que es consecuencia, un lugar determinado *a priori* en el tiempo en atención a los fenómenos precedentes; [lugar] sin el cual el fenómeno no concordaría [*übereinkommen*] con el tiempo mismo, que determina *a priori* su lugar a todas sus partes.³²²

Lo que se rompe para Deleuze en la tercera síntesis, y por lo cual trae a colación la frase de Hamlet según la cual “el tiempo está fuera de sus goznes”, es precisamente esta actuación del entendimiento en el ordenamiento de los fenómenos en el tiempo de acuerdo a la causalidad:

lo que sucede, o acontece debe seguir, según una regla universal, a lo que estaba contenido en el estado anterior; de lo cual resulta una serie de los fenómenos que por medio del entendimiento produce y hace necesarios, en la serie de las percepciones posibles, el mismo orden y la misma continua concatenación que se encuentran *a priori* en la forma de la intuición interna (el tiempo) en la cual todas las percepciones deben tener su lugar.³²³

³²² AA III 173-174; CRP 291 (A199-200, B245).

³²³ AA III 174; CRP 291 (A200, B245).

Si esto fuera así, es decir, si Kant tuviese razón en esto, la novedad radical sería absolutamente imposible. La segunda analogía de la experiencia establece *a priori* que todo acontecimiento se sigue de una causa anterior según el orden del tiempo. Esta puede ser cronológicamente anterior o simultánea; en el segundo caso, es simultánea según el *curso* del tiempo, pero no por ello deja de ser anterior según el *orden* del tiempo:

lo que está en consideración es el orden del tiempo [*Ordnung der Zeit*], y no el curso [*Ablauf*] de este; la relación permanece, aunque no haya transcurrido tiempo alguno. El tiempo entre la causalidad de la causa y su efecto inmediato puede ser *evanescente* (por tanto, ambos pueden ser simultáneos), pero la relación de la una al otro sigue siendo siempre, sin embargo, determinable según el tiempo.³²⁴

Ahora bien, este orden del tiempo es precisamente la forma pura del tiempo que Deleuze relaciona con la tercera síntesis pasiva, a través de la cual pretende pensar la irrupción de lo absolutamente nuevo. En otras palabras, la forma pura del tiempo kantiana es para Deleuze un instrumento de doble filo, que le resulta útil siempre y cuando deseche la segunda analogía de la experiencia, que es para Kant, sin embargo, inseparable de aquélla. Esta observación pretende tan sólo funcionar como advertencia en cuanto a posibles intentos de extraer una lectura sistemática de Kant a partir de los momentos aislados de los cuales se sirve Deleuze al forjar su propio sistema filosófico en DR, pero no resulta en modo alguno una objeción al sistema deleuziano mismo ni a su procedimiento de collage. Deleuze toma algunos elementos de la filosofía kantiana y descarta otros; al mismo tiempo, los conceptos apropiados son resignificados mediante su puesta en relación con otros elementos. De este modo, una nueva multiplicidad emerge a partir de trazos y recortes extraídos de distintos contextos.

³²⁴ AA III 175-176; CRP 294 (A203, B248).

TERCERA PARTE: KANT MÁS ALLÁ DE KANT

Capítulo 5

Poskantismo y neokantismo en Deleuze

Vimos previamente que el encuentro sublime produce un movimiento que recorre las diferentes facultades, desde la sensibilidad hasta el pensamiento. Asimismo, que era un mismo elemento el que cambiaba de naturaleza recorriendo las distintas facultades: las Ideas. Se vuelve necesario determinar ahora este concepto con mayor precisión. Si las Ideas pueden recorrer las distintas facultades, lo cual implica dar a sentir, pero también a pensar, es porque ellas mismas tienen una naturaleza pre-sensible y pre-conceptual, pero genética de lo sensible y de lo conceptual. Esta noción de Idea no es ni la platónica —que implica una identidad del modelo y una relación de semejanza con la copia— ni la kantiana —que es condicionante pero no genética—, sino que está fuertemente inspirada en un pensador poskantiano bastante relegado por la tradición: Salomon Maimon. Las Ideas del entendimiento de Maimon, en efecto, constituyen al mismo tiempo lo sensible y lo pensable, puesto que consisten en diferenciales que se integran en la experiencia, y que nuestra conciencia puede aprehender clara u oscuramente. En el primer caso, serán conceptos; en el segundo, percepciones sensibles. Lo que hay que explicar, entonces, es la génesis del encuentro y de lo que se encuentra.

En este capítulo se analizarán tres conceptos clave de la filosofía trascendental relacionados con el punto de vista genético defendido por Deleuze en contraposición al punto de vista del condicionamiento presente en la filosofía de Kant: intensidad, Idea y esquema. Nos abocaremos en vista de ello a dos fuentes kantianas utilizadas por Deleuze como herramientas para construir su sistema ontológico en DR. En primer lugar, se analizará la noción de intensidad tal como es tomada de la filosofía trascendental. En este sentido, será necesario revisar su origen en la *Crítica de la razón pura*, para luego examinar la reformulación del concepto por parte del neokantiano Hermann Cohen. En segundo lugar, abordaremos el concepto deleuziano de Idea, para lo cual nos adentraremos en el pensamiento de Salomon Maimon, filósofo poskantiano reivindicado por Deleuze debido a su concepción diferencial de la determinación ideal. Por último, se tratará la transformación por parte de Deleuze del esquematismo kantiano en dramatización. Si la segunda parte de esta tesis daba cuenta de la *ratio cognoscendi*

del empirismo trascendental, esta tercera parte pretende delinear algunos aspectos principales de su *ratio essendi*.

I. La intensidad

El término *intensidad* es utilizado con mucha frecuencia por Deleuze en toda su obra, hasta el punto de que se ha convertido en una de las palabras clave para referirse a su filosofía. El vocablo presenta connotaciones vitalistas, como cuando hablamos de una vida intensa, de una experiencia intensa o de un concierto de gran intensidad. Todos estos sentidos se articulan al mismo tiempo con un sentido correspondiente a la filosofía trascendental, kantiana y neokantiana. En el quinto capítulo de DR se encuentra una referencia que acaso pueda aclarar este último aspecto. Dice allí Deleuze que “Hermann Cohen tiene razón en otorgar pleno valor al principio de las cantidades intensivas en su reinterpretación del kantismo” (DR 298), y una nota al pie nos reenvía a su monumental *Kants Theorie der Erfahrung*.³²⁵ Tomaremos a continuación dichos pasajes como una pista para intentar esclarecer el problema en juego.

Luego de hacer un breve repaso por las nociones kantianas presupuestas, intentaremos desplegar la argumentación de Cohen. Según ella, la realidad no es producto de un estímulo externo, sino de una subjetividad trascendental. La realidad (*Realität*) es, en primer lugar, una categoría —de cualidad—, que en segundo lugar se esquematiza, es decir, se genera en el tiempo, para lo cual necesita ponerse como cantidad. Ahora bien, la cantidad es impensable sin la unidad, y una cantidad generada sucesivamente por sumatoria de partes, como lo es la magnitud extensiva, no puede dar dicha unidad. Es necesario por ende postular como condición trascendental de la unidad —y luego de la posibilidad de la experiencia— otro tipo de magnitud, que permita pensar la unidad en sí misma y no ya comparativamente: esta magnitud es la magnitud intensiva. La intensidad tiene, por consiguiente, una idealidad trascendental que deriva en la realidad empírica de los fenómenos.

I. 1. Kant y las Anticipaciones de la percepción

³²⁵ A pesar de que Deleuze utiliza indistintamente los términos franceses *quantité* y *grandeur*, Hermann Cohen enfatiza la tajante distinción presente en el kantismo entre cantidad (*Quantität*) y magnitud (*Größe*). Mientras que la primera es la extensión atribuida al juicio, y le corresponden las categorías de unidad, pluralidad y totalidad, la segunda puede ser extensiva o intensiva, pero no le corresponde ninguna categoría, sino que surge de los principios del entendimiento (cfr. *infra*).

Las “Anticipaciones de la percepción” se ubican en una sección de la *Crítica de la razón pura* dedicada a los principios del entendimiento. Después de haber pasado por la Deducción trascendental de las categorías, donde se demostraba la validez de su aplicación a los fenómenos debido a su necesidad en la constitución de una experiencia posible, Kant se aboca a desarrollar el modo en que las categorías se aplican a los fenómenos. De este modo, encontramos en primer lugar la sección sobre el esquematismo, donde se da cuenta de cómo las categorías se temporalizan mediante los esquemas —y, por ende, de cómo es posible una mediación entre conceptos puros e intuiciones— y, en segundo lugar, una sección que se ocupa de los principios a partir de los cuales el entendimiento aplica sus conceptos puros a fenómenos. Kant desarrolla allí cuatro principios: el de los axiomas de la intuición, el de las anticipaciones de la percepción, el de las analogías de la experiencia y el de los postulados del pensamiento empírico en general.

En el primero de ellos, el de los Axiomas de la intuición, Kant da una justificación trascendental del principio según el cual todas las intuiciones son magnitudes extensivas (B202). Allí Kant describe lo que entiende por este término:

Llamo magnitud extensiva a aquella en la que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por consiguiente, precede necesariamente a ésta). No puedo representarme línea alguna, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento; es decir, [sin] generar poco a poco todas las partes a partir de un punto, [y sin] dibujar, ante todo, esa intuición de tal manera. Lo mismo acontece con cualquier tiempo, aún el más pequeño. En él pienso solamente el tránsito sucesivo de un momento al otro, donde, a través de todas las partes del tiempo, y de su agregación, se genera finalmente una magnitud de tiempo determinada. Puesto que la mera intuición, en todos los fenómenos, es o bien el espacio, o el tiempo, por ello todo fenómeno, como intuición, es una magnitud extensiva, puesto que sólo puede ser conocido mediante una síntesis sucesiva (de una parte a otra parte) en la aprehensión.³²⁶

Kant aclara que este es el caso no para todas las magnitudes, sino para las extensivas. En la breve sección que le sigue, las Anticipaciones de la percepción, Kant tematiza un tipo de magnitudes diferentes de las extensivas, pasibles de variar de grado en modo continuo entre cero y un valor positivo: “de la conciencia empírica a la pura es posible una alteración gradual”, escribe Kant,

en la cual lo real de ella desaparezca enteramente, quedando una conciencia meramente formal (*a priori*) de lo múltiple en el espacio y en el tiempo; y por

³²⁶ AA III, 149:15-27; CRP 259 (B203-204, A162-163).

consiguiente, [es posible] también una síntesis de la generación de la magnitud de una sensación, desde su comienzo, la intuición pura = 0, hasta una magnitud cualquiera de ella.³²⁷

Este experimento mental que imagina Kant consiste entonces en mantener una determinada magnitud extensiva inmodificada, pero variar el grado en que nos afecta en su realidad. Y lo que se puede postular *a priori* es que siempre que haya sensación, y por ende intuición empírica, ese grado será mayor que cero. Una magnitud extensiva puede ser dividida sin cambiar de naturaleza, mientras que este no es el caso con una magnitud intensiva. Un ejemplo de magnitud extensiva es la longitud de una vara de dos metros: puede ser cortada por la mitad y de este modo obtenemos dos varas de un metro cada una. Un ejemplo de magnitud intensiva es una temperatura: si se divide un litro de agua a veinte grados en dos recipientes, obtenemos dos medios litros de agua a veinte grados, no un litro a diez grados. La disminución o el aumento de la temperatura implica un cambio que excede la mensurabilidad extensiva. Lo que hace un dispositivo como un termómetro, precisamente, es traducir una magnitud intensiva en una extensiva, es decir, vuelve *representable* una intensidad. Otro dispositivo semejante al termómetro es el velocímetro, que transforma una magnitud intensiva —la velocidad— en una representación gráfica extensiva. La velocidad, en efecto, es la relación entre tiempo y espacio recorrido; este ejemplo es particularmente relevante puesto que, para Deleuze, toda intensidad es una diferencia implicada o interiorizada.³²⁸

Para Kant, las magnitudes intensivas son dadas particularmente tan sólo *a posteriori* en la sensación en tanto materia de la percepción. Sin embargo, es posible afirmar *a priori* que toda sensación tendrá necesariamente una magnitud intensiva distinta de cero, y de allí que sostenga el principio según el cual: “*En todos los fenómenos, lo real, que es objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, es decir, un grado.*”³²⁹ Se trata propiamente de una anticipación puesto que mediante ella puedo determinar *a priori* algo que pertenece al orden de lo empírico, es decir, aquello que por definición no puede ser conocido *a priori*. Sin embargo, la anticipación no se refiere a la particularidad de cada sensación, sino que constituye un conocimiento relativo a los fenómenos en general. Toda sensación tiene un grado o una magnitud por el cual llena, en mayor o menor medida, el sentido interno: no hay espacio ni tiempo

³²⁷ AA III, 152:10-16 (B208).

³²⁸ En este sentido, la noción de velocidad infinita será correlativa a la de cuerpo sin órganos. El cuerpo sin órganos es un plano de intensidad = 0 pasible de ser recorrido a velocidad infinita.

³²⁹ AA III, 151:31-33 (B207).

vacíos. Por ende, puedo saber *a priori*, según el filósofo de Königsberg, que toda sensación tiene un grado distinto de cero.

Habiendo revisado la concepción kantiana de la intensidad en las “Anticipaciones de la percepción”, podemos pasar ahora a examinar el rol de las magnitudes intensivas en la reinterpretación del kantismo por parte de Hermann Cohen, dado que es la referencia ofrecida por Deleuze en relación a dicha noción.

I. 2. Hermann Cohen y las magnitudes intensivas

Hermann Cohen (1848-1918) es uno de los fundadores de la corriente del neokantismo y representante de la llamada Escuela de Marburg, ciudad donde ejerció la docencia entre 1876 y 1912. Su monumental tratado *La teoría kantiana de la experiencia* conoció tres ediciones (1871, 1885 y 1918), en las cuales fue adquiriendo su considerable volumen final—es decir que le ocupó gran parte de su vida intelectual. Oponiéndose al psicologismo y a las interpretaciones subjetivistas de Kant, Cohen sostenía que el ámbito de lo *a priori* en Kant corresponde a las leyes fundamentales de la matemática y la ciencia natural. En este sentido, fue un crítico acérrimo de la interpretación que hace del *a priori* kantiano un elemento innato y que reduce la lógica a la psicología. De acuerdo con este filósofo, la física y la matemática constituyen el punto de partida de la filosofía crítica o el *explanandum* a partir del cual reflexiona Kant. En este sentido, el método trascendental consiste siempre en buscar las condiciones de posibilidad para el *factum* que son las leyes de la ciencia moderna.

Cohen insiste, asimismo, en la gravedad del error en el que se incurre al concebir la Estética trascendental independientemente de la Lógica trascendental, puesto que el *a priori* sensible se debe subordinar al principio supremo de la experiencia, la unidad de la aperccepción trascendental. La sensibilidad, por sí sola, es completamente improductiva, y sus formas puras únicamente adquieren sentido en la medida en que están ligadas a las reglas del entendimiento y a sus síntesis. En las antípodas del empirismo, el filósofo enfatizará siempre lo que hay de productivo en la actividad del sujeto respecto del conocimiento.

En *El principio del método infinitesimal y su historia* (1883), publicado dos años antes de la segunda edición de *La teoría kantiana de la experiencia* (1885), Cohen se ocupa del concepto de continuidad y de la necesidad de postularlo como principio generativo de la experiencia. Cohen sostiene que es preciso aplicar el principio de

continuidad a la intuición, y que cuando esto sucede, las *magnitudes intensivas* de las que hablara Kant en las Anticipaciones de la percepción generan el sistema de las *magnitudes extensivas*, a saber, espacio y tiempo. Estas últimas constituyen entonces las condiciones de objetividad de un elemento real dado por aquéllas, y producen las condiciones de representabilidad en tanto permiten localizar objetos espacio-temporalmente—resolviendo así el problema de los cuerpos enantiomorfos o contrapartes incongruentes que preocupara a Kant tanto en “Del primer fundamento de las regiones del espacio” (1768) como en *Prolegómenos...* (1783) §13. Puesto que la mano izquierda y la mano derecha tienen el mismo concepto, Kant argumentaba, contra Leibniz, la necesidad del espacio como factor no-conceptual diferenciante entre ambas. Lo que muestra el ejemplo de las manos es que el concepto es por sí solo incapaz de una determinación completa, por lo cual se requiere también de la sensibilidad.

Cabe recalcar que la importancia explícita de las Anticipaciones... en la *Crítica de la razón pura* generalmente es considerada menor, y se reduce al hecho de poder postular *a priori* que todo fenómeno tendrá una magnitud intensiva positiva distinta de cero, lo que equivale para Kant a decir una realidad.³³⁰ Pero el proyecto de Cohen al respecto es más ambicioso: su intención es (1) explicar cómo las magnitudes extensivas *presuponen* magnitudes intensivas, y (2) cómo estas son a su vez un producto de la espontaneidad del entendimiento —y no el efecto de una causa exterior—. El proyecto de Deleuze, luego, tomará esta vía pero con un giro importante: las cantidades extensivas presupondrán y serán generadas por cantidades intensivas, pero estas últimas no serán ya producidas como principios del entendimiento, aunque se encuentren en una estrecha relación con las Ideas (no subjetivas). Eso le permitirá a Deleuze pensar un espacio ontológicamente previo a la extensión o espacio representativo, llamado *intensio* o *spatium* intensivo, que constituye una *presentación* del espacio como intuición pura y genera la extensión como espacio *representado*. Se puede concluir de esto que Deleuze no aceptaría el principio kantiano de los Axiomas de la intuición —todas las intuiciones son magnitudes extensivas—, puesto que la intuición pura del espacio, para Deleuze, no es extensiva sino intensiva. A continuación, expondremos brevemente la argumentación de Cohen para probar la anterioridad lógica de la magnitud intensiva con respecto a la extensiva.

³³⁰ Para una revisión del estado actual de la cuestión —y de la preponderancia otorgada en los estudios kantianos a los Axiomas de la intuición por sobre las Anticipaciones de la percepción—, cf. Sutherland, Daniel, “The Role of Magnitude in Kant’s Critical Philosophy”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 34, n° 3 (septiembre de 2004), pp. 411-442.

A Cohen le interesa mostrar que la realidad no se funda en la sensación —la primera edición de la Crítica kantiana se puede prestar a esta interpretación—, sino que, por el contrario, la magnitud intensiva *objetiva* la sensación, es decir, le pone un objeto y le da realidad. Hay, entonces, un movimiento de objetivación de lo real, fundado no en un dato empírico, sino en los principios del entendimiento y sus conceptos puros. El concepto de magnitud intensiva ocupa un lugar en este proceso, y su estatuto, desde un punto de vista trascendental, es el de una condición de posibilidad de la experiencia, puesto que sin él no habría concepto de unidad, luego magnitud extensiva, luego fenómeno.

Cohen parte de la idea de que la magnitud extensiva es comparativa: “en efecto, esta magnitud no tiene consistencia sino en tanto deviene comparable y uniforme en el número”, y por consiguiente, “el objeto que ella constituye no es también sino un objeto comparativo consistente en la comparación con otras magnitudes extensivas”.³³¹ Ahora bien, la comparación requiere, según Cohen, algo presente en sí y por sí independientemente de la comparación, a partir de lo cual se pueda comparar: la magnitud comparativa debe ser completada por un fundamento de la magnitud. Pues bien, si la intuición, como síntesis sucesiva, es el fundamento de la magnitud extensiva y por ende comparativa, es necesario buscar en otra parte el fundamento de la magnitud en general: no ya en la *intuición* —susceptible de pureza, como en las intuiciones puras del espacio y el tiempo—, sino en la *sensación*, irreductiblemente empírica.

Es preciso tener en cuenta que el concepto de magnitud intensiva viene a continuar, en el texto kantiano, el desarrollo del esquema de la categoría de realidad. En este sentido, Cohen señala la incompletitud del esquematismo, puesto que aún si toda sensación tiene un grado o magnitud mediante la cual llena el tiempo —que es lo Kant afirmaba allí—, aún no se dice nada, con eso, de que dicho grado o magnitud sea diferente de una magnitud meramente extensiva, es decir, comparativa. La estrategia es entonces pensar las Anticipaciones... como una fundamentación del esquema de realidad—de hecho, Cohen va a llamar al principio de las anticipaciones de la percepción “principio de la realidad” (KTE 426). Sin embargo, para Cohen la respuesta se encontraba ya en el propio esquematismo, cuando Kant caracterizaba el pasaje de la nada a la positividad como “una producción continua y uniforme de esa realidad misma en el tiempo” (KTE 425), producción correspondiente al esquema de realidad. Dicho

³³¹ Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885 (2^{da} ed.), p. 422 (en adelante KTE).

pasaje pone de relieve la tonalidad constante de la argumentación de Cohen, para quien la realidad es producto de una subjetividad trascendental.

La magnitud intensiva es la precondition de la extensiva, dado que, “si la unidad de una pluralidad debe ser pensada, debe ser pensada ante todo la unidad misma” (KTE 428). Y la magnitud extensiva no puede proveer esta unidad, dado que es una unidad comparativa; “es necesario postular algo que deviene unidad, no por relación al uno, sino por relación al cero” (KTE 428). “Esta determinación del objeto, que la matemática exige y a la cual da acceso, es producida por el principio de las magnitudes intensivas, en el cual la categoría de realidad limitativa se esquematiza en la continuidad del tiempo” (KTE 428-429). Es sólo a partir de ese momento que puede haber unidad del objeto, una unidad que no se evapora en la comparación como sucede con la magnitud extensiva. Toda esta discusión se enmarca, para Cohen, en el problema del pasaje de la matemática pura a la ciencia matemática de la naturaleza —esto es, la mecánica newtoniana—, con lo cual la aparición de la magnitud intensiva como fundamento de la unidad del objeto es vista como un progreso en la fundamentación trascendental del *factum* científico.

La categoría de limitación —una de las tres categorías de cualidad en Kant, junto con las de realidad y negación— juega asimismo un rol esencial en este proceso, puesto que, para Cohen, la magnitud intensiva se genera mediante la limitación de la unidad. Cohen identifica así la noción de magnitud intensiva con la de magnitud diferencial, puesto que se trata de una unidad “que no es pensada en tanto que unidad de la pluralidad”, como lo es la magnitud extensiva, “sino en la cual la pluralidad no puede ser pensada sino por medio de la limitación de esa unidad” (KTE 427), por tanto una unidad que sólo es pensada como unidad y no como sumatoria. La intensidad es diferencial puesto que es la limitación de la realidad por relación a la negación de realidad o grado cero de la intensidad.

Recordemos que el punto de partida es la esquematización de la categoría de realidad. Por consiguiente, la conclusión del planteo es para Cohen un triunfo del idealismo crítico, en tanto la realidad no aparece dada meramente por la sensación, con lo cual se volvería al empirismo, sino que es resultado de la capacidad productiva de las categorías y principios del entendimiento—en este caso, la categoría de realidad que se esquematiza con la ayuda de la magnitud intensiva. Cohen encuentra varios pasajes de las *Reflexiones* de Kant que apoyan sus hipótesis, de los cuales el más claro es el siguiente:

Toda magnitud es, sea una magnitud discreta (*aggregatum, discretum*), sea una magnitud continua (*continuum*). Esta última es la magnitud de cada unidad y sin ella no puede haber tampoco magnitud discreta, ya que en toda magnitud el todo y la parte deben siempre ser homogéneos. Un *quantum* que, antes de la composición, es concebido como tal es *continuum*: el que no es concebido sino gracias a la composición, aquel en el que por consiguiente las partes preexisten es un *discretum*.³³²

Las magnitudes extensivas, desde luego, se identifican aquí con los *quanta discreta*, mientras que las magnitudes intensivas corresponden a los *quanta continua*. Otro pasaje, extraído de los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, puede aclarar la naturaleza de una magnitud intensiva. El pasaje contrapone la naturaleza de la división de una velocidad con la de la división de un espacio: las partes de la velocidad no son exteriores las unas a las otras como lo son las partes del espacio, y no parece ser el caso que una velocidad dada se componga de velocidades más pequeñas.³³³ Bergson diría: no se divide sin cambiar de naturaleza.

Lo que seguramente le resulta interesante a Deleuze de este planteo de Cohen es que el neokantiano intenta aclarar una ambigüedad presente en el desarrollo kantiano. En Kant, el espacio y el tiempo como intuiciones puras son magnitudes extensivas, y las magnitudes intensivas corresponden a la sensación en tanto materia de la intuición empírica, donde la forma es el espacio-tiempo en el sentido delineado. La intensidad es lo que le da la realidad a un fenómeno; pero podría pensarse que esta realidad es entonces un producto de la experiencia. Lo que Cohen quiere dejar en claro es que no es así, sino que la intensidad, que produce la realidad de lo real, que objetiva lo que aparece, es también una herramienta del entendimiento. La realidad empírica de los fenómenos es, de este modo, fruto de la idealidad trascendental de la magnitud intensiva.

I. 3. Extensión y *spatium* intensivo

³³² AA XVII, 738. Citado en KTE 431.

³³³ Heidegger explica la noción de intensidad en términos muy similares: “Un tono fuerte, por ejemplo, no está compuesto de un determinado número de tonos, sino que desde el tono débil hasta el fuerte hay un escalonamiento de grados. Las multiplicidades de la unidad de intensidad son muchas unidades momentáneas. Las multiplicidades de la unidad de una extensión son en cada caso unidades particulares de una multiplicidad. Sin embargo ambas, intensidad y extensión, se pueden coordinar, en cuanto cantidades, con números. Pero con ello los grados de las intensidades no se convierten en un mero agregado de partes.” Heidegger, Martin, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Editorial Sur, 1964, p. 205.

Deleuze ha recurrido al concepto kantiano de intensidad en numerosas ocasiones. En FB reconstruye las Anticipaciones... del siguiente modo: “Kant descubrió el principio de la intensidad cuando lo definió como una magnitud [*grandeur*] aprehendida en el instante: concluía de allí que la pluralidad contenida en esa magnitud no podía ser representada sino por su aproximación a la negación = 0.” (FB 78) Sin embargo, es en DR donde el concepto adquiere por primera vez en la obra deleuziana un lugar sistemático y fuertemente reelaborado. Allí escribe Deleuze que “[l]a intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible” (DR 287). No se trata simplemente de una condición necesaria, sino de “la razón suficiente del fenómeno” (DR 287). El filósofo francés vincula así las magnitudes intensivas con su concepto de Idea:

Si bien es verdad que el espacio es irreductible al concepto, tampoco se puede negar su afinidad con la Idea, es decir, su capacidad (como *spatium* intensivo) de determinar en la extensión la actualización de conexiones ideales (como relaciones diferenciales contenidas en la Idea). (DR 298-299)

Estamos en el capítulo quinto de DR, donde el concepto de intensidad es el gran protagonista. En estos pasajes Deleuze desarrolla dicho concepto en contraposición con otros cuatro: extensión —para el cual, además del francés *étendue* utiliza el latín *extensum*—, *extensio*, *qualitas* y *quale*.³³⁴ Su tesis es que la intensidad, o lo que llama *spatium* intensivo, es ontológicamente previo a esos cuatro elementos, y que es su razón suficiente o generativa. Entre todas las fuentes que toma de la tradición para elaborar este concepto, las referencias a Kant y a Hermann Cohen resultan de particular interés puesto que denotan una intención de inscribir su discusión al interior de la filosofía trascendental.

El espacio como intuición pura, *spatium*, es cantidad intensiva; y la intensidad como principio trascendental no es simplemente la anticipación de la percepción, sino el origen de una génesis cuádruple, la de las *extensio* como esquemas, la de la *extensión* [*étendue*] como magnitud extensiva, la de la *qualitas* como materia que ocupa la extensión, la del *quale* como designación del objeto. (DR 298)

Podemos entender ahora la referencia de Deleuze a los Axiomas de la intuición cuando afirma que “Kant define todas las intuiciones como cantidades extensivas, es decir, tales que la representación de las partes hace posible y precede necesariamente a la representación del todo” (DR 298). Pero inmediatamente después, Deleuze distingue

³³⁴ Esta cuádruplicidad nocional con respecto al espacio está tomada de la lectura de Leibniz realizada por Martial Gueroult. Cf. Gueroult, Martial, «L'espace, le point et le vide chez Leibniz», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 136, n° 10/12 (octubre-diciembre 1946), pp. 429-452.

entre presentación y *representación* en lo que refiere al espacio y al tiempo: cuando hablamos de presentación, ya no vamos de las partes al todo, sino que es el todo el que funda las partes. Las intuiciones empíricas son extensivas, Deleuze concede esto; pero las intuiciones puras no lo son: el ejercicio trascendente de la sensibilidad, en contraposición a su ejercicio empírico, es intuición pura intensiva e inextensa. Es en este punto que critica a Kant por el hecho de que, mientras negaba al espacio una extensión lógica, le reservaba una extensión geométrica, y por ende relegaba la cantidad intensiva a la materia que llena el espacio en un determinado grado. Lo que Kant pensaba como materia irrepresentable como tal pasa a ser, entonces, el elemento generador de la forma.

Para finalizar este apartado, recordemos un pasaje de la Introducción de DR en el que Deleuze, anticipando los desarrollos que venimos de exponer, se refiere a las diferencias internas que dramatizan una Idea. Allí sostiene, en una clara alusión a Cohen que solo cobrará inteligibilidad muchas páginas después, que

de acuerdo con ciertas interpretaciones neokantianas, se produce paulatinamente una construcción dinámica interna del espacio que debe preceder a la “representación” del todo como forma de exterioridad. Según nuestro parecer, el elemento de esta génesis interna consiste en la cantidad intensiva más que en el esquema, y se relaciona con las Ideas más que con los conceptos del entendimiento. Si el orden espacial de las diferencias extrínsecas y el orden conceptual de las diferencias intrínsecas alcanzan finalmente una armonía, tal como lo prueba el esquema, ello se debe, más profundamente, a ese elemento diferencial intensivo, síntesis de lo continuo en el instante, que, bajo la forma de una *continua repetitio*, engendra interiormente el espacio conforme a las Ideas. (DR 40)

Se puede ver ya la importancia que Deleuze otorga al esquema —tema al cual volveremos en la tercera sección de este capítulo—, puesto que le atribuye lograr la armonía entre las diferencias intrínsecas del concepto y las diferencias extrínsecas del espacio. Ahora bien, subrayemos asimismo que, al contrario de lo que sucede con los conceptos del entendimiento, que tienen una relación externa con el espacio, existe una relación interna entre las Ideas y el *spatium* intensivo.

I. 4. El buen sentido como ilusión trascendental

Hay dos conclusiones importantes de este planteo que nos interesa recalcar. La primera ya fue mencionada, y se refiere al hecho de que la intuición sensible pura no es para Deleuze extensiva, sino intensiva, lo cual propone un concepto distinto del

kantiano. De allí que la concepción deleuziana del encuentro sublime en DR consista en una aprehensión de la intensidad subyacente a la extensión representada. La otra consecuencia tiene que ver con la discusión del concepto de entropía, y por ende con la flecha del tiempo que Deleuze determinara como “buen sentido”.

Desde las primeras páginas del quinto capítulo de DR, “Síntesis asimétrica de lo sensible”, a Deleuze le importa mucho señalar que el concepto de cantidad intensiva no es un concepto empírico. Nuestra tendencia a considerarlo como tal, “y todavía mal fundado, mixto impuro de una cualidad sensible y de la extensión, o hasta de una cualidad física y de una cantidad extensiva” (DR 288) no es, sin embargo, arbitraria, sino que pueden rastrearse tanto un origen empírico como un origen trascendental de nuestro “error”. En cuanto al primero, dice Deleuze, parece que en la experiencia la intensidad o *intensio* es inseparable de una extensidad (*extensité*) o *extensio* y, a través de esta, de una extensión (*étendue*) o *extensum*. De este modo, la intensidad “aparece subordinada a las cualidades que llenan la extensión” (DR 288), dentro de las cuales, a su vez, Deleuze distinguirá entre cualidades de primer orden, a las que llamará *qualitas*, de cualidades de segundo orden, denominadas *quale*. Mientras que la *qualitas* es cualidad física, la *quale* es cualidad sensible. La distinción remite a la división lockeana —prefigurada en Galileo y Descartes— entre cualidades primarias y secundarias, siendo las primeras relativas a lo objetivo y mensurable en la extensión —longitud, anchura, profundidad—, y las segundas las producidas por la acción de las primeras sobre nuestros sentidos —colores, sonidos, olores—, que nos permiten al mismo tiempo identificar objetos.

Pero este hecho de la experiencia tiene a su vez un origen trascendental. “En verdad, nuestra tendencia epistemológica a dudar de la noción de cantidad intensiva no probaría nada si no estuviera unida a otra tendencia, la de las mismas diferencias de intensidad que tienden a anularse en los sistemas extensos cualificados” (DR 289). Las diferencias de intensidad, que Deleuze identifica con las cantidades o magnitudes intensivas, en sí mismas se dirigen hacia su propia negación en la extensión. En este sentido, parece que ya no pudiera hablarse más de un mero error, sino de una ilusión trascendental, de un “efecto” necesario. Deleuze denuncia una alianza decimonónica en torno a la anulación de la diferencia entre la ciencia, la filosofía, y el buen sentido, que identificaba real con racional, y señala que “la diferencia no formaba ni una ley de la naturaleza, ni una categoría del espíritu, sino el origen = x de lo diverso” (DR 288). El cariz kantiano de esta formulación es evidente, puesto que Kant se refiere al objeto = x

como el puro concepto de un objeto correlativo a la apercepción trascendental. Ahora bien, en la primera edición de la Crítica, Kant parece identificar el objeto trascendental = x con el noúmeno, lo cual es corregido en la segunda edición. Sin embargo, Deleuze parece retomar dicha identificación al pensarlo como el origen de lo diverso. Con este movimiento, Deleuze pretende pensar la naturaleza de aquello que hace que un múltiple sea dado a la sensibilidad. Para Kant, por el contrario, algo nos es dado, pero qué sea eso, “previamente” a sernos dado, es la pregunta cuya proscripción define a su idealismo trascendental.

Para Deleuze, el sentido del “previamente” —es decir, de la aprioridad— cambiará. Ya en Kant no se trataba de una aprioridad temporal, sino trascendental. En Deleuze, esta aprioridad trascendental cobrará un cariz ontológico-genético ausente en Kant. Ahora bien, la temporalidad virtual correspondiente a dicha aprioridad remitirá, en primer lugar, a un pasado puro, por fuera del dominio actual de la representación, y, en segundo lugar, el pasado puro remitirá a un futuro en sí, con lo cual la “aprioridad” vendrá escoltada por una “aposterioridad”. Tal vez radique aquí otro de los sentidos de la fórmula “empirismo trascendental”, donde “trascendental” remite al pasado puro, y “empirismo” a la experiencia de ese pasado puro, conducente a su vez a un futuro en el sentido previamente delineado—el “después” de la cesura.

El idealismo alemán, desde luego, no dejó de preguntarse por esa “donación” que Kant tomaba como *factum*. Pero, desde la perspectiva de Deleuze, el pensar la génesis a partir de una identidad primordial no les permitió pensar esta dimensión de manera adecuada. Y ello se debe —esa es la apuesta del filósofo— a que se trata de una dimensión inasible mediante la representación, que unifica, iguala, compara e identifica. Por el contrario, el noúmeno se torna pensable mediante un verdadero concepto de la diferencia, cuya búsqueda constituye el proyecto de DR. Y esto es así puesto que esa dimensión = x es en sí diferencial. De ahí que Deleuze reemplace el mero x por un dy/dx , es decir, una fórmula diferencial. Si el objeto = x es el resultado, la fórmula dy/dx es el esquema o el drama de su producción.

Una notable excepción emerge no obstante entre los poskantianos: la figura de Salomon Maimon, quien intentó —acaso de manera no totalmente lograda— pensar una filosofía trascendental diferencial, esto es, pensar lo nouménico como ámbito diferencial. Para Maimon, a pesar de eventuales traspiés, el punto de vista trascendental se mantiene, puesto que no pregunta por la cosa en sí en un sentido pre-crítico. Si se pregunta por lo que hace que lo dado sea dado, no es de ningún modo en tanto causa,

sino en tanto límite: la sensación es pensada como la integración de elementos diferenciales infinitamente pequeños y recíprocamente determinables llamados por él “Ideas del entendimiento”. En otras palabras, se trata de un campo trascendental diferencial irrepresentable, que sólo se vuelve representable al ser “integrado” en la percepción. El equívoco del idealismo, para Deleuze, es haber equiparado irrepresentabilidad e inexistencia, ser y representación.

Ahora bien, el catastrófico error al que conduce el olvido del origen trascendental de la intensidad, y el consiguiente pensamiento de la intensidad en términos puramente empíricos, es la noción que cristalizó científicamente en el concepto de entropía en la termodinámica, pero cuyas expresiones proliferan asimismo por doquier en la filosofía: el universo tiende a la anulación de las diferencias, habrá una muerte calórica del universo, un fin de la historia—tal vez incluso la ya gastada figura de la superación de la filosofía pueda pensarse en esta línea. No percatarse de que lo interpretado como entropía corresponde a una dinámica propia de la intensidad trascendental tiene como consecuencia la interpretación de la diferencia de intensidad como “causa” empírica, que tiende a anularse en el efecto. Y de este modo, como segunda consecuencia, la constitución de una “flecha del tiempo” que vale tanto para la naturaleza como para el pensamiento: se va de modo irreversible de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, la diferencia como causa es anterior a la identidad del efecto. Se constituye, en otros términos, una historicidad teleológica, una escatología de la identidad. Esta es la génesis del sentido específicamente temporal que da Deleuze a la expresión *buen sentido*. La ventaja que le ofrece a Deleuze el principio de las magnitudes intensivas de Hermann Cohen es que, al ser un principio trascendental, está a salvo de toda degradación empírica. Su capacidad productiva no tiene fecha de vencimiento.

II. Las Ideas

Nos referimos anteriormente a los problemas portados por la intensidad en el signo. Vimos que los signos provocaban una violencia en la sensibilidad que producía a su vez un trastocamiento de las facultades en el cual se rompía el sentido común, y consiguientemente el buen sentido. ¿Pero cuál es la naturaleza de estos problemas? Deleuze se ocupa de ello en la serie “De lo problemático” de LS, aunque es en el cuarto capítulo de DR, “Síntesis ideal de la diferencia”, donde el concepto de problema es

elaborado con mayor detalle. Dicho capítulo comienza hablando precisamente de Kant: “Kant no deja de recordar que las Ideas son esencialmente ‘problemáticas’” (DR 218). Deleuze desarrollará su concepto de Idea, entonces, a partir de las Ideas kantianas y de su carácter intrínsecamente problemático. Recordemos que ya en PCK decía Deleuze que “la Idea no tiene en sí misma un objeto determinado; pero su objeto es determinable por analogía con los objetos de la experiencia” (PCK 91). El autor comenta con ello una noción fundamental de la Dialéctica trascendental:

La unidad propia de la razón es la unidad del sistema, y esa unidad sistemática no le sirve a la razón objetivamente, a manera de principio [*Grundsatz*], para extenderla sobre los objetos [*Gegenstände*], sino subjetivamente, como máxima, para extenderla sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos.³³⁵

Esto puede interpretarse en el sentido de que las Ideas no tienen un “objeto directo” sino un “objeto indirecto”, puesto que no se ligan con lo dado inmediata sino mediatamente a través del entendimiento. Sin embargo, la lectura de Deleuze toma otra vía: tienen un objeto inmediato, sólo que ese objeto es indeterminado. Al tender permanentemente hacia la sistematización de los conceptos, las Ideas tienden a determinarse ellas mismas. Así, al organizar los fenómenos del sentido externo, la Idea de Mundo adquiere progresivamente una determinación, aunque, empíricamente, esta nunca llegue a ser completa. Del mismo modo, al ordenar los fenómenos del sentido interno, se determina paulatinamente la Idea de Alma, y al unificar la totalidad de los fenómenos se determina la Idea de Dios. Esta sistematización de la experiencia es una necesidad de la razón, que mediante este proceso se sistematiza correlativamente a sí misma.

En la serie “De lo problemático” de LS, Deleuze escribe:

El problema puede ser recubierto por las soluciones, pero subsiste en la Idea que [las] remite a sus condiciones, y que organiza la génesis de las soluciones mismas. Sin esta Idea las soluciones no tendrían *sentido*. Lo problemático es a la vez una categoría objetiva del conocimiento y un género de ser perfectamente objetivo. “Problemático” califica precisamente a las objetividades ideales. Kant fue sin duda el primero en hacer de lo problemático, no una incertidumbre pasajera, sino el objeto propio de la Idea, y por ello mismo un horizonte indispensable de todo lo que sucede o aparece.³³⁶ (LS 70)

³³⁵ AA III, 448:26-30; CRP 716 (A680, B708).

³³⁶ En el original dice “lo remite” [*le rapporte*], lo cual haría de “el problema” a la vez el objeto directo y el sujeto del verbo remitir. Creemos que se trata de una errata, puesto que el problema (sujeto) remite *las soluciones* (objeto directo) a sus condiciones.

Kant es el descubridor, para Deleuze, de la diferencia ontológica entre el ser problemático (o *?-être*) y el ente como su respuesta o solución. De allí que encuentre en el estatuto intrínsecamente problemático otorgado por Kant a las Ideas otro momento de fisura de la representación, para la cual un ser de lo problemático resulta impensable. La imagen del pensamiento, en efecto, piensa los problemas tan sólo como un estado de ignorancia pasajero, es decir, piensa el problema como carencia. Al hacer de lo problemático el objeto de la Idea, por el contrario, Kant abre las puertas al reemplazo de la noción de saber por la noción de aprendizaje: mientras que el saber iría de un estado de privación a un estado de posesión del conocimiento, el aprendizaje constituiría el movimiento mismo mediante el cual los problemas se determinan recíprocamente. Este es el núcleo de la crítica deleuziana al octavo postulado de la imagen del pensamiento, el “postulado del fin o del resultado, postulado del saber” (DR 217), según el cual hay una subordinación del aprender al saber y de la cultura como movimiento al método como serie de reglas.

Según Kant, la razón necesita unidad. Ahora bien, la unidad en tanto tal no puede ser nunca extraída de la experiencia: no se trata de un concepto empírico.

Pero la razón no puede pensar esa unidad sistemática de otro modo que dándole a su Idea, a la vez, un objeto, el cual, empero, no puede ser dado por ninguna experiencia; pues la experiencia nunca suministra un ejemplo de unidad sistemática. Ahora bien, este ente de razón [*Vernunftwesen*] (*ens rationis ratiocinatae*) es, por cierto, una mera idea, y por consiguiente no es tomado de manera absoluta y en sí mismo como algo efectivamente real, sino que es puesto como fundamento [*zum Grunde*] sólo de manera problemática (porque no podemos alcanzarlo por medio de ningún concepto del entendimiento) para considerar toda conexión [*Verknüpfung*] de las cosas del mundo sensible *como si* ellas tuviesen en este ente de razón su fundamento, pero solamente con el propósito de fundar en él la unidad sistemática que para la razón es imprescindible, mientras que para el conocimiento empírico del entendimiento es ventajosa de todas las maneras, y nunca puede serle adversa.³³⁷

Por eso, tienen un uso meramente regulativo, y no constitutivo. Kant mantiene, no obstante, una ambivalencia a este respecto —patente en la expresión “como si”— debido a la cual el concepto de problema se acerca por momentos al de lo hipotético. Para Deleuze, en cambio, hay una necesidad imperativa de las preguntas y los problemas, puesto que, dado su carácter genético, son ontológicamente previos a lo actual. Otro aspecto presente en Kant que Deleuze elige relegar es el funcionamiento teleológico de la razón en su proceso de sistematización.

³³⁷ AA III, 449:04-16; CRP 716 (A681, B709).

La unidad formal suprema que se basa solamente en conceptos de la razón es la unidad conforme a fin [*zweckmäßige*] de las cosas, y el interés especulativo de la razón torna necesario considerar todo ordenamiento en el mundo como si hubiese brotado del designio de una razón suprema. Pues tal principio abre nuevas perspectivas a nuestra razón, dirigida al campo [*Feld*] de las experiencias, de conectar las cosas del mundo según leyes teleológicas, y de llegar, por ese medio, a la máxima unidad sistemática de ellas.³³⁸

Ya mencionamos que Deleuze toma de Kant el carácter indeterminado del objeto de las Ideas. Para el filósofo francés, sin embargo, esta indeterminación actual indica una determinación virtual —como dice Deleuze, las Ideas son diferenciadas pero no diferenciadas—, mientras que para el pensador de Königsberg el motivo de esta indeterminación radica en la extracción de una limitación: “Suprimimos, del objeto de la Idea, las condiciones que limitan [*einschränken*] nuestro concepto del entendimiento, y que son, empero, las únicas que hacen posible que podamos tener, de una cosa cualquiera, un concepto determinado.”³³⁹ De este modo, para Kant, concebimos algo de lo que no tenemos concepto alguno de lo que sea en sí mismo, pero sin embargo lo pensamos como teniendo con el conjunto de los fenómenos una relación análoga a la de los fenómenos entre sí. Se puede ver en este punto tanto un indicio de lo que será la Idea hegeliana (representación infinita) como de porqué Deleuze elige la Idea kantiana para comenzar a trabajar su propio concepto de Idea. En efecto, las Ideas kantianas apuntan hacia una totalidad, pero sin jamás alcanzarla: nunca tendremos un concepto determinado de ellas. Y ese carácter, que será visto como una insuficiencia por los idealistas, es para Deleuze su virtud, puesto que no traduce ni reduce lo ideal a lo conceptual. Esa indeterminación conceptual, esa irreductibilidad al orden del concepto, es lo que permite que Deleuze se apropie de las Ideas kantianas, puesto que para él, tanto como para Kant, las Ideas difieren en naturaleza de los conceptos del entendimiento. Es cierto que para Kant siguen siendo *conceptos* puros (indeterminados) de la razón, pero ese aspecto puede ser dejado de lado fácilmente por Deleuze debido precisamente a la *indeterminación* conceptual que revisten.

Lo que resulta insuficiente en la Idea kantiana desde el punto de vista de la representación infinita es su carácter meramente analógico, que se observa también en su concepción de Dios como “la idea de algo en lo cual toda realidad empírica funda su unidad suprema y necesaria; [algo] que no podemos concebir de otra manera que según

³³⁸ AA III, 452:17-24; CRP 722 [traducción modificada] (A686-687, B714-715).

³³⁹ AA III 445:11-14; CRP 711 (A674, B702).

la analogía con una substancia efectivamente real que sea, según leyes de la razón, la causa de todas las cosas”.³⁴⁰ Debido a su carácter meramente analógico, las Ideas están en nosotros para un uso regulativo y no constitutivo, y haríamos un uso ilegítimo de ellas si les diéramos realidad efectiva. La razón no nos da la validez objetiva de las Ideas, sino sólo su utilidad para sistematizar y unificar la experiencia.

Desde el punto de vista del empirismo trascendental, las preguntas que se presentan son: ¿cómo rescatar este estatuto problemático de la Idea, pero otorgándole al mismo tiempo una conexión con la experiencia más fuerte que la del mero condicionamiento de su posibilidad? ¿Cómo hacer de las Ideas, no ya condiciones de la experiencia posible, sino elementos genéticos de la experiencia real? Para lograr que estas condiciones problemáticas dejen de ser condiciones de posibilidad y pasen a ser condiciones de realidad efectiva, será preciso dotar a la Ideas de un principio de determinación completa. Pero al mismo tiempo, puesto que Deleuze desea evitar que la determinación esté dada por la identidad, un segundo requisito será encontrar un tipo de determinación completa de tipo diferencial. En aras de obtener mayores herramientas para realizar esta tarea, Deleuze acudirá al pensamiento de Maimon.

II. 1. Maimon y la determinación

En abril de 1789 el prominente intelectual berlinés Markus Herz reenviaba a Königsberg el manuscrito de un ignoto autor al que describía como uno de los pocos habitantes de la Tierra en haber comprendido tan bien al destinatario de la carta. Kant se encontraba redactando su tercera Crítica, y no estaba con ánimos de multiplicar frentes de batalla desperdiando sus últimos años de lucidez. A pesar de su extensa respuesta a Herz, no respondería directamente ninguna de las cartas que Salomon Maimon, el autor de dicho manuscrito, le enviaría a lo largo de diez años.

Más allá de esta aparente impermeabilidad, existen problemáticas comunes entre el *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, cuya versión preliminar constituía el manuscrito en cuestión, y algunos puntos de la *Crítica de la facultad de juzgar*, ambos publicados en 1790. En efecto, tanto Maimon en el *Versuch...* como Kant en la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” presente en la tercera Crítica procuran dar cuenta del problema de la indeterminación de los fenómenos en la filosofía trascendental —en el caso de Kant, de algunos fenómenos, y en el caso de Maimon, de todos—, apelando

³⁴⁰ AA III, 445:34-37; CRP 712 (A675, B703).

ambos para resolver el problema, si bien de un modo muy distinto, al concepto de un entendimiento infinito. La noción de Maimon y la de Kant, precisamente por ser tan diferentes, contribuyen a iluminar el problema de un modo provechoso. A continuación, procederemos a una breve exposición del problema de la indeterminación tal como es planteado por Maimon, para a continuación revisar su ambigua solución. Luego, cotejaremos los desarrollos de Maimon con el problema que lleva a Kant a introducir el concepto de *intellectus archetypus* en los párrafos §§76-77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. El problema que Maimon plantea de un modo general se presenta en Kant sólo en relación a algunos objetos, y por ende el alcance del entendimiento infinito que viene a dar respuesta a la indeterminación posee asimismo una esfera limitada.

Salomon Maimon (1753-1800) representa una figura clave aunque bastante olvidada en el desarrollo del idealismo alemán. De nacimiento Schlomo ben Joshua, luego rebautizado en honor a Maimónides, se ha dicho de este pensador nacido en Lituania en el seno de una familia judía que fue el primer poskantiano. El propio Kant, en su respuesta a Markus Herz, escribió que ninguno de sus críticos lo había entendido tan bien como Maimon.³⁴¹ Si bien puede considerarse un miembro de la Haskalá o movimiento judío ilustrado, su rudimentario alemán y sus maneras poco tradicionales le impidieron ocupar un lugar estable entre la intelectualidad judía berlinesa, a pesar de sus repetidos intentos en ese sentido y de su contacto con figuras de la talla de Mendelssohn, Reinhold o el mismo Herz. Su pensamiento puede caracterizarse por una peculiar combinación de escepticismo humeano, racionalismo leibniziano y filosofía trascendental kantiana. El propósito de las siguientes palabras es presentar los lineamientos filosóficos principales la filosofía trascendental de Maimon tal como es presentada en su *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790). Puesto que él mismo llama a su propio sistema *Koalition-System*, por intentar ensamblar momentos teóricos pertenecientes a diferentes tradiciones, nuestra exposición subsiguiente se desarrollará conforme a la misma, presentando en primer lugar el momento humeano y en segundo lugar el momento leibniziano; todo ello debe ser pensado, al mismo tiempo, como una serie de aportes al interior de la filosofía trascendental en clave kantiana.

El *Ensayo sobre la filosofía trascendental* se presenta como un tratado sistemático —aunque dicha sistematicidad sea vea paulatinamente socavada por ambigüedades y contradicciones internas— en el que Maimon procura explicar la

³⁴¹ Cfr. AA 11, 49:12-13.

doctrina kantiana al mismo tiempo que realizar “algunos comentarios” al respecto. Dichos comentarios, tal como los resume el propio autor en la carta enviada a Kant a través de Herz, fechada el 7 de abril de 1789, pueden reducirse a los siguientes: (1) no existen los juicios sintéticos *a priori*; (2) Kant no resuelve la pregunta *quid juris?*; (3) tampoco la pregunta *quid facti?*; y (4) falta un elemento en el sistema kantiano que dé cuenta de la totalidad material, al modo en que las Ideas de la razón apuntan hacia una totalidad formal.³⁴² Nos interesaremos especialmente en este cuarto punto, puesto que la respuesta de Maimon a ese problema es tomada por Deleuze para acuñar su concepto de Idea.

Estos señalamientos, como se ve, distan de ser menores, trastocando por el contrario algunos de los lineamientos fundamentales de la filosofía kantiana. El filósofo parece revelar que sus modificaciones al sistema kantiano trascienden el plano del mero comentario al sostener, sobre el final de la Introducción: “Hasta qué punto soy un kantiano, un anti-kantiano, ambos al mismo tiempo, o ninguno de los dos, lo dejo al juicio del criterioso lector”.³⁴³ Como sea, sus indicaciones se dirigen al corazón del idealismo trascendental y procuran enmendar sus puntos más problemáticos. Maimon sostiene que el noúmeno debe comprenderse como la *determinación* conceptual *completa* del objeto, a la cual nosotros, en tanto seres finitos, sólo podemos aproximarnos asintóticamente.

Resulta sorprendente percatarse de hasta qué punto Maimon capta el espíritu del pensamiento kantiano, si se tiene en cuenta que este escrito lidia con el mismo problema que Kant procura resolver en la *Crítica de la facultad de juzgar*, del mismo año, a saber, el problema de la imposibilidad del entendimiento finito para determinar completamente (algunos de) sus objetos. Ahora bien, mientras que Kant pretende haber resuelto el problema para el caso de las leyes de la física en la primera Crítica mediante los juicios sintéticos *a priori* y la deducción trascendental de las categorías, quedando pendiente su resolución para los objetos de la biología —irreducibles a las leyes mecánicas de la naturaleza—, el rechazo de estos momentos teóricos por parte de Maimon traslada el problema a la totalidad de los objetos del conocimiento.

II. 2. Rechazo de la imagen del pensamiento

³⁴² Resumen en otro orden lo expuesto por Maimon. Cfr. AA 11, 16-17.

³⁴³ Maimon, Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin, 1790, p. 10 (en adelante VTP).

El punto de partida de las críticas de Maimon a Kant es una puesta en cuestión de la Deducción trascendental: dada la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento, el filósofo objetará la legitimidad de la aplicación de conceptos a intuiciones, concluyendo siempre con una respuesta escéptica a la pregunta *quid juris*. El “dualismo kantiano”, como lo llama Maimon, es tan insuperable como el cartesiano. Hay que decir que el parecer de Maimon no es descabellado, toda vez que para Kant “hay dos troncos del conocimiento humano, que quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros; a saber: *sensibilidad* y *entendimiento*; por el primero de ellos los objetos [*Gegenstände*] nos son *dados*, y por el segundo, son *pensados*”.³⁴⁴

El modo en que Maimon piensa la filosofía kantiana puede resumirse en el siguiente silogismo. Premisa mayor: si la experiencia existe, las categorías deben aplicarse a ella ya que la hacen posible. Premisa menor: hay experiencia. Conclusión: luego, las categorías tienen validez objetiva.³⁴⁵ Por extraño que parezca, Maimon acepta la premisa mayor pero no la menor. Escribe Maimon:

Kant presupone el hecho [*Faktum*] de que tenemos juicios de experiencia [*Erfahrungssätze*] (que expresan necesidad) y luego demuestra su validez objetiva a partir de[el hecho de] que sin ellos la experiencia sería imposible; ahora bien, la experiencia es posible sólo porque es real [*wirklich*] según su suposición, [y] por eso estos conceptos tienen realidad objetiva. Pero yo dudo del hecho mismo, es decir, dudo de si tenemos juicios de experiencia, por lo cual no puedo demostrar su validez objetiva de este modo [...]. (VTP 186)

El concepto de experiencia que maneja aquí Maimon viene dado por la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia desarrollada por Kant en *Prolegómenos...*, pero que no cumple una función en la *Crítica de la razón pura*, en la que dichos conceptos están ausentes. Que Maimon no acepte que hay experiencia, entonces, tiene una explicación clara: entiende por “experiencia” lo mismo que más tarde entenderá Cohen, a saber, *conocimiento científico*. Como ya vimos, esta distinción es harto problemática: que haya algo como juicios de percepción supone que puede haber algo así como una “experiencia sin experiencia”, entendiendo la primera en un sentido “débil” (como flujo de percepciones sin objeto) y la segunda en un sentido “fuerte” (como conocimiento objetivo, que en tanto tal implica legalidad). En este sentido, la única opción hermenéutica para otorgar coherencia a la teoría kantiana es

³⁴⁴ AA IV 025; CRP 57.

³⁴⁵ Cf. Midgley, Nick, “Introduction to the Translation”, en: Maimon, Salomon, *Essay on Transcendental Philosophy*, New York, Continuum, 2010, p. xxix.

adoptar la versión fuerte de “experiencia” y eliminar la débil: si no es conocimiento, no es experiencia. Maimon y Cohen tienen pues razón en esta decisión a primera vista controversial. Al rechazar la realidad de (este sentido de) la experiencia, Maimon se declara heredero de Hume:

Kant sostiene que las categorías son condiciones de la experiencia, i.e., afirma que sin ellas podríamos tener percepciones, pero no experiencia (necesidad de la percepción). Yo, sin embargo, con Hume, dudo de la realidad de la experiencia, y por ende tomo las formas lógicas, con las condiciones de su uso (relaciones dadas de los objetos entre sí) por condiciones de la percepción misma [...]. (VTP 214-215)

Independientemente de ello, el problema de la aplicabilidad de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia es puesto en cuestión por el filósofo a través de una discusión del concepto de causalidad. Maimon intenta probar que la mediación entre conceptos puros e intuiciones no puede salvar su irreductible heterogeneidad. De este modo, posando su mirada escéptica sobre el Esquematismo y las Analogías de la experiencia, procura derribar los dispositivos conceptuales creados por Kant para intentar superar la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento. Una vez que Kant ha aceptado esta dualidad como un dato último, según Maimon, resulta imposible justificar la aplicación legítima y necesaria de conceptos *a priori* a las multiplicidades dadas en los sentidos.

Según Maimon, Kant nos dice, con el esquematismo, que la categoría de causalidad se temporaliza, siendo la causa anterior al efecto; sin embargo, aunque la observación empírica se dé en ese orden, nada nos habilita a atribuir necesidad y universalidad a tales secuencias. La misma falencia aqueja a la segunda analogía de la experiencia. Aún aceptando el criterio propuesto por Kant para distinguir entre secuencias objetivas y subjetivas de percepciones, a saber, la irreversibilidad, eso no hace más que diferir el problema. Por un lado —como el propio Kant está dispuesto a admitir—, no hay nada en la experiencia misma que nos indique cuál sería el efecto y cuál la causa, dado que una conjunción constante pero contingente de percepciones (A, B, A, B) no se distingue empíricamente de una conexión necesaria y universal ($A \rightarrow B$); pero por el otro, no hay tampoco nada en los conceptos *a priori* mismos que nos indique los casos concretos de su aplicación, en tanto que ellos valen para “objetos en general”, sin especificar cuáles. En terminología deleuziana, podemos decir que, en este punto, al sentido común kantiano le falta el buen sentido que particularice y distribuya lo general. Pero la crítica de Maimon objeta esa estructura misma en tanto tal: desde que se plantea

un objeto separado de lo sensible —en el sentido de que no hay una generación continua—, lo universal no puede llegar hasta lo particular.

Kant no explicaría, entonces, por qué algunos órdenes de percepciones son meramente asociativos, mientras que otros representarían conexiones causales legales, puesto que, mientras que la categoría de causalidad es postulada como condición de posibilidad de un orden necesario de las percepciones, este se refiere meramente a su forma pero no a su contenido, satisfaciendo de este modo la condición para cualquier relación dada. Aún admitiendo que todo efecto tiene una causa, entonces, esta condición sería satisfecha afirmando como una ley natural que el humo es causa del fuego y no a la inversa. Maimon piensa como un habitante de Tlön, para quienes “[l]a percepción de una humareda en el horizonte y después del campo incendiado y después del cigarro a medio apagar que produjo la quemazón es considerada un ejemplo de asociación de ideas”.³⁴⁶ En otras palabras, la causalidad de la primera Crítica puede valer como constitutiva de nuestra experiencia, pero eso no nos dice nada sobre las leyes causales particulares de la naturaleza o, si se quiere, sobre cómo sea el mundo.³⁴⁷ Podríamos estar sistemáticamente equivocados, tomando conjunciones arbitrarias por leyes necesarias. Este problema con el concepto de causalidad es extendido por Maimon a la totalidad de las categorías, sosteniendo que en tanto que la materia de la intuición permanezca desligada de ellas, Kant no puede dar respuesta a la pregunta *quid juris?*. Se ve con esto que Maimon no parte del postulado de una naturaleza recta del pensamiento: el *malin Génie* cartesiano acecha una vez más, ahora al interior mismo de la filosofía que se proponía desterrar definitivamente al escéptico.

La ausencia de criterios para la aplicación de los conceptos, tema que simultáneamente Kant intentaba resolver buscando un principio *a priori* de la facultad de juzgar, es vista por este pensador como una dificultad insuperable en el criticismo. La originalidad de la crítica de Maimon consiste entonces en hacer resurgir el problema del escepticismo en el propio seno de la filosofía trascendental. Es a partir de una crítica interna al sistema kantiano, y no mediante un mero retorno al criterio correspondentista de verdad pre-crítico, que Maimon concluye la imposibilidad de justificación del conocimiento. Maimon plantea, así, los problemas a los cuales el idealismo alemán

³⁴⁶ Esta posición no es inocua; la frase siguiente de Borges, en efecto, es: “Este monismo o idealismo total invalida la ciencia.” Borges, Jorge Luis, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, en *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 436.

³⁴⁷ Desde luego, Kant no pretende dar cuenta de ello en la primera Crítica. Sin embargo, para Maimon, esto compromete aquello de lo cual Kant sí pretende dar cuenta.

intentará responder. De allí que Frederick Beiser sostenga que estudiar a Fichte, Schelling y Hegel sin leer a Maimon es como estudiar a Kant sin haber leído a Hume.³⁴⁸ Podemos resumir este momento de la filosofía de Maimon como el elemento humeano de su *Koalition-System*.

II. 3. Determinación recíproca

La única solución posible es, pues, la eliminación del dualismo entre sensibilidad y entendimiento. La vía maimoniana consistirá entonces en retomar la concepción leibniziano-wolffiana de acuerdo con la cual la diferencia entre ambos está dada por el grado de claridad u oscuridad o, en el vocabulario de Maimon, completitud. De este modo, Maimon expresará la finitud del sujeto, dada para Kant por la pasividad de nuestra sensibilidad receptiva, en términos de una incompletitud en la determinación de sus objetos. El no tener conciencia de una espontaneidad en la sensibilidad no nos habilita, según el filósofo, a afirmar que se trata de un contenido que nos es dado desde fuera, sino tan sólo que su origen nos permanece desconocido (cfr. VTP 203). Por lo tanto, debemos entonces considerar la posibilidad de que la materia de nuestras intuiciones sea la integración incompleta del producto de una espontaneidad, aunque no podamos afirmar contundentemente que éste sea el caso. Si lo fuese, se impondría la consecuencia leibniziana de que toda proposición verdadera, aún si se tratara de un juicio aparentemente sintético, sería en última instancia analítica.

Dado que “aún si son *a priori*, las intuiciones son heterogéneas con respecto a los conceptos del entendimiento”, Maimon sostiene que es necesario tomar la concepción leibniziano-wolffiana según la cual

tiempo y espacio son, aunque confusos [*undeutliche*], aún así conceptos del entendimiento de las conexiones y relaciones de las cosas en general, con lo cual estamos completamente justificados en subsumirlos bajo las reglas del entendimiento. Asumimos un entendimiento infinito (al menos como Idea), para el cual las formas son al mismo tiempo objetos de pensamiento, o que produce a partir de sí mismo todos los tipos posibles de conexiones y relaciones de las cosas (las Ideas). Nuestro entendimiento es igual, sólo que de manera limitada [*eingeschränkte*]. Esta idea es sublime y logrará, creo (si es llevada a cabo), superar las más grandes dificultades de esta índole. (VTP 64-65)

Maimon sostiene entonces que es necesario postular un entendimiento infinito o *intellectus archetypus* en el cual conocer un objeto y crearlo no se distinguen y que

³⁴⁸ Cf. Beiser, Frederick, *The Fate of Reason, German Philosophy From Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, p. 286.

genere la materia de nuestras intuiciones. Este entendimiento, a diferencia del que pensará Kant en la tercera Crítica, no sería diferente del nuestro sino por su infinitud. Por otra parte, a diferencia de lo que el genio de Königsberg postulaba por el mismo momento como necesidad del juicio reflexionante, este entendimiento infinito tendría para Maimon una función no regulativa sino constitutiva; su existencia, no obstante, permanece como un hecho meramente problemático.

Kant sostiene que la sensibilidad y el entendimiento son dos facultades enteramente diferentes. Yo sostengo, por el contrario, que aunque deban ser representadas en nosotros como dos facultades [*Vermögen*] diferentes, deben ser pensadas por un ser pensante infinito [*von einem unendlichen denkenden Wesen*] como una y la misma facultad [*Kraft*], y que para nosotros la sensibilidad es el entendimiento incompleto [*unvollständige*]. (VTP 182-183)

Ahora bien, el problema que se presenta es explicar más precisamente en qué consiste este origen racional de la intuición sensible. Para ello, Maimon recurrirá a herramientas del cálculo infinitesimal y de la teoría de los diferenciales. Las sensaciones, para Maimon, están compuestas de elementos infinitamente pequeños tendientes a cero o cantidades ideales evanescentes que denomina *Ideas del entendimiento o diferenciales*. Estos elementos son en sí mismos indeterminados, pero adquieren determinabilidad en cuanto la razón los pone en relación con otros diferenciales, esto es, son recíprocamente determinables. La experiencia es de este modo la integración de estos elementos infinitamente pequeños o límites. Estos diferenciales son para Maimon los noúmenos, mientras que los objetos producidos a partir de ellos son los fenómenos (cfr. VTP 32).

El estatuto preciso que tienen para Maimon espacio y tiempo se vuelve no obstante borroso, ya que en otros pasajes el autor los identifica con ficciones de la imaginación mediante las cuales nos representamos diferencias conceptuales. Más allá de estas ambigüedades internas, tanto si son considerados como conceptos confusos del entendimiento, como si se toman por ficciones de la imaginación, lo que prevalece es que espacio y tiempo señalan nuestra incapacidad para determinar completamente los objetos de la experiencia mediante conceptos (claros). En definitiva, ello no redundaría en un problema para la *quaestio juris*, puesto que el objeto de aplicación de las categorías no es el espacio ni el tiempo, sino los diferenciales. La versión más sistemática de la relación entre las facultades en la teoría de Maimon puede verse en el siguiente pasaje:

La sensibilidad provee los diferenciales a una conciencia determinada; la imaginación sonsaca, a partir de estos, un objeto finito (determinado) de la

intuición; el entendimiento extrae, a partir de la relación entre estos distintos diferenciales, que son sus objetos, la relación de los objetos sensibles que resultan de ellos. Estos diferenciales de los objetos son los así llamados *noumena*, y los objetos que surgen de ellos son los *phenomena*. Con respecto a la intuición = 0, el diferencial de cualquiera de estos objetos en sí mismo es $dx = 0$, $dy = 0$, etc.; sin embargo, sus relaciones no son = 0, sino que pueden ser dadas determinadamente en las intuiciones que emergen de ellos. (VTP 31-32)

Para Maimon, las magnitudes extensivas son los esquemas de las magnitudes intensivas, en tanto que estas últimas no pueden ser percibidas en sí mismas sino sólo a través de aquéllas—nótese que el término “esquema” no está utilizado estrictamente en el sentido kantiano. A diferencia de Kant, sin embargo, Maimon piensa que las magnitudes intensivas ya están sintetizadas, sólo que esta síntesis es inconsciente. Antes de la síntesis, equivalen a cero: son diferenciales. Como sostiene Daniela Voss, la relación diferencial de magnitudes intensivas “provee la regla de producción de nuestra percepción consciente”.³⁴⁹ Su determinación recíproca es un proceso continuo que procede hasta que se alcanza el grado necesario o umbral de conciencia. En este sentido, tanto Kant como Maimon definen la sensación como magnitud intensiva pero, mientras que Kant sólo da cuenta de su efecto en el sujeto, Maimon pretende dar cuenta de ellas por medio de sus reglas de producción a partir de diferenciales.

Podemos retomar ahora el pasaje citado al comienzo de este apartado, en el que Maimon declaraba su imposibilidad de realizar una deducción al modo kantiano. Después de dicha afirmación, Maimon declara que lo que él puede demostrar en cuanto a las categorías no es su validez objetiva, sino tan sólo “la posibilidad de su validez objetiva” (VTP 186), que deriva de su aplicación no a los objetos de la experiencia, sino a sus límites o diferenciales. Al referirse a los conceptos de sustancia y accidente, Maimon sostiene:

Estoy de acuerdo con el Sr. Kant en que estos conceptos, y los juicios que se fundan en ellos, valen sólo para objetos de la experiencia; yo sólo sostengo que ellos valen, no como afirma Kant, para los objetos de la experiencia tal como se nos aparecen inmediatamente, sino sólo para los límites de los objetos de la experiencia (Ideas) y, a través de estos, para los objetos de la experiencia mismos. (VTP 186)

De este modo, dado que aquello a lo cual se aplican los conceptos puros del entendimiento son ahora Ideas del entendimiento, esto es, elementos de su misma naturaleza, Maimon sostiene que la pregunta *quid juris?* “debe suprimirse” (VTP 186).

³⁴⁹ Voss, Daniela, “Maimon, Kant, Deleuze: The Concepts of Difference and Intensive Magnitude”, en Lundy, Craig y Voss, Daniela (eds.), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, p. 68.

En otras palabras, mediante su puesta en duda de la experiencia, pero su postulación de la aplicabilidad de conceptos puros a Ideas del entendimiento en tanto límites de la misma, deja de ser necesaria una deducción trascendental, en tanto no hay ya heterogeneidad a ser subsanada en esta aplicación. La diferencia entre lo que se aplica y aquello a lo que se aplica es tan sólo de grado de completitud. Podemos resumir este segundo paso como el momento racionalista del *Koalition-System*.

Este es el momento de Maimon que más le interesa a Deleuze:

Es Salomon Maimon quien propone una remodelación fundamental de la Crítica, superando la dualidad kantiana del concepto y la intuición. Tal dualidad nos reenviaba al criterio extrínseco de la constructibilidad, y nos dejaba en una relación exterior entre lo determinable (el espacio kantiano como puro dato) y la determinación (el concepto en tanto que pensado). Que uno se adapte al otro por intermedio del esquema refuerza aún más la paradoja de una armonía tan sólo exterior en la doctrina de las facultades: de allí la reducción de la instancia trascendental a un simple condicionamiento, y la renuncia a toda exigencia genética. En Kant, la diferencia permanece exterior, y por eso impura, empírica, suspendida en la exterioridad de la construcción, “entre” la intuición determinable y el concepto determinante. La genialidad de Maimon consiste en mostrar cuán insuficiente es el punto de vista del condicionamiento para una filosofía trascendental: los dos términos de la diferencia deben ser igualmente pensados—es decir que la determinabilidad debe ella misma ser sobrepasada hacia un principio de determinación recíproca. (DR 224-225)

Lo que Deleuze rescata de la reformulación diferencial de la filosofía trascendental por parte de Maimon es entonces el hecho de que permite pensar un proceso de diferenciación intrínseca. En Kant, la determinación se daba entre términos exteriores; de allí que Deleuze afirme que hay demasiado empirismo en la Crítica. El esquema constituía el misterioso mediador entre elementos irreductiblemente ajenos. En Maimon, en cambio, la determinación es inmanente. Puesto que lo sensible y lo conceptual no difieren en naturaleza, se puede pensar su comunicación sin recurrir al *Deus ex machina* del esquematismo. Pero más importante aún es el hecho de que las Ideas adquieren un principio de determinación que ya no es infinita en el sentido kantiano, donde infinitud equivalía a posibilidad y tendencia destinada a nunca ser completamente realizada. La infinitud de la determinación equivale ahora a una determinación completa a partir de la relación recíproca entre infinitamente pequeños ($dx = 0$, $dy = 0$) que, a partir de su relación (dy/dx) generan valores positivos.

Ya esbozada la concepción diferencial de las Ideas que será retomada por Deleuze, es preciso pasar ahora al otro aspecto de la determinación: no ya la

diferenciación virtual ideal sino la diferenciación de las Ideas en dinamismos espacio-temporales.

III. Del esquematismo a la dramatización

*Este esquematismo de nuestro entendimiento, con respecto a los fenómenos y a la mera forma de ellos, es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la Naturaleza, y las pongamos en descubierto a la vista.*³⁵⁰

Kant

El problema del esquematismo kantiano parece haber sido no sólo una de las preocupaciones principales en la interpretación deleuziana de Kant, sino también una preocupación central del pensamiento deleuziano en general durante algunos años. Si bien en su libro monográfico dedicado propiamente al filósofo de Königsberg el concepto ocupa un lugar menor, no sería desatinado aseverar que entre 1967 y 1968 la superación del concepto kantiano de esquema pareciera ser una de las inquietudes primordiales del pensamiento deleuziano. Esta inquietud puede encontrarse tanto en numerosos pasajes de DR como en la conferencia dictada en 1967 —es decir, un año antes de la publicación de DR— en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Lyon publicada posteriormente con el título “El método de dramatización”.³⁵¹

La cuestión del esquematismo se presenta, en la *Crítica de la razón pura*, como un intento por describir el modo en que conceptos puros pueden determinar intuiciones puras. Siendo intuiciones y conceptos de naturaleza heterogénea, es necesaria la intervención de un tercer elemento que cumpla el rol mediador: el esquema trascendental, para Kant, puede cumplir este rol por ser a la vez intelectual y sensible. Sin embargo, basta un somero relevamiento de los comentarios de la tradición poskantiana para entrever que la resolución dada por Kant no resultará enteramente

³⁵⁰ „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abratzen, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“ AA III, 136:18-21; CRP 240 (A141, B180-181).

³⁵¹ Deleuze, Gilles, « La méthode de dramatisation », en *L'Île Déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, pp. 131-162.

satisfactoria. Deleuze recogerá el problema e intentará sustituir la relación externa del esquema con el concepto por los dinamismos espacio-temporales interiores a la Idea.³⁵²

III. 1. Entre lo ideal y lo sensible

Para el momento de la Crítica en que se ocupa del esquematismo, Kant ya justificó la posibilidad y necesidad de aplicación de los conceptos puros del entendimiento o categorías a los fenómenos. Esto ha llevado a algunos intérpretes a ver este paso como innecesario.³⁵³ Sin embargo, como argumenta Allison, saber que las categorías se aplican a los objetos de la experiencia no implica conocer las características de los objetos a los cuales aquéllas se aplican. Esta última afirmación “requiere el conocimiento adicional de cómo este concepto se expresa en términos sensibles”,³⁵⁴ problema que precisamente el esquematismo pretenderá resolver. En palabras de un Deleuze que se propone explicar y desentrañar los recovecos del aparato conceptual kantiano,

el esquema, en todo momento y en todo lugar, es una determinación espacio-temporal correspondiente a la categoría; no consiste en una imagen, sino *en relaciones espaciotemporales que encarnan o realizan relaciones conceptuales propiamente dichas*. El esquema de la imaginación es la condición bajo la cual el entendimiento legislador realiza juicios con sus conceptos, juicios que servirán de principios a todo conocimiento de lo diverso. No responde a la pregunta *¿cómo se someten los fenómenos al entendimiento?*, sino a esta otra: *¿cómo se aplica el entendimiento a los fenómenos que a él se someten?* (PCK 28-29)

En otros términos, si el argumento de la deducción trascendental, concluyente en la posibilidad de un uso real o extralógico de las categorías —y no sólo lógico como en la deducción metafísica— es sólido, “prueba que las categorías tienen tal uso, pero no muestra cómo y bajo qué condiciones específicas los conceptos particulares han de ser

³⁵² Como señala Joe Hughes, Deleuze se enfrenta a un problema similar al de Kant. Mientras que Kant debía resolver cómo las determinaciones conceptuales podían relacionarse con determinaciones espacio-temporales, en Deleuze la pregunta será cómo una relación ideal puede relacionarse con una relación intensiva. Esta relación debe pensarse desde sus dos direcciones. En cuanto al movimiento desde las determinaciones espacio-temporales (Kant) o las relaciones intensivas (Deleuze) hacia los conceptos (Kant) o Ideas (Deleuze), en ambos casos se trata de una síntesis. En la dirección inversa, el proceso en cuestión es el esquematismo en Kant y la dramatización en Deleuze. Cfr. Hughes, Joe, *Deleuze's 'Difference and Repetition'. A Reader's Guide*, New York, Continuum, 2009, p. 150.

³⁵³ Prichard, por ejemplo, ha escrito que “si Kant está en posibilidad de fundamentar que las categorías deben aplicarse a los objetos”, algo que ya ha quedado sentado en la Deducción trascendental, “no necesita determinarse subsiguientemente ninguna condición especial de su aplicación”. Citado en: Allison, *El idealismo trascendental...*, op. cit., p. 275.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 276.

empleados”.³⁵⁵ Resulta de interés traer a colación a este respecto un momento del debate suscitado luego de la conferencia “El método de dramatización”. Allí, Ferdinand Alquié, profesor de Deleuze en la Sorbonne, le reprocha su desdén por la pregunta *¿qué es?* en favor de las preguntas *¿quién, cómo, cuándo, dónde?*, preguntas, según Deleuze, mucho más pertinentes que la primera. Cuando Alquié le recuerda a su discípulo que el propio Kant se pregunta fundamentalmente “¿qué es un objeto?”, la respuesta deleuziana resulta esclarecedora: “Kant, en efecto, se pregunta ‘¿Qué es un objeto?’, pero se lo pregunta en el marco de otra pregunta más profunda, de un ‘¿Cómo?’ cuyo sentido renovó” (ID 149). Si bien a continuación Deleuze desarrolla dicha pregunta en la de “¿Cómo es posible la experiencia?”, en un sentido más acotado puede aplicarse también al esquematismo y su pretensión de responder de un modo preciso a la pregunta por la relación entre entendimiento y sensibilidad o, en otras palabras, a la cuestión de cómo es posible que los conceptos se relacionen con intuiciones, no ya mediante una argumentación por la necesidad de la unidad de la experiencia, sino mediante una descripción del modo concreto en que esto sucedería.

El argumento kantiano es el siguiente: “en todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, la representación del primero debe ser *homogénea* con el último”; “ahora bien, conceptos puros del entendimiento son completamente *heterogéneos* en comparación con intuiciones”: entonces, “¿cómo es posible la subsunción de las últimas bajo los primeros, y por tanto, la aplicación de la categoría a fenómenos?”.³⁵⁶ “Está claro”, afirma Kant, “que debe haber un tercero, que debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría, y por otra parte, con el fenómeno”: “esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero debe ser, por una parte, *intelectual*, y por otra parte, *sensible*. Una representación tal es el *esquema trascendental*”.³⁵⁷ El esquema equivale a una regla producida mediante una síntesis de la imaginación o “un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto”.³⁵⁸ Es decir que el concepto, por sí mismo, es incapaz no digamos ya de generar, sino siquiera de relacionarse con un objeto dado a los sentidos—incluido el sentido interno—, y necesita de la mediación ofrecida por el esquema, que viene a subsanar la brecha entre las formas puras del pensamiento y las formas puras de la intuición. Esta mediación no deja de ostentar, sin embargo—como lo manifiesta el

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 277.

³⁵⁶ AA III, 133-134; CRP 237 (A137, B176).

³⁵⁷ AA III, 134:22-27; CRP 238 (A138, B177).

³⁵⁸ AA III, 135:35-36; CRP 240 (A140, B179).

propio Kant en la frase que sirve de epígrafe al presente apartado—, un carácter en cierta medida misterioso, y Deleuze alude a dicha frase y al carácter de “arte escondido” del esquematismo —sin explicitarlo, como es su costumbre— tanto en PCK como en DR. En el primero, escribe:

Sin duda, la lógica trascendental se distingue de la lógica formal en que contiene reglas que indican la condición bajo la cual se aplica un concepto dado. Pero estas reglas no se reducen al concepto mismo: para aplicar un concepto del entendimiento hace falta el esquema, que es un acto inventivo de la imaginación capaz de indicar la condición bajo la cual los casos particulares son subsumidos bajo el concepto. También el esquematismo es un “arte” [...]. (PCK 84-85)

III. 2. El arte encontrado

¿En qué consiste la crítica deleuziana? El objetivo del cuarto capítulo de DR, “Síntesis ideal de la diferencia”, radica en construir una nueva noción de Idea que, a diferencia de la platónica, sea diferencial y no identificable; que, a similitud de la kantiana, posea un carácter problemático pero que, a contrapelo de esta última, no se limite a condicionar la experiencia, sino que, como fue la ambición del poskantismo, llegue al punto de generarla. El desafío es el de encontrar una manera de pensar la relación entre lo virtual y lo actual de un modo que supere el punto de vista kantiano del mero condicionamiento entre lo trascendental y lo empírico; que, en este sentido, recupere las virtudes del poskantismo, pero sin sus defectos. Como escribe Deleuze en DR,

si el error del dogmatismo consiste siempre en colmar lo que separa, el del empirismo radica en dejar a lo separado en el exterior; en ese sentido, todavía hay demasiado empirismo en la *Crítica* (y demasiado dogmatismo en los poskantianos). El horizonte o el foco, el punto “crítico” en el que la diferencia cumple la función de reunir, en tanto diferencia, todavía no se ha asignado. (DR 221)

El mentado horizonte a ser asignado consistirá para Deleuze en el conjunto de determinaciones dinámicas espacio-temporales al cual denominará “dramatización”. Ahora bien, ¿en qué se distinguen esos dinamismos de lo que Kant llamaba “esquemas”? Deleuze lo define del siguiente modo:

El esquema es una regla de determinación del tiempo y de construcción del espacio, pero es pensado y puesto en acción en relación con el concepto como

posibilidad lógica; esa referencia está presente en su naturaleza misma, hasta el punto en que sólo convierte la posibilidad lógica en posibilidad trascendental. Hace corresponder relaciones espacio-temporales con las relaciones lógicas del concepto. Sin embargo, siendo el esquema exterior al concepto, no se ve cómo puede asegurar la armonía del entendimiento y de la sensibilidad, ya que no tiene —sin recurrir a un milagro— con qué asegurar su propia armonía con el concepto del entendimiento. El esquematismo tiene una fuerza inmensa, es por él que un concepto puede dividirse, especificarse según una tipología. Un concepto es totalmente incapaz de especificarse o dividirse por sí mismo; lo que actúa bajo él, como un arte escondido, como un agente de diferenciación, son los dinamismos espacio-temporales. (DR 281)

En otras palabras, el esquema kantiano parece llevarse bien con lo sensible, pero no con lo conceptual. La dificultad radica ya en el punto de partida, a saber: establecer metodológicamente la necesidad de que la potencia de temporalización —o, como dice Deleuze, de “dramatización”, lo cual añade la espacialización— radique en los conceptos mismos; que sea su propia fuerza la que los impulse a “aplicarse” a la materia sensible. El carácter anfíbio del esquema no parece, empero, suficientemente fundamentado, ya que permanece exterior al concepto y, de este modo, le resulta imposible relacionarse con él en aras de hacerle adquirir la conveniencia deseada con lo sensible. Se impone la necesidad, por ende, de tratar de encontrar otro arte escondido. La respuesta de Deleuze radicará en partir no ya de conceptos, sino de Ideas. Tal como concibe Deleuze estas últimas, ellas anidan en sí mismas una potencia de determinación espacio-temporal, de forma tal que ya no se requerirá de un tercer elemento que medie con lo sensible. En efecto, la Idea deleuziana no reviste carácter conceptual alguno.

Todo cambia cuando se plantean los dinamismos, no ya como esquemas de conceptos, sino como dramas de Ideas. Pues si el dinamismo es exterior al concepto, y en ese sentido es esquema, por otra parte, es interior a la Idea, y en ese sentido, drama o sueño. La especie se divide en linajes, el linneon en jordanones, el concepto en tipos, pero esas divisiones no tienen el mismo criterio que lo dividido, no son homogéneas con lo dividido, y se establecen en un dominio exterior al concepto, pero interior a las Ideas que presiden la división misma. Entonces el dinamismo comprende su propia potencia de determinar el espacio y el tiempo, ya que encarna inmediatamente las relaciones diferenciales, las singularidades y las progresividades inmanentes a la Idea. *La [distancia] más corta* no es simplemente el esquema del concepto de recta, sino el sueño, el drama o la dramatización de la Idea de línea, en tanto expresa la diferenciación de la recta y de la curva. Distinguimos la Idea, el concepto y el drama: el papel del drama es especificar el concepto, encarnando las relaciones diferenciales y las singularidades de la Idea. (DR 281-282)

En primer lugar, hay que señalar que el término “especificar” no debe ser tomado allí al pie de la letra, puesto que ello iría en contra de un supuesto básico que

Deleuze comparte con Kant, *viz.*, que lo particular no se alcanza por el camino de la especificación. Por lejos que se vaya en la especificación de un concepto, nunca se llegará al individuo. Sin embargo, el punto principal de la cita es otro: a diferencia de lo que sucedía con la relación kantiana entre conceptos e intuiciones, la potencia de dramatización está ya virtualmente en la Idea, por lo cual no es necesario apelar a un tercero. Deleuze alude allí a la Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant plantea como uno de los ejemplos de juicios sintéticos *a priori* el de la línea recta como la distancia más corta entre dos puntos. En efecto, según Kant, “mi concepto de recta no contiene nada de magnitud [*Größe*], sino solamente una cualidad”, y por lo tanto “el concepto de la más corta es enteramente añadido, y no puede ser extraído del concepto de línea recta mediante ningún análisis [*Zergliederung*]”.³⁵⁹ Ahora bien, este “plus” que implica la idea de “la distancia más corta entre dos puntos” con respecto a la de línea recta, corresponde según Deleuze a un trabajo de dramatización propio de la Idea misma, que procede encarnándose en especies, soñándose en espacio-tiempos. La magnitud que según Kant le falta al concepto de recta es puesta ahí, de acuerdo con Deleuze, por esta potencia de dramatización.

Lo que denominamos “drama” se parece especialmente al esquema kantiano. Pues el esquema, según Kant, es una determinación *a priori* del espacio y del tiempo que corresponde a un concepto: *la más corta* es el drama, el sueño o más bien la pesadilla de la línea recta [...]. Lo que sigue siendo misterioso es la manera en que el esquema ostenta este poder con respecto al concepto. En cierto modo, todo el pensamiento poskantiano ha intentado esclarecer el misterio de este arte escondido según el cual hay determinaciones dinámicas espacio-temporales que verdaderamente tienen el poder de dramatizar un concepto, a pesar de ser de una naturaleza completamente distinta a la de éste. Probablemente la respuesta se encuentra en la dirección en la que la buscaron algunos pensadores poskantianos: los dinamismos espacio-temporales puros tienen el poder de dramatizar los *conceptos* porque, ante todo, actualizan o encarnan *Ideas*. (ID 138)

Lo que se encarna en los dinamismos espacio-temporales son entonces las Ideas, y de ellas proviene el poder de dramatización de los conceptos. Vimos previamente a qué pensadores poskantianos alude allí Deleuze y de qué modo los dinamismos espacio-temporales actualizan Ideas según los mismos. Según Maimon, en efecto, los fenómenos espacio-temporales eran la integración de Ideas del entendimiento o elementos recíprocamente determinables.

³⁵⁹ AA III, 038:35-36; CRP 72-73 (B16).

Quisiéramos remarcar como conclusiones dos puntos importantes que se siguen de lo dicho hasta aquí. En primer lugar, que la dramatización de las Ideas en Deleuze denota un movimiento no solo de temporalización, como el esquema kantiano, sino asimismo de espacialización. En segundo lugar, que si las Ideas se sueñan o se dramatizan en espacio-tiempos singulares, esta diferenciación de las mismas puede pensarse tanto con respecto a la producción de la naturaleza como a la producción humana—que, desde luego, no deja de pertenecer a la naturaleza.³⁶⁰ Más específicamente, nos interesa señalar la pertinencia del método de dramatización para pensar la ontología de la obra de arte: en efecto, como Deleuze no deja de señalar en toda su obra, el arte consiste en la encarnación de Ideas. En este sentido, un árbol y un film de Tarkovski, una isla y un cuadro de Van Gogh, una proteína y una sonata de Bach no difieren ontológicamente. El problema para pensar la ontología de la producción humana se presenta más bien cuando en ella las Ideas no hacen acto de presencia, cosa que en efecto sucede según Deleuze la mayoría de las veces.

Para finalizar este apartado, retomemos la cita kantiana utilizada como epígrafe: “Este esquematismo de nuestro entendimiento, con respecto a los fenómenos y a la mera forma de ellos, es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la Naturaleza, y las pongamos en descubierto a la vista”. Es este escepticismo manifestado por Kant en la última parte de la frase aquello contra lo que se alza buena parte del poskantismo en el cual abrevará Deleuze. A partir de la concepción de la Idea como diferencial pergeñada por Salomon Maimon a partir de Leibniz, a partir de la reformulación del concepto kantiano de magnitud intensiva llevada a cabo por Hermann Cohen y a partir, desde luego, de su propia inventiva, Deleuze pretende precisamente adivinarle a la naturaleza ese arte escondido. La brecha entre sensibilidad y entendimiento no resulta salvada por el esquematismo, y es en este sentido que Deleuze afirma que “si el error del dogmatismo consiste siempre en colmar lo que separa, el del empirismo radica en dejar a lo separado en el exterior; en ese sentido, todavía hay demasiado empirismo en la *Crítica*” (DR 221). Deberíamos estar ahora en condiciones de comprender a Deleuze cuando afirma que “poseemos los medios para penetrar en lo sub-representativo, de

³⁶⁰ En esto tiene total vigencia un ensayo decimonónico: Stuart Mill, John, “On Nature”, en *Three Essays on Religion. Nature, The Utility of Religion and Theism*, Londres, Watts & Co., 1904 [1874].

llegar hasta la raíz de los dinamismos espacio-temporales, hasta las Ideas que se actualizan en ellos” (ID 161).

Capítulo 6

Lógica de la sensación

Puesto que este capítulo está abocado, junto con el concepto de estética, al arte, conviene despejar de entrada una posible objeción. Nos referimos a la postura según la cual el arte en tanto tal no constituiría un problema filosófico; sólo habría problemas específicos relativos a cada artista en una disciplina en particular. Quisiéramos, pues, dejar sentado que no sólo no estamos de acuerdo con dicha postura, sino que Deleuze mismo tampoco lo estaba. Para Deleuze, en efecto, “hay una comunidad de las artes, un problema común” (FB 57). De lo que se trata en arte —cualquiera de ellas— es de “captar fuerzas” (FB 57). Ya se trate de hacer visibles fuerzas invisibles como en pintura o de volver audibles fuerzas inaudibles como en música, de lo que se trata siempre es de capturar fuerzas y volverlas sensibles, darles un cuerpo, encarnarlas.

Cabe aclarar que cuando Deleuze escribe sobre arte, la perspectiva del espectador suele estar ausente: se trata o bien del artista, o bien de la obra misma, aunque sobre todo de la relación entre ambos, es decir, del proceso de producción. El abordaje estético, en este sentido, es diametralmente opuesto al kantiano, que se ocupa primordial aunque no únicamente del espectador, y donde el análisis del genio constituye más bien la excepción en su desarrollo. La única excepción, tal vez, sean sus libros sobre cine. En *L'Image-Mouvement* se introduce el punto de vista del espectador, pero sólo para luego deshacerlo en la imagen, haciendo explotar su anclaje en el cuerpo propio hacia la multiplicidad descentrada de las imágenes-movimiento. La perspectiva centrada en el cuerpo idéntico del espectador se desmiembra de este modo en los cuerpos múltiples de la imagen posibilitados por el montaje, así como en el movimiento acentrado que de allí emerge. Sin embargo, en *L'Image-Temps* se presenta un concepto distinto tanto del espectador como del creador. Allí, Deleuze retoma la distinción bergsoniana entre recuerdo puro e imagen-recuerdo. Mientras que el primero es una capa de pasado que se conserva en sí, con su distribución de singularidades, la imagen-recuerdo es la actualización que se produce cuando, desde el presente, “se va a buscar” en el pasado puro. En cuanto a esa búsqueda, Deleuze indica tres posibilidades. Puede suceder que “descubra en ella el punto que buscaba, el cual se actualizará por tanto en una imagen-recuerdo” (IT 161). Puede suceder también que no encuentre lo que buscaba, porque ello se encontraba en otra capa y no en aquella donde fui a buscar—tal

vez, inclusive, en una capa del pasado inaccesible para mí. Pero hay, por último, una tercera posibilidad, sin duda la más interesante:

constituimos un *continuum* con fragmentos de diferentes edades, nos servimos de transformaciones que se operan entre dos capas, para constituir una capa *de* transformación. Por ejemplo, en un sueño, ya no hay una imagen-recuerdo que encarne un punto particular de tal capa, hay imágenes que se encarnan la una en la otra, y cada una reenvía a un punto de capa diferente. Es posible que cuando leemos un libro, vemos un espectáculo o un cuadro y, con mayor razón, cuando somos autores, se ponga en marcha un proceso análogo: constituimos una capa de transformación que inventa una suerte de continuidad o de comunicación transversales entre varias capas, y teje entre ellas un conjunto de relaciones no localizables. Desprendemos así el tiempo no cronológico. Extraemos una capa que, a través de todas las otras, aprehende [*saisit*] y prolonga la trayectoria de los puntos, la evolución de las regiones. Y sin duda es una labor que puede fracasar: a veces sólo producimos un polvo incoherente hecho de préstamos yuxtapuestos, otras no formamos sino generalidades que sólo retienen semejanzas. [...] Pero puede ser que la obra de arte logre inventar esas capas paradójicas, hipnóticas, alucinatorias, que se caracterizan a la vez por ser un pasado, pero siempre por venir [*à venir*].³⁶¹ (IT 161-162)

Podemos ver allí tanto el punto de vista del espectador como el del creador; más aún, la diferencia entre ambos no es de naturaleza sino de grado. En efecto, “cuando leemos un libro, vemos un espectáculo o un cuadro y, con mayor razón, cuando somos autores”, dice Deleuze, trazamos relaciones entre distintas capas virtuales y creamos algo nuevo a partir de ello. Existe, por otra parte, un aspecto de la filosofía deleuziana que, aunque no llegue a constituir una estética de la recepción, sí puede resultar propicio para pensar el punto de vista del espectador: se trata de la cuestión de los encuentros. Esa intensidad con la que la sensibilidad se encuentra en DR y que la lleva al límite que la concierne exclusivamente, en efecto, puede ubicarse no sólo en la naturaleza, sino también en el plano del arte. Habiéndonos ocupado ya de ello en el Capítulo 4, empero, es conveniente pasar ahora a la cuestión de la estética en tanto tal.

I. Las dos estéticas

El presente apartado se propone examinar la crítica realizada por Deleuze según la cual Kant habría escindido la estética en dos campos, correspondientes al elemento

³⁶¹ La traducción al castellano de dicho pasaje por Irene Agoff resulta de un gran interés filosófico, en tanto que vuelca *à venir* como “venidero”, término utilizado por Jorge Eduardo Rivera para volcar el existencial *zukünftig* del Dasein en su traducción de *Sein und Zeit*. Cfr. Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 168; Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 316.

objetivo y el subjetivo de la sensación, así como la sugerencia deleuziana en cuanto a una posible unificación. Examinaremos la propuesta deleuziana de componer un concepto de estética que aúne las dos vertientes separadas por Kant a través de dos movimientos paralelos: (1) el análisis del sistema de yoes pasivos como ámbito de síntesis pasivas temporales que permitiría dar cuenta simultáneamente de la posibilidad de experimentar sensaciones y del rol ejercido por el placer y el displacer en ellas; (2) la noción de condiciones no ya de la experiencia posible, sino de la experiencia real, que no sean más amplias que lo condicionado y que confundiría ambos sentidos de lo estético, dando cuenta del ser de lo sensible en la propia obra de arte.

En el artículo de 1966 publicado en la *Révue de métaphysique et de morale* intitulado « Renverser le platonisme », ³⁶² Deleuze se refiere por primera vez a las así llamadas “dos estéticas” de Kant, y sugiere que habría un camino para unificarlas. Dicho artículo se convertirá en el conocido apéndice a *Logique du sens* « Platon et le simulacre », pero el problema está trabajado especialmente en *Différence et répétition*, si bien con fórmulas muy diferentes y un tanto ambiguas. La “dualidad desgarradora” de la estética es descrita por Deleuze una vez como una dualidad entre la teoría de lo sensible y la teoría de lo bello, y otra vez como una separación al interior de la sensación entre el espacio como su elemento objetivo, y el placer y el displacer como sus elementos subjetivos. Las vías propuestas por Deleuze para salir de la dualidad son, respectivamente, el reemplazo de las categorías como condiciones de la experiencia posible por los simulacros como condiciones de la experiencia real, y el análisis del sistema del yo disuelto en la primera síntesis del tiempo.

Analizaremos, entonces, algunas dificultades de esta propuesta deleuziana tan sugerente, entre las cuales se encuentra el peligro de recaer en dos estéticas. Seguiremos la hipótesis de que el mejor medio para fundir las dos estéticas es tomar el concepto de sensación a la letra del corpus kantiano, puesto que es aquello que siempre queda por fuera de toda legislación. La *Empfindung* en Kant es la multiplicidad dada a la sensibilidad que debe ser retrotraída a la unidad del yo pienso a través de las categorías como funciones de unidad, lo cual, sin embargo, sólo es logrado a medias. Puesto que la propuesta deleuziana de unificación de las dos estéticas supone la primera síntesis pasiva del tiempo, comenzaremos por una breve exposición de la misma.

³⁶² Deleuze, Gilles, « Renverser le platonisme », *Révue de métaphysique et de morale*, n° 71, 4, octubre-diciembre de 1966, pp. 426-438.

I. 1. *Habitus*, o la síntesis pasiva de la imaginación

En el segundo capítulo de DR, Deleuze se enfrenta al problema de pensar cómo es posible la repetición. En efecto, la repetición implica una perfecta independencia de cada presentación, y de ahí que ya Hume hubiera llegado a la conclusión, como lo resume Deleuze, de que “la repetición no cambia nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla” (DR 98, DRe 119). En otras palabras, si tomamos la repetición en sí, resulta sencillamente impensable, puesto que al aparecer la segunda presentación, la primera ya ha desaparecido—y es que, de hecho, por eso mismo no se puede hablar de “la segunda”. Si pensamos la materia en tanto *mens momentanea*, habrá que concluir que “la repetición se deshace a medida que se hace” (DR 98, DRe 119): pensar el tiempo como una composición de instantes implica no hacer, sino deshacer el tiempo, perderlo mediante este movimiento del pensamiento. Es por ello que, en aras de dar con una unidad del tiempo —por precaria o propedéutica que sea—, Deleuze retomará el planteo humeano en torno al hábito.³⁶³ De acuerdo con su reconstrucción,

Hume toma como ejemplo una repetición de casos, del tipo AB, AB, AB, A... Cada caso, cada secuencia objetiva AB es independiente de la otra. La repetición (pero precisamente no puede hablarse todavía de repetición) no cambia nada en el objeto, en el estado de cosas AB. Por el contrario, se produce un cambio en el espíritu que contempla: una diferencia, algo nuevo *en* el espíritu. Cuando A aparece, espero la aparición de B. (DR 98, DRe 119)

De allí que la repetición implique esencialmente una paradoja, consistente “en que no pueda hablarse de repetición más que por la diferencia [...] que el espíritu *sonsaca* [*soutire*] a la repetición” (DR 98, DRe 119). Se trata de una conclusión evidente para cualquier lector del genio escocés: siento por primera vez que golpeo el taco de billar (A) y que luego la bola se mueve (B); siento la misma secuencia una segunda vez (AB); para la tercera, al golpear la bola de billar (A) siento ya con vivacidad que la bola se moverá (B)—más aún, lo espero. En este proceso, es la imaginación la que cumple el rol fundamental, puesto que constituye una placa sensible tal que, al aparecer el nuevo caso o elemento, retiene el anterior. Resulta curioso que Deleuze otorgue este rol a la imaginación y no a la memoria, como se podría suponer a

³⁶³ Como ya tuvimos oportunidad de comprobar, Deleuze rara vez se refiere a los términos técnicos de los autores que cita en su lengua original. De este modo, los conceptos humeanos de *custom* y de *mind* aparecen directamente como las voces francesas *habitude* y *esprit* respectivamente.

partir de la acción de retener. Acaso esto se deba a un doble motivo: en primer lugar, el término “memoria” será reservado para la memoria trascendental de la segunda síntesis del tiempo, correlativa a un pasado puro en sí y no ya a pasados empíricos; en segundo lugar, la imaginación ejerce un papel que la memoria no podría cumplir, a saber, el de *contraer* los casos y fundirlos en una impresión cualitativa. La paradoja que se presenta en esta instancia reviste empero una gravedad máxima: Deleuze sostiene tajantemente que no sólo no se trata de la memoria, sino que tampoco interviene el entendimiento: en otras palabras, no es una reflexión, y de allí que la síntesis aquí ejercida sea calificada de *pasiva*. Por este motivo, debemos vedarnos expresiones previas como “la acción de retener”: esta síntesis del tiempo —como señala Deleuze en la cita— no es producida *por* el espíritu, sino que se produce *en* él.

La cualidad paradójica viene dada siempre que supongamos que debe haber un actor que realice la síntesis. Sin embargo, no es este el caso para Deleuze. No hay, por un lado, los agentes que llevan a cabo las síntesis y, por el otro, lo sintetizado. “Hay una contracción de la tierra y la humedad que se llama trigo, y esta contracción es una contemplación, y la autosatisfacción de esta contemplación.” (DR 102) Los “agentes” de las síntesis son en sí mismos síntesis de elementos anteriores, que eran a su vez síntesis. Esta hipótesis interpretativa evita caer en una dualidad entre sujetos por un lado y objetos por el otro, y acerca a Deleuze a la teoría whiteheadiana de las prehensiones. Según Whitehead, una “ocasión” (unidad mínima del devenir) es la “prehensión” de otras ocasiones, y lo que llamamos “objetos” incluye su duración—es decir que los “objetos” mismos son eventos.³⁶⁴ Lo que implica la pasividad de la síntesis es que, si se puede hablar de sujeto en este momento de la teoría deleuziana, hay que decir que el sujeto es la síntesis misma. Las entidades u ocasiones (es necesario identificar ambos términos) en las cuales se realizan las síntesis son pensadas por Deleuze como subjetividades larvarias, que se dejan ser sintetizadas. La pregunta a realizar es, naturalmente, ¿de dónde viene este poder de síntesis? Deleuze no da ninguna respuesta explícita a esta pregunta, y sin embargo encontramos, en el capítulo cuarto de DR, el siguiente pasaje: “Génesis sin dinamismo, que evoluciona necesariamente en el elemento de una supra-historicidad, *génesis estática* que se comprende como el correlato de la noción de *síntesis pasiva*, y que ilumina a su vez esa noción.” (DR 238) La hipótesis interpretativa que podemos extraer de allí es que las subjetividades

³⁶⁴ Cf. Shaviro, Steven, *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze & Aesthetics*, Cambridge, MIT Press, 2009, pp. 17-46.

larvarias son la encarnación de Ideas, y de ahí que las síntesis pasivas sean el correlato de la génesis estática ideal. No obstante, hay que evitar asimismo el peligro de decir que las Ideas son los sujetos o agentes de las síntesis, lo cual llevaría a la posición que Dale Clisby denomina “prioridad virtual”—posición sostenida por Badiou o Peter Hallward, consistente en sostener que lo virtual tiene prioridad ontológica por sobre lo actual, que lo virtual contiene lo actual en potencia o que determina sus rasgos fundamentales y todo lo que haya en él de creativo.³⁶⁵ Por algo Deleuze habla de una correlación entre ambas génesis, y no se refiere a la génesis ideal como “activa” sino como “estática”.

Hasta dónde llega la influencia de Hume en Deleuze es otro punto controversial. Jon Roffe afirma que “las obras [de Deleuze] que cierran los años ’60 [...] se ubican al otro lado de un abismo infranqueable con respecto a *Treatise* humeano” y se refiere a la “ausencia de cualquier presencia significativa explícita del pensamiento de Hume en la filosofía de Deleuze”.³⁶⁶ Ahora bien, es preciso señalar, por un lado, que la síntesis del hábito es ciertamente deudora de Hume, y que no estamos aquí en presencia de un mero repaso por viejas teorías de la repetición, que sería la antesala para presentar una nueva concepción, sino que este rol contrayente de la imaginación constituye un punto fundamental de la ontología deleuziana. Por el otro, no obstante, es cierto que no hay en Deleuze un *factum* de la naturaleza humana que nos induzca a ciertas “tendencias suaves”, es decir, no hay principios de asociación de ideas. Como sea, esta síntesis, pasiva para el espíritu, constituye —nos dice Deleuze— el presente viviente y, junto a él, el pasado en tanto retención y el futuro en tanto espera. Se trata por ende de un presente espeso, similar a aquel que describiera Husserl.³⁶⁷

Ahora bien, en un momento ontológicamente posterior al en-sí impensable de la repetición y al para-sí de su constitución como presente viviente a través de la contracción de la imaginación, tenemos aún un para-nosotros de la repetición, puesto que sobre ese presente espeso se montan las síntesis activas de la memoria y el entendimiento. En efecto, aquel pasado y futuro inmediatos de la retención y la anticipación fundados en la síntesis pasiva pueden ser transformados por las facultades activas en un pasado reflexivo de la representación y un futuro reflexivo de la previsión.

³⁶⁵ Cfr. Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze?” (trad. Pablo Pachilla), *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, n° 4, 2016, Buenos Aires, pp. 120-148.

³⁶⁶ Roffe, Jon, “David Hume”, en Jones, Graham (ed.), *Deleuze’s Philosophical Lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 81.

³⁶⁷ Cfr. Husserl, Edmund, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1928, pp. 382-426.

Es por ello que Deleuze afirma la existencia de tres momentos con respecto a la repetición:

La constitución de la repetición implica ya tres instancias: ese en-sí que la deja impensable o que la deshace a medida que se hace; el para-sí de la síntesis pasiva, y, fundada sobre esta, la representación reflejada [*réfléchie*] de un “para-nosotros” en las síntesis activas. (DR 98, DRe 123)

Sin embargo, la cuestión es aún más compleja. Hasta este momento, nos hemos quedado solamente con la síntesis pasiva al nivel *perceptivo* y con las síntesis activas montadas sobre ella. Pero la síntesis pasiva del presente no “actúa” sólo en ese nivel sino, ya antes aún, en el nivel *orgánico*: “en el orden de la pasividad constituyente”, escribe Deleuze, “las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que *somos*” (DR 99, DRe 123). Este es el punto en el cual el análisis deleuziano abandona cualquier cercanía con la metodología humeana, e incluso fenomenológica, para crear una ontología de lo viviente—más aún, si reparamos en los ejemplos ofrecidos por Deleuze, se impone aclarar que con ese último término debemos entender no únicamente, pero sí por lo menos, todo el ámbito de lo material, aún incluyendo aquello que en términos de las ciencias biológicas se considera *inorgánico*. Tenemos aquí una filosofía de la naturaleza en el sentido más fuerte del término, donde la duración del presente de cada organismo, a su vez, dependerá del “alcance natural de contracción de sus almas contemplativas” (DR 105, DRe 129).

Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no solo antes de reconocerlos o representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas. (DR 99, DRe 123)

En este sentido, habrá que establecer no sólo un nuevo nivel de pasados, presentes y futuros orgánicos, sino también todo un campo de combinaciones entre las síntesis pasivas orgánicas y perceptivas, e incluso de sus conjugaciones con las síntesis de las facultades activas. Según el filósofo, el pasado de la retención aparece, en el nivel orgánico, bajo la forma de la *herencia celular*, en tanto que el futuro aparece en tanto *necesidad* como forma orgánica de la espera. A su vez, el *instinto* será la combinación de estas síntesis orgánicas con las síntesis perceptivas y la memoria activa, mientras que el *aprendizaje* corresponderá a la combinación de ambos niveles de síntesis pasivas con la facultad activa de la inteligencia. Estos desarrollos constituyen la base de la teoría

deleuziana de los signos, que reaparecerá décadas más tarde en sus libros sobre cine: “cada contracción, cada síntesis pasiva, es constitutiva de un signo, que se interpreta o se despliega en las síntesis activas” (DR 100, DRe 123).

En esta instancia, estamos ya en condiciones de comprender la propuesta deleuziana de superación con respecto a una de las críticas realizadas a Kant mencionadas al comienzo de este apartado, a saber, aquella de que el filósofo de Königsberg relacionaba la sensación tan sólo “con la forma *a priori* de su representación determinada como espacio y tiempo” y de este modo se daba las sensaciones como “ya hechas” (DR 130, DRe 157). En efecto, la primera síntesis pasiva del tiempo pretende dar cuenta, por medio del hábito, de la construcción simultánea, paulatina e inseparable de tiempo, espacio, sensación, sintiente, sentido y satisfacción. Si aquello en donde la contracción del hábito es realizada es el espíritu o el alma, se impone sin embargo una conclusión que podría parecer a primera vista excéntrica o anacrónica:

Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo rol se limita a contraer el hábito. No hay en esto ninguna hipótesis bárbara o mística: por el contrario, el hábito manifiesta en ella su plena generalidad, que no atañe solamente a los hábitos sensorio-motores que tenemos (psicológicamente), sino, en primer lugar, a los hábitos primarios que somos, a las miles de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente. (DR 101, DRe 124-125)

Es así que el universo entero está poblado de almas, aunque no de almas activas, sino de almas pasivas que simplemente ofrecen su disponibilidad para la contemplación contrayente del hábito. Es a partir de esta ontología que Deleuze intenta dar cuenta del yo de un modo distinto al kantiano: hay en cada percepción, en cada intuición sensible, una síntesis pasiva, y por tanto un alma contemplativa, un pequeño yo, que vendrá mediante sucesivos procesos de integración locales a integrarse en yoes cada vez más abarcativos, hasta constituir un Yo: “[e]l Yo [*Moi*] pasivo”, sostiene Deleuze, “no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar [*éprouver*] sensaciones, sino por la contemplación contrayente que constituye el organismo mismo antes de constituir sus sensaciones.” (DR 107, DRe 131) Sin embargo, puesto que está integrado por una multiplicidad de pequeños yoes [*petits moi*], al mismo tiempo que se afirma la unidad del *Moi*, es necesario aclarar que esta unidad debe ser tomada con pinzas, y es por ello que Deleuze atribuirá a este “yo” la

característica de ser *disuelto*: “el mundo de las síntesis pasivas constituye [...] el sistema del yo disuelto [*moi dissous*]” (DR 107, DRe 131-132).

Nos resta aún, sin embargo, dar cuenta de la otra parte de la crítica a Kant: la referida a la separación por él establecida entre lo relativo al “elemento objetivo de la sensación” y lo referido al placer y displeacer. Luego de haber desarrollado este curioso mundo de síntesis pasivas, Deleuze se enfrenta al problema ya planteado por Freud respecto a determinar cómo puede el placer devenir un principio. En este sentido, podríamos tender a suponer que, puesto que de lo que se trata es de contracciones, el placer debería identificarse precisamente con su opuesto, la distensión o el alivio. Sin embargo, Deleuze sostiene que hay elementos de placer tanto en las contracciones como en las distensiones: estos representan, empero, simplemente casos empíricos de placer, y no dan cuenta del placer en tanto principio; “se trata de saber”, empero, “cómo el placer va a dejar de ser un proceso para convertirse en un principio” (DR 128, DRe 154).³⁶⁸ De allí que el filósofo se vea llevado a afirmar que “[e]l placer es un principio en tanto es la emoción de una contemplación que colma [*remplissante*], que contrae en sí misma los casos de distensión y de contracción.” (DR 102, DRe 125) No se trata aquí ya del placer como caso, sino del placer como aquello que acompaña necesariamente toda contemplación: parafraseando el lema kantiano, podríamos decir que, en la ontología deleuziana, el placer debe poder acompañar todas mis contemplaciones. He aquí el porqué, según Deleuze, de que el principio de placer posea —como lo sostuviera Freud— un “más allá”: no se trata, al menos en una primera instancia, de que posea excepciones, sino de que él es a su vez constituido por *Habitus*, síntesis pasiva del tiempo constitutiva del presente viviente. Estamos, ahora sí, en condiciones de comprender la otra parte de la crítica deleuziana a Kant: su sistema del yo disuelto, en efecto, permitiría dar cuenta al mismo tiempo “de la posibilidad de experimentar sensaciones, de la potencia de reproducirlas y del valor de principio adquirido por el placer” (DR 130, DRe 157).

Antes de finalizar el presente apartado, cabe mencionar que esta concepción según la cual todo cuerpo es una contemplación de cuerpos anteriores basta para descartar las objeciones presentadas por Quentin Meillassoux a la filosofía

³⁶⁸ El reproche del comienzo del *Antiedipo* “Qué error haber dicho *el ello*” no sólo va dirigido a Freud, sino también al propio Deleuze, quien a continuación del pasaje citado escribe que el placer “deja de ser un proceso local para tomar el valor de un principio empírico que tiende a organizar la vida biopsíquica en el Ello [*le Ça*]” (DR 128). Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Edipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 9.

trascendental—o a lo que él denomina “correlacionismo”. Según este autor, la existencia de objetos que la ciencia actual puede datar como anteriores a la presencia de seres vivos (“archifósiles”) demostraría “que *el ser* no es coextensivo a *la manifestación* puesto que se han producido en el pasado acontecimientos que no se manifestaron a nadie”, “que lo que *es* ha precedido en el tiempo a *la manifestación* de lo que es”, etc.³⁶⁹ Estos “enunciados ancestrales” designarían acontecimientos anteriores “a la vida terrestre, luego a la donación misma”.³⁷⁰ El problema es que Meillassoux supone una noción de vida que dejaría por fuera a la materia inorgánica, y una noción de subjetividad restringida a lo humano. Sin embargo, si es cierto que todo cuerpo tiene un alma contemplativa, estas operaciones no pueden sostenerse. Las almas contemplantes-contrayentes no son separables de la materia: todo lo que es implica necesariamente un punto de vista, sea antes o después de la aparición del *Homo habilis* hace 2 millones de años, y emitir enunciados sobre lo acontecido hace 13,5 billones de años no hace ninguna diferencia a este respecto.³⁷¹

I. 2. Los conceptos de estética en Kant

Hay que precisar ahora el lugar de la sensación en la arquitectónica kantiana. En la *Crítica de la razón pura*, la sensación es definida como “[e]l efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en la medida en que somos afectados por él”.³⁷² La primera indicación es entonces relativa a la pasividad o a la afección. Inmediatamente, Kant utiliza el concepto para definir el de intuición empírica e, indirectamente, el de fenómeno, diciendo que “[a]quella intuición que se relaciona con un objeto por medio de la sensación se llama *empírica*” y que “[e]l objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno*”.³⁷³ La definición se determinará más precisamente en relación a los conceptos de materia y forma, dado que Kant escribirá: “En el fenómeno llamo *materia* de él a aquello que corresponde a la sensación; pero a aquello que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, lo llamo la *forma* del fenómeno.”³⁷⁴

³⁶⁹ Meillassoux, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006, p. 31.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 39.

³⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 24.

³⁷² AA III, 050:01-02; CRP 88 (A19, B34).

³⁷³ AA III, 050:03-05; CRP 88 (A19, B34).

³⁷⁴ AA III, 050:06-09; CRP 88 (A19, B34).

Ahora bien, ¿cómo aprehender esa forma sensible del fenómeno? La estrategia kantiana funciona por exclusión: hay que dejar de lado en la representación de un cuerpo lo que el entendimiento concibe y lo que la sensación recibe. Una vez la intuición empírica liberada de los conceptos y de la sensación, permanecen aún la extensión y la figura, que pertenecen a la intuición pura *a priori*, es decir, al espacio y al tiempo en tanto formas puras de nuestra sensibilidad.

Inmediatamente después del pasaje mencionado, Kant define la estética trascendental como “una ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*”.³⁷⁵ La estética se ocupa, entonces, en la primera Crítica, de las formas puras de la sensibilidad o de la intuición sensible pura, es decir, aquello que *no es* (i) lo que el entendimiento concibe a través de sus conceptos ni (ii) lo que pertenece a la sensación. La materia, la sensación, es pues un residuo, un desecho de este proceso de purificación necesario para dar con el objeto de la estética trascendental.

Recordemos la célebre nota al pie que viene a continuación, en la que Kant se refiere a la palabra “estética”, distinguiendo el sentido que le dará en la Estética trascendental de la crítica del gusto, sentido que recomienda abandonar:

Los alemanes son los únicos que se sirven ahora de la palabra *estética* para designar con ella lo que otros llaman crítica del gusto. Hay aquí, en el fundamento, una esperanza fallida que concibiera el excelente analista Baumgarten, de reducir a principios de la razón el enjuiciamiento crítico de lo bello, y de elevar a ciencia las reglas de ese enjuiciamiento. Pero ese empeño es vano. Pues las mencionadas reglas o criterios son, según sus principales fuentes, meramente empíricos y por tanto no pueden nunca servir para leyes *a priori*, por las cuales debiera regirse nuestro juicio de gusto; antes bien, este último constituye, propiamente, la piedra de toque para [evaluar] la exactitud de esas reglas. Por eso es aconsejable dejar que esta denominación se pierda, y reservarla para aquella doctrina que es verdadera ciencia (con lo cual se estaría también más cerca del lenguaje y del sentido de los antiguos, entre quienes era muy famosa la división del conocimiento en *αισθητα και νοητα*) o bien compartir la denominación con la filosofía especulativa, y tomar la estética, en parte, en sentido trascendental, y en parte, en significado psicológico.³⁷⁶

Se trata precisamente del sentido que volverá en la *Crítica de la facultad de juzgar*, cuyo Prólogo comienza diciendo que la crítica de la razón pura

sólo se ocupa de la *facultad de conocimiento*, con exclusión del sentimiento de placer y displacer y de la facultad de desear; y en la facultad de conocer, del *entendimiento* según sus principios *a priori*, con exclusión de la *facultad de juzgar*

³⁷⁵ AA III, 050:28-29; CRP 89 (A21, B35).

³⁷⁶ AA III, 050:n; CRP 89 (A21-B36) [el pasaje que comienza con “o bien” pertenece sólo a la segunda edición].

y de la *razón* (en tanto facultades que pertenecen igualmente al conocimiento teórico), porque en lo sucesivo se encuentra que ninguna otra facultad de conocimiento más que el entendimiento puede suministrar principios constitutivos *a priori* de conocimiento.³⁷⁷

Hay allí una omisión interesante: a saber, Kant no menciona las formas puras de la sensibilidad, que son también, como sabemos, *a priori*. El motivo de dicha omisión, al mismo tiempo que del énfasis en el entendimiento, es que las formas puras del entendimiento se aplican a las formas puras de la sensibilidad a través de los esquemas de la imaginación y, luego, constituyen en última instancia el elemento “espontáneo”, como lo llama Kant, que actúa en la sensibilidad: el entendimiento es la fuente de la determinación. Al menos, de la mitad de ella. Las categorías, y por ende el entendimiento, tienen una esfera o un dominio (*Gebiet*) legitimado en la experiencia por la deducción trascendental. La materia, en contraste, es decir la sensación, es una tierra no legislada. Ninguna facultad tiene jurisdicción sobre ella.

A continuación, Kant menciona también el dominio moral de la razón, y se pregunta si no hay un dominio propio de la facultad de juzgar:

Pero aquello de lo que se ocupa la presente crítica de la facultad de juzgar es de si la facultad de juzgar, que constituye, en el orden de nuestras facultades de conocimiento, un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón, tiene también por sí misma principios *a priori*; de si estos son constitutivos o meramente regulativos (y no dan prueba, por tanto, de un dominio [*Gebiet*] propio), y de si da *a priori* la regla al sentimiento de placer y displacer, en cuanto miembro intermedio entre la facultad de conocimiento y la facultad de desear (de igual modo como prescriben *a priori* leyes el entendimiento a la primera, y la razón, en cambio, a la última).³⁷⁸

Tenemos aquí, entonces, el placer y el displacer, nombrados por Deleuze como una de las partes en la separación que dejaba la objetividad del otro lado. Destaquemos que lo que Kant busca allí no es examinar el placer y el displacer empíricos, de lo cual se ocupa la *Antropología*, sino que se pregunta si existe un principio que ligue *a priori* el placer y el displacer con ciertas representaciones.

Este principio será descubierto por Kant como el principio de conformidad a fin, finalidad o arreglo a fines (*Zweckmäßigkeit*), que ordena las distintas facultades entre sí para un buen uso. Ya en el Prólogo decía Kant que el uso correcto de la facultad de juzgar es lo que se llama *gesunder Verstand*, término que se traduce literalmente como “entendimiento sano”, pero que, dado que Kant se refiere aquí a la expresión popular y

³⁷⁷ AA V, 167:09-18; CFJ 79 [trad. modificada].

³⁷⁸ AA V, 168:14-22; CFJ 80 [trad. modificada].

hace alusión al concepto cartesiano de *bon sens*, se puede traducir al lenguaje deleuziano como buen sentido. Es el motivo por el cual Deleuze dice, en PCK, que Kant restaura una armonía preestablecida, presupuesta en la primera Crítica y explícita en la tercera. Mientras que en Leibniz la armonía se daba entre las mónadas, se da ahora entre las facultades subjetivas, pero no por ello deja de ser preestablecida. En otras palabras, pertenece a la imagen dogmática del pensamiento. Es, más precisamente, lo que Deleuze identifica como el segundo postulado de la Imagen del pensamiento: “el postulado del ideal o del sentido común (el sentido común como *concordia facultatum*, y el buen sentido como repartición que garantiza esa concordia)” (DR 216). El principio de conformidad a fin, en efecto, concierne siempre a la aplicación, a la buena proporción y a la distribución, y por ello implica al mismo tiempo una comunidad implícita.

El pasaje fundamental entre la primera y la tercera Crítica es el pasaje entre el juicio determinante y el juicio reflexionante: en aquellos, lo universal está dado y determina —hasta donde puede— lo particular, mientras que en estos, en contraste, es lo particular lo que está dado y es el juicio el que debe buscar lo universal que lo subsuma. En la *Crítica de la razón pura*, se trata del juicio determinante que, precisamente, determina los fenómenos a través de lo universal del concepto. Sin embargo, no los determina *completamente*: es por ello que debe esperar lo dado por la sensibilidad, y que esta receptividad implica el correlato aporético de una cosa en sí que llene esta indeterminación. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, el juicio reflexionante hará aparecer lo que caía por fuera de la determinación; en otras palabras, lo que era expulsado del proceso de determinación resurge ahora en los fenómenos estéticos y biológicos. Pero todo el esfuerzo kantiano se dirige a domar esas multiplicidades rebeldes, restringidas a los objetos del gusto y a los objetos vivientes, por medio del mentado principio de finalidad. El placer que él liga *a priori* con una representación se debe a la concordancia que establece entre las distintas facultades, incluso cuando ellas no concuerdan por sí mismas. Es como una policía de la sensación: lo que no es conforme a ley (*gesetzmäßig*) es vuelto conforme a fin (*zweckmäßig*). Ese placer es entonces como el premio por aceitar los mecanismos del espíritu.

Si comparamos ahora las definiciones de estética en la primera y en la tercera Crítica, vemos que hay algo que permanece exterior en ambas: la sensación, materia del fenómeno, irreductible a los conceptos y a las magnitudes extensivas del espacio como forma. Hablar de ella sería hablar de la cosa en sí, lo cual es prohibido por la Crítica. En

la primera definición, lo que la estética toma en cuenta son solamente las formas puras; en la tercera, el sentimiento superior de placer y displacer unido a la conveniencia recíproca de las facultades, esto es, lo que Deleuze llama sentido común y buen sentido. En ninguna de las dos encontramos la sensación, que Kant relaciona a un placer inferior, que no tiene ni puede tener una forma trascendental. La definición de sensación, de hecho, sigue siendo meramente negativa, y es por ello que Kant deberá introducir el concepto de un *intellectus archetypus* para postular la contrapartida especulativa del origen de lo que nos es dado en la sensación, i.e., el nouméno.

I. 3. La estética trascendental deleuziana

El camino deleuziano para reunir las dos estéticas, entonces, no puede limitarse a pegar las dos partes. No puede simplemente añadir la teoría de lo sensible a la teoría de lo bello, puesto que cada uno de esos conceptos es insuficiente y ninguno da cuenta de la sensación. En Kant, el concepto de espacio es demasiado objetivo, mientras que el concepto de belleza y los conceptos de placer y displacer son demasiado subjetivos. La objetividad y la subjetividad, para Deleuze, llegan mucho más tarde en la constitución de lo real. Hay que preguntarse por lo que sucede antes de su advenimiento: cuáles son las condiciones de emergencia del sujeto y el objeto. Del mismo modo, no puede simplemente pegar las formas puras, de un lado, y el sentimiento de placer y displacer, del otro: debe alcanzar aquello que permanecía exterior a ambas estéticas, y que Kant relacionaba con la cosa en sí. Dar cuenta de ese dato desde un punto de vista trascendental implica introducir síntesis pasivas, puesto que lo que hace que ese dato sea dado es precisamente lo que cae por fuera del dominio del entendimiento, es decir, del elemento activo que sintetiza la multiplicidad y la hace remontar hasta la unidad de la apercepción trascendental.

Volvamos ahora a las formulaciones deleuzianas de la dualidad de la estética en DR. Una concernía a la división de la teoría o la arquitectónica de la filosofía, mientras que la otra atañía a los objetos correspondientes a esas partes de la teoría. La primera vez es sobre el final del primer capítulo, y concierne a la teoría. Ahí, la causa de la división de las estéticas es atribuida a las categorías como condiciones de la experiencia posible, que son por consiguiente demasiado generales o, como dice Deleuze, “demasiado grandes para lo real”. La teoría de lo sensible, por un lado, “no retiene de lo real sino su conformidad con la experiencia posible, mientras que la teoría de lo bello,

por la otra, “recoge la realidad de lo real en tanto es reflejada” (DR 94).³⁷⁹ La solución propuesta consiste en buscar las condiciones de la experiencia real, que no son más grandes que lo condicionado—es decir, que no se aplican a objetos de una experiencia posible, sino sólo a la experiencia real. Desde entonces, “el ser de lo sensible se revela en la obra de arte, al mismo tiempo que la obra de arte aparece como experimentación” (DR 94). Estas condiciones serán los fantasmas o simulacros.

Pero la última definición no parece ya una definición de la estética; parece, en cambio, una descripción de la práctica artística misma. En este sentido, lo que se estaría reuniendo no es la *teoría* de la sensibilidad con la *teoría* del arte, sino la *génesis* de lo sensible con la *praxis* artística. Si consideramos la praxis del propio Deleuze, no obstante, podemos pensar también dicho pasaje como describiendo la *crítica* de arte. En efecto, tanto la revelación del ser de lo sensible en la obra como su estatuto experimental requieren de análisis concretos de obras singulares, más que de una teoría general del arte en abstracto—ello es aún más patente si tenemos en cuenta que Deleuze propone que las condiciones no sean más amplias que lo condicionado. La determinación de “las condiciones de la experiencia real, que no son más amplias que lo condicionado”, no puede ser universal, sino que debe hacerse para cada obra. Esta

³⁷⁹ Resulta problemático determinar el sentido de esta frase, lo cual se ve reflejado *d'autre part* en las traducciones. « Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'esthétique se scinde en deux domaines irréductibles, celui de la théorie du sensible qui ne retient du réel que sa conformité à l'expérience possible, et celui de la théorie du beau qui recueille la réalité du réel en tant qu'elle se réfléchit d'autre part. » (DR 94) La disyuntiva interpretativa se plantea respecto de si comprender *d'autre part* como *ailleurs*, es decir, “en otra parte”, o como mero conector lógico (“por otra parte”) en una construcción que omite el *d'une part*, lo cual es posible en francés. Como se ve, nos hemos volcado por esta última opción, utilizando la voz pasiva para darle naturalidad a la expresión en castellano. Silvia Delpy y Hugo Beccacece eligen la primera opción, volcando “se refleja en otra parte” (DR 117). Este parece ser asimismo el sentido de las traducciones alemana e italiana, con *anderweitig* y *d'altro* respectivamente, si bien la primera puede entenderse también en el segundo sentido. „Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich die Ästhetik in zwei irreduzible Gebiete aufspaltet, in das der Theorie des Sinnlichen, das vom Realen nur seine Übereinstimmung mit der möglichen Erfahrung einbehält, und das der Theorie des Schönen, das die Realität des Realen insofern einfängt, als sie sich anderweitig reflektiert.“ Deleuze, Gilles, *Differenz und Wiederholung*, trad. Joseph Vogl, München, Wilhelm Fink Verlag, 1992, p. 97. “Non è da stupirsi, quindi, che l'estetica si scinda in due campi irriducibili, quello della teoria del sensibile che non conserva del reale se non la sua conformità all'esperienza possibile, e quello della teoria del bello che raccoglie la realtà del reale in quanto essa è riflesso d'altro.” Deleuze, Gilles, *Differenza e ripetizione*, trad. Giuseppe Guglielmi, Bologna, Società editrice il Mulino, 1971, p. 116. La más “interpretativa” de las versiones es sin lugar a dudas la traducción al inglés de Paul Patton, quien, en lugar de “se refleja”, elige colocar “es pensada”: “No wonder, then, that aesthetics should be divided into two irreducible domains: that of the theory of the sensible which captures only the real's conformity with possible experience; and that of the theory of the beautiful, which deals with the reality of the real in so far as it is thought.” Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton, London, Athlone Press, 1994, p. 68. No creemos que esta interpretación sea correcta, puesto que la facultad que refleja la forma estética no es el pensamiento, sino —como vimos en el Capítulo 2— la imaginación.

ambigüedad entre dos polos parece estar en el corazón de la estética deleuziana, si es que se puede hablar de algo así en primer lugar.³⁸⁰

En vista de lo señalado al comienzo de este capítulo, creemos que es factible afirmar que hay en efecto algo así como una estética deleuziana, sólo que el estatuto de la misma se vuelve problemático. Tal vez, retomando la clasificación que Deleuze hacía con respecto a Kant en “La idea de génesis...”, podamos hablar de varias estéticas deleuzianas. Por lo menos, podríamos nombrar tres: una estética de lo sublime desde el punto de vista del espectador (tercer capítulo de DR), una lógica de la sensación desde el punto de vista del creador (PS, FB, IM, IT, etc.) y una meta-estética como creación de conceptos correspondientes a perceptos y afectos (eminentemente en QP y DR, pero también en todos los textos señalados previamente).

En cuanto a la ambigüedad entre el polo ontología y el polo crítica de arte (lógica de la sensación desde el punto de vista del creador), el ejemplo más evidente es, desde luego, su *Francis Bacon*. ¿Por qué un nombre propio como título del libro? Deleuze habla allí del pintor irlandés, desde luego, pero también del arte egipcio, del impresionismo, del expresionismo abstracto, etc. Es entonces, en un sentido, un ensayo sobre pintura o una teoría de la pintura. Pero al mismo tiempo, la focalización en un artista llega hasta el punto de intitular el libro con su nombre. Pareciera haber una necesidad de esa singularidad señalada por el nombre, en una modalidad muy cercana a la crítica de arte. Incluso los libros sobre cine revisten este aspecto: se trata de un tratado sistemático sobre la imagen cinematográfica pero que, al mismo tiempo, está constituido por una serie de monografías sobre la obra de diferentes realizadores. El extremo de la singularidad, el estilo de un autor, y el extremo de la universalidad, la ontología, devienen allí indiscernibles.

La segunda formulación del problema de las dos estéticas se encuentra en el segundo capítulo de DR, luego de haber delineado la síntesis del hábito tanto desde el punto de vista del tiempo como desde el punto de vista del inconsciente, y concierne no tanto a la teoría misma como a sus objetos. Deleuze escribe allí que *Habitus* como primer más allá del principio de placer constituye una Estética trascendental más profunda que la de Kant, puesto que “definiendo el yo [*moi*] pasivo por la simple receptividad, Kant se daba las sensaciones como ya hechas [*toutes faites*],

³⁸⁰ Jacques Rancière ha convertido esta pregunta en el tema y título de una conferencia. Cf. Rancière, Jacques, « Existe-t-il une esthétique deleuzienne ? », en Alliez, Éric (ed.), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1998, pp. 525-536.

relacionándolas solamente con la forma *a priori* de su representación determinada como espacio y tiempo” (DR 130). De ese modo, según Deleuze, Kant “unificaba el yo pasivo prohibiéndose componer el espacio paso a paso [*de proche en proche*]” (DR 130), mientras que privaba a ese yo pasivo de toda potencia sintética, dado que identificaba de manera infundada la síntesis con la actividad. Por ese motivo, de acuerdo con Deleuze, “cortaba las dos partes de la Estética, el elemento objetivo de la sensación garantizado por la forma de[l] espacio, y el elemento subjetivo encarnado en el placer y el displacer” (DR 130). En contraste, al definir la receptividad por la formación de yoes locales donde se realizan síntesis pasivas de contemplación-contracción, Deleuze puede dar cuenta, según sus propias palabras, “de la posibilidad de experimentar [*éprouver*] sensaciones, de la potencia de reproducirlas y del valor de principio que toma el placer” (DR 130).

Esta vez, Deleuze ya ha dado cuenta de las tres síntesis presentadas por Kant en la Deducción trascendental de la primera edición de la Crítica: la síntesis de la aprehensión en la intuición, que corresponde en DR a las contemplaciones de yoes pasivos, la síntesis de la reproducción en la imaginación, que Deleuze desarrolla explícitamente a propósito de las síntesis del inconsciente, y la síntesis del reconocimiento en el concepto, que es comprendida por Deleuze, al igual que Kant, como una síntesis activa del entendimiento, pero que Deleuze piensa como montada sobre la síntesis pasiva de contemplación-contracción, siendo esta última lógicamente anterior. De lo que no ha dado cuenta aún es de sus propias tres síntesis; en efecto, ha desarrollado solamente la primera.³⁸¹

¿Por qué esta síntesis del hábito sería entonces más profunda que la estética trascendental kantiana? Las almas contemplativas que contraen los instantes, constituyendo el tiempo como presente viviente, constituyen a la vez la materia y experimentan satisfacción con cada contracción. Son el intersticio entre los instantes, lo que liga los instantes entre sí. Esta función, que era realizada por Dios en Descartes, está

³⁸¹ El siguiente cuadro puede servir para dar una idea tentativa de las síntesis del inconsciente en DR. La síntesis de la reproducción es un desarrollo de la primera síntesis pasiva y, como se observa, es pensada por Deleuze como el pasaje de la segunda capa del Ello a los yoes (*moi*) locales.

Ello	yo (<i>moi</i>)	Yo (<i>Moi</i>)	
1 ^{era} capa	De la 2 ^{da} capa del Ello a los yoes (<i>moi</i>) locales		
Excitaciones (diferencias de intensidad en un campo de individuación)	Síntesis de reproducción: <i>Habitus</i> (ligazón de excitaciones)	Síntesis activa (reconocimiento): objeto real	Síntesis pasiva: objeto virtual

ahora puesta en la materia misma, pero las propias imaginaciones son no obstante almas o espíritus. Podría decirse que son lo que está *entre* los espacios, pero no los espacios mismos. Ahora bien, Deleuze parece decir que eso ya es suficiente para fundir las dos estéticas. Esto es extraño por dos razones. La primera es que Deleuze aún no ha dado cuenta explícitamente del espacio. Es verdad que las síntesis espaciales puras desarrolladas en el quinto capítulo de DR retoman las síntesis temporales del segundo capítulo. Así, la *explicación* de la extensión reposa sobre la primera síntesis, la *implicación* de la profundidad en la segunda, mientras que la tercera produce la *transformación* inherente a la tercera. Señalemos simplemente que cuando Deleuze dice “forma de[] espacio” en este contexto, es necesario realizar esta catáfora y ligar la síntesis del presente a la explicación de la extensión, lo cual no resulta sencillo.

La segunda razón es arquitectónica. Se ha subrayado a menudo el paralelismo realizado por el propio Deleuze entre las partes de su ontología y las partes de la *Crítica de la razón pura*. Deleuze propone su Estética y su Analítica del siguiente modo: “Si la primera síntesis pasiva constituye una ‘estética’, es justo definir la segunda como el equivalente de una ‘analítica’.” (DR 144) Su Dialéctica, por su parte, estaría dividida entre las Ideas del cuarto capítulo y las ilusiones trascendentales conjuradas en el tercero (sentido común) y el quinto (buen sentido). A pesar de todos los puntos de semejanza, esta clasificación nos coloca sin embargo ante una gran dificultad al momento de volver al proyecto de unificación de las dos estéticas kantianas: ella parece desembocar una vez más en una dualidad entre “dos estéticas”. En efecto, tendríamos en primer lugar esta Estética trascendental constituida por la primera síntesis del tiempo y, en segundo lugar, la estética que puede dar cuenta del arte, lo cual era exactamente el problema a resolver. Decimos esto puesto que la teoría del arte no puede de ninguna manera estar terminada con la primera síntesis, y es por ende imposible unificar las dos estéticas kantianas solamente sirviéndose de ella. En el cuarto capítulo, Deleuze escribirá :

Cuando la obra de arte apela a una virtualidad en la cual se sumerge, no invoca ninguna determinación confusa, sino la estructura completamente determinada que forman sus elementos diferenciales genéticos, elementos “virtualizados”, “embrionados”. Los elementos, las variedades de relaciones, los puntos singulares coexisten en la obra o en el objeto, en la parte virtual de la obra o del objeto, sin que se pueda asignar un punto de vista privilegiado sobre los otros, un centro que sería unificador de los otros centros. (DR 270)

¿Cómo se podría entonces abandonar la estética a la primera síntesis, donde no hay todavía virtualidad en juego? Lo virtual aparece recién con la segunda síntesis, mientras que la ausencia de centro aparecerá con el desplazamiento del objeto = x en la tercera. Si se pretende unificar las dos estéticas kantianas, se debe entonces, necesariamente, hacer uso de las tres síntesis.

Pero, más profundamente, las síntesis reenvían a las Ideas. Y, siguiendo la correspondencia entre la arquitectónica deleuziana y la arquitectónica kantiana, tanto la analítica de la segunda síntesis como la dialéctica de las Ideas pertenecerían a una lógica trascendental; pero esta lógica, contrariamente a la kantiana, debe llegar hasta la sensación. Si la lógica trascendental kantiana determinaba la *forma* del fenómeno, y dejaba la otra mitad de la determinación en la exterioridad de la cosa en sí, la lógica trascendental deleuziana pretende determinar también y ante todo la *materia* del fenómeno, es decir que debe ser una *lógica de la sensación*. Es por ello, tal vez, que la palabra “lógica” está, en Deleuze, tan mezclada con el arte, tanto en el subtítulo de su estudio sobre Bacon, *Logique de la sensation*, como en la frase en la cual describe su libro sobre cine como “un libro de lógica, una lógica del cine” (PP 68).³⁸² Y es por ello, asimismo, que la lógica de la sensación es una parte necesaria del empirismo trascendental en tanto lógica trascendental *material*.

A su vez, si tenemos en cuenta que lo extensivo no da cuenta de la sensación, es preciso señalar que una lógica de la sensación o lógica trascendental material es al mismo tiempo una lógica *intensiva*. En su libro sobre Bacon, al enfrentarse al problema de determinar cómo una caída puede ser productiva, Deleuze recurre a las Anticipaciones de la percepción. Frente a la constatación de que, en los cuadros de Bacon, “[l]a sensación se desenvuelve por caída [*chute*], cayendo [*en tombant*] de un nivel al otro” (FB 78), Deleuze se ve en la necesidad de aclarar que

la caída no debe en absoluto ser interpretada de manera termodinámica, como si se produjera una entropía, una tendencia a la igualdad de más bajo nivel. Al contrario, la caída está allí para afirmar la diferencia de nivel como tal. Toda *tensión* se experimenta [*s'éprouve*] en una caída. Kant descubrió el principio de la intensidad cuando la definió como una magnitud [*grandeur*] aprehendida en el instante: él concluía de ello que la pluralidad contenida en esta magnitud sólo podía ser representada por su aproximación a la negación = 0. (FB 78)

³⁸² Respecto de la imagen-tiempo, escribe asimismo Deleuze que allí el cine “va a constituer una analítica de la imagen” (IT 35).

Deleuze recurre nuevamente a Kant, entonces, para identificar el principio de producción de la sensación; sólo que este principio no será el de las magnitudes extensivas. “La sensación es inseparable de la caída que constituye su movimiento más interior o su ‘clinamen’.” (FB 79) Esta caída hacia el cero es señalada por Deleuze como el principio genético de la sensación. Recordemos que en DR, en el marco de la exposición del atomismo como Idea física, el *clinamen* es descrito como “la dirección original de la dirección del movimiento, la síntesis del movimiento y de su dirección” (DR 238), la determinación recíproca que relaciona a los átomos entre sí y que se produce, como dice Epicuro, “en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable” (DR 238). Pensar la caída intensiva como *clinamen* implica, entonces, pensarla como determinación recíproca diferencial y genética.

Retomando la cuestión arquitectónica, todo parece indicar que Deleuze se precipita cuando hace corresponder la estética a la primera síntesis del tiempo. Existen dos opciones: o bien aceptar esta identificación, o bien unificar las dos estéticas; las dos al mismo tiempo no son posibles. Una estética como teoría del arte no puede limitarse al hábito y a la ligazón (*liaison*) como diferencia de primer grado, lo cual podría equivaler en todo caso al procedimiento de *vibración* en el arte. Habría que alcanzar el segundo grado de la diferencia en la *resonancia* entre series divergentes de la segunda síntesis, y aún la dimensión radicalmente creadora de la experiencia en el *movimiento forzado* de la tercera.³⁸³

Hay toda una ética de las síntesis pasivas, una etología de las maneras en las que sintetizamos el tiempo. Hay una manera, la de la primera síntesis, en la que se vive el presente: tenemos un pasado y un futuro, pero son el pasado y el futuro relativos a ese presente, sus prolongaciones. El pasado y el futuro en sí ya están ahí, pero no sabemos nada de ellos. Puede sin embargo haber un encuentro: un signo violenta la sensibilidad, y a través de la intensidad de la cual el signo es portador, nos sumergimos en el pasado

³⁸³ La vibración, la resonancia y el movimiento forzado constituyen una tríada que ya en DR es relacionada con *Habitus*, *Eros-Mnemosyne* y *Thanatos*, respectivamente, y es retomada en FB, donde se la conjuga con la sensación entendida como ritmo. Según Deleuze, este ritmo se puede presentar de tres maneras. En la sensación simple, “el ritmo depende aún de la Figura, se presenta como la *vibración* que recorre el cuerpo sin órganos, es el vector de la sensación, lo que la hace pasar de un nivel a otro” (FB 71). En el acoplamiento de sensación, el ritmo se libera de esa dependencia “puesto que confronta y reúne los diversos niveles de sensaciones diferentes: es ahora *resonancia*, pero se confunde aún con las líneas melódicas, puntos y contrapuntos, de una Figura acoplada” (FB 71). Por último, con los trípticos de Bacon “el ritmo toma una amplitud extraordinaria, en un *movimiento forzado* que le da la autonomía, y hace nacer en nosotros la impresión de Tiempo” (FB 71). Para una puesta en relación entre estos conceptos y las síntesis espaciales de DR, cf. Smith, Daniel W., “Deleuze’s Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality”, en Patton, Paul (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, pp. 29-56.

puro con la resonancia de sus series divergentes. Tal vez es a ello a lo se refiere Deleuze cuando afirma que, ya como espectadores, “constituimos una capa de transformación que inventa una suerte de continuidad o de comunicación transversales entre varias capas, y teje entre ellas un conjunto de relaciones no localizables” (IT 161-162). Extraer una capa de pasado puro implica una ruptura con el hábito, en el cual nos dejamos vivir por nuestro organismo vital y psíquico, sonsacando siempre nuevos presentes que no serían más que síntesis de ahora pasados. Sumergirse en el pasado puro de la segunda síntesis del tiempo, sin embargo, implica un aprendizaje de la profundidad virtual del tiempo, mediante el que sintetizamos capas de pasado o diferenciales de la conciencia. Y por ese motivo, se está allí muy cerca de una tercera síntesis del tiempo, la del futuro o la creación, lo cual implica encarnar un acontecimiento, dramatizar una Idea, devenir larvas e individuarse paralelamente a la creación de una vida impersonal, es decir, integrar esas diferenciales produciendo lo real: “inventar esas capas paradójicas, hipnóticas, alucinatorias, que se caracterizan a la vez por ser un pasado, pero siempre por venir” (IT 162). Sólo con esta última síntesis se puede dar cuenta de la creación artística.

Es cierto que el espíritu de las críticas realizadas por Deleuze aquí analizadas ya está presente en poskantianos como Maimon, Fichte y Hegel. La crítica de la separación, en efecto, no se aplicaría a Hegel, puesto que es una crítica que afecta tan sólo a la representación finita u orgánica. La representación infinita u orgánica de Hegel resuelve ese problema, colmando la distancia entre lo universal y lo particular, el concepto y lo sensible. La estética hegeliana, de hecho, pone la Idea en la obra de arte, unificando las dos estéticas kantianas. ¿Cuál sería entonces la diferencia con Deleuze? En primer lugar, Deleuze diría que puesto que hay allí un centro de convergencia de todas las series, el movimiento de lo real está subordinado a una identidad que traiciona su naturaleza diferencial. En segundo lugar, que, en Hegel, la Idea tiene una naturaleza de acuerdo con la cual se expresa mejor como concepto. En contraste con ello, no sólo no hay en Deleuze una sola Idea sino múltiples, sino que además ellas no son de naturaleza conceptual, puesto que su “naturaleza” está más acá de la distinción entre el concepto y lo sensible.

En este sentido, la concepción deleuziana tanto de la filosofía como del pensamiento (que, por otro lado, son dos cosas distintas) no acepta (y este no aceptar es importante) las últimas palabras del famoso Prefacio a la *Filosofía de derecho* de Hegel:

Para decir aún una palabra sobre el enseñar cómo debe ser el mundo, la filosofía siempre llega demasiado tarde para ello. En cuanto pensamiento del mundo ella sólo aparece en el tiempo después que la realidad ha perfeccionado y terminado su proceso de formación. Esto, que el concepto enseña, lo muestra asimismo necesariamente la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y aquél se concibe al mismo tiempo en su sustancia edificándolo en la configuración de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre el gris entonces ha envejecido una configuración de la vida y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris, sino sólo reconocer. Sólo cuando irrumpe el ocaso inicia su vuelo el búho de Minerva.³⁸⁴

El búho de Minerva es el enemigo de Deleuze porque es el fin del movimiento. Al espíritu ya no le queda sino una cosa más que hacer: filosofía, es decir, reconocerse. No es este el lugar para problematizar la lectura deleuziana de Hegel; lo que importa señalar es que a Deleuze no piensa que se genere movimiento a partir del reconocimiento —porque no existe tal cosa: el reconocimiento es por definición alucinatorio—,³⁸⁵ pero además, que la concepción hegeliana implica una versión jerárquica de la “división del trabajo” de las distintas “disciplinas”. Y el arte, literatura incluida, es para Deleuze un medio de pensamiento ni mejor ni peor que la filosofía. Como sostiene Deleuze en su conferencia “¿Qué es el acto de creación?”, las Ideas pueden encarnarse de igual modo en bloques de conceptos (filosofía), de movimiento-duración (cine), de líneas-colores (pintura), etc.³⁸⁶ En este sentido, las Ideas deleuzianas son mucho más “democráticas”, puesto que atraviesan todos los órdenes de lo real y pueden expresarse de distintas maneras con igual grado de originalidad. La filosofía no tiene mayor capacidad de expresarlas que el arte o la política.³⁸⁷

³⁸⁴ Hegel, G.W.F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. Eduardo Vázquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 77 (modificada en la anteúltima frase, donde traduce *erkennen* por “conocer”).

³⁸⁵ Por eso, para Deleuze, independientemente de lo poco rigurosa que pueda ser su lectura de Hegel, la búsqueda de una manera de pensar diferente a la expresada en ese Prefacio es fundamental. Deleuze quiere que el pensamiento esté vivo, y su concepción de la vida no es la de la negatividad. Desde luego, podría hacerse un retrato más detallado de la negatividad y ver que en realidad no se aleja tanto de lo que se llama positividad. De todos modos, sería injusto no señalar que el Prefacio aún continúa un párrafo más, mucho más cercano a Deleuze, en el que dice Hegel: “Pero ya es tiempo de cerrar este Prefacio. Como Prefacio sólo le correspondía hablar externa y subjetivamente del punto de vista del texto al cual precede.” Habla pues de un *punto de vista del texto*. Este punto de vista del texto no va a ser, nos dice Hegel, *subjetivo*, sino que tendrá un punto de vista independiente de la persona que lo escribe. Por desgracia, ese punto de vista es descrito como “objetivo” y “científico”; sin embargo, tengamos en cuenta que el segundo término es *wissenschaftlich*, que no significaba “relativo a la ciencia” en el sentido que hoy le damos al término, sino conocimiento riguroso y verdadero, eminentemente encarnado en la filosofía.

³⁸⁶ Cf. « Qu'est-ce que l'acte de création ? », en Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, editado por David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, p. 293.

³⁸⁷ En *¿Qué es la filosofía?* se plantea una repartición de las disciplinas creadoras que pone a la filosofía y al arte en la cumbre, quedando la ciencia por debajo, puesto que no alcanza la velocidad infinita de aquéllas. Esta división resulta empero un tanto esquemática y no se condice del todo con el interés por la matemática y la biología que demuestra Deleuze a lo largo de su obra y muy especialmente

La indeterminación entre lo universal del concepto y lo particular de lo sensible en Kant puede ser superada si el concepto se deja determinar por la sensación. Pero el precio a pagar es, evidentemente, el abandono del dominio de la representación, dado que la sensación, como Kant lo había visto, escapa a las síntesis activas y, desde entonces, a lo que puede ser representado. En ese caso, no se podría ya hacer una tabla de las categorías, puesto que cada encuentro, cada nueva experiencia, puede aportarnos nuevas categorías. ¿Pero qué significa que el concepto se deje determinar por la sensación? Según Deleuze, que es una misma Idea la que recorre la obra de arte como bloque de perceptos y afectos y la que puede capturar las fuerzas del pensamiento, constituyéndose en materia de la creación de un concepto.

Podemos concluir, entonces, que hay en Deleuze una estética de la creación, una meta-estética conceptual y una estética de la recepción. Esta última puede encontrarse en el tercer capítulo de DR, y concierne a la segunda síntesis del tiempo. Es una estética de los encuentros, y los encuentros son siempre con una virtualidad, con un “pedazo de tiempo en estado puro”. Mientras que Bergson le provee a Deleuze el concepto de pasado, el dinamismo de esos acontecimientos tiene una doble fuente: la reminiscencia proustiana y lo sublime kantiano. Para crear, en cambio, la segunda síntesis del tiempo no parece suficiente: es necesario que el artista atraviese la prueba del fundamento y se hunda él mismo fundando algo nuevo, que excluye su propia coherencia. Es entonces la tercera síntesis del tiempo la que provee los elementos para pensar la estética de la creación. Habiendo examinado la estética de la recepción en el capítulo sobre lo sublime y pasado revista por la meta-estética, nos abocaremos a la perspectiva de la creación en las siguientes secciones.

II. Pintura y temporalidad

Entre marzo y junio de 1981, Deleuze dedicó sus clases en Paris 8 a la pintura. Este curso es paralelo a la preparación de su libro *Francis Bacon. Logique de la sensation*, publicado en noviembre del mismo año. Sin embargo, desarrolla en las clases

en DR, donde estas dos ramas de la ciencia funcionan como expresiones de las dos mitades de la lógica ideal, la dialéctica y la estética, respectivamente. Además, como ya lo han señalado Badiou, Mengue y Thoburn, dicha repartición deja por fuera la política. Cf. Badiou, Alain, « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », *Cités*, n° 40 (« Deleuze politique »), pp. 15-20 ; Mengue, Philippe, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 53 ; Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London & New York, Routledge, 2003, pp. 5 *sq.* Esta exclusión de la política del ámbito ideal se da de cruces con el núcleo más potente de la filosofía deleuziana. Cabe recordar, por ejemplo, su sentencia según la cual “Lenin tuvo Ideas” (DR 246).

una serie de conceptos mencionados en el libro que resultan de interés para pensar la pintura más allá de la obra de Bacon en particular. Deleuze postula la existencia de tres momentos esenciales al arte pictórico. Habría, en primer lugar, un momento pre-pictórico conformado por los *clichés* que pueblan el lienzo y la mente del pintor. En segundo lugar, todo gran pintor haría advenir una suerte de “catástrofe” que arrastraría aquellos clichés, generando un *caos-germen* o *diagrama*, palabra que Deleuze toma de las entrevistas de Bacon con David Sylvester. Es este elemento virtual el que dará lugar finalmente al tercer momento, el *hecho pictórico* en sí, que no constituye una representación de objetos —los cuales se ubican en el primer momento—, sino el advenimiento de una presencia de la luz-color. Deleuze afirma asimismo que estos tres momentos constituyen una *síntesis del tiempo*, y que se debe “tratar un cuadro como si operara ya una síntesis del tiempo” que formaría parte del cuadro mismo como su temporalidad propia. Por otra parte, en el segundo capítulo de DR, Deleuze creaba ya un complejo entramado conceptual en el que desarrollaba tres síntesis pasivas constitutivas del tiempo, correspondientes al presente, pasado y futuro respectivamente. En el presente apartado se abordarán las posibles relaciones existentes entre dichas síntesis pasivas y la síntesis del tiempo mencionada en el curso sobre pintura, focalizando especialmente la hipótesis según la cual esta última tendría una conexión especial con la tercera síntesis pasiva de DR, la correspondiente al futuro.

II. 1. Ontología de la creación artística

Comenzaremos haciendo un relevamiento de los puntos principales del curso sobre pintura que nos interesan particularmente en este apartado. Toda vez que Deleuze se aboca a un tema, realiza una investigación bastante exhaustiva. En esta línea, sus estudios sobre pintura no constituyen una excepción, y Deleuze demuestra en sus clases un relevamiento amplio de la bibliografía clásica sobre las artes plásticas. Entre la literatura sobre pintura, el filósofo francés se interesa especialmente por los textos redactados por los propios pintores y las transcripciones de conversaciones orales con ellos, puesto que es de la convicción de que no hay nadie mejor para reflexionar sobre un tema que quien se dedica a él.³⁸⁸ Así, por ejemplo, las entrevistas con Francis Bacon o las cartas de Van Gogh a su hermano ocuparán un lugar importante tanto en el

³⁸⁸ “Los grandes autores de cine son como los grandes pintores o los grandes músicos: son ellos quienes mejor hablar de lo que hacen.” (IT 366)

transcurso de las clases como en el libro posteriormente editado. Hay, empero, dos textos en los que Deleuze se detiene particularmente, dado que se trata de textos fuertemente teóricos que inspiran o refuerzan sus conceptualizaciones. Estamos hablando del libro de Jérôme Gasquet *Conversations avec Cézanne* y de la *Teoría del arte moderno* de Paul Klee.

En el primero, Gasquet reproduce conversaciones supuestamente mantenidas con el gran pintor francés, un poco al modo de Platón recreando los diálogos socráticos. El hecho de que en ellos Cézanne manifieste su propósito de pintar el espacio y el tiempo como “formas de la sensibilidad” de los colores en tanto “entidades noumenales” ha llevado a la mayoría de los lectores, según comenta Deleuze, a atribuirle un estatuto primordialmente ficticio a dichos diálogos, descartando la posibilidad de que Cézanne haya tenido conocimiento de tales conceptos kantianos y los haya, además, utilizado de un modo original aplicándolos a su propia producción. Independientemente de las posibles controversias sobre la fidelidad o falta de ella con respecto a lo que Cézanne efectivamente haya dicho, Gasquet le hace postular al pintor la existencia de tres momentos concernientes al acto de creación pictórica. En primer lugar, un *caos* o *abismo*. En ese momento, afirma Cézanne, “mi cuadro y yo somos un solo ser”.³⁸⁹ Según la reformulación deleuziana, se trata del “‘antes de pintar’ por toda la eternidad” (PD 30). Es necesario remarcar el término “reformulación”, dado que en las citas que Deleuze lee allí del libro no hay nada que se refiera explícitamente a ningún “antes” de ninguna “eternidad”. Nos encontramos en un momento pre-pictórico: Cézanne puede bien aún no haber tocado su lienzo. Se trata, sin embargo, de un momento que ya pertenece o pertenecerá de algún modo a la obra.

A continuación, Deleuze cita un pasaje en el que Cézanne afirma: “Las tierras rojas brotan de un abismo. Comienzo a separarme del paisaje, a verlo.” (PD 31) El versátil profesor que es Deleuze extrae de allí una conclusión de suma importancia, a saber: que en el primer momento, aquel que se había denominado *caos* o *abismo*, no había visión alguna, dado que como afirmaba el propio Cézanne, él y el cuadro formaban un solo ser. Ahora, en cambio, comienza a haber visión dado que hay *separación*: es, por tanto, la historia de una *génesis del ojo*. La separación entre el ojo y lo visto es una condición necesaria de la relación misma que es el acto de visión. Este segundo momento es llamado por Cézanne *catástrofe*, y hace que los planos

³⁸⁹ Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 30 (clase del 31 de marzo de 1981; en adelante PD).

“caigan”.³⁹⁰ “No hay pintor que no haga esta experiencia del caos-germen, donde ya no ve nada, y corre el riesgo de abismarse: derrumbamiento [*effondrement*] de las coordenadas visuales.” (FB 96) Ahora bien, el gran peligro que allí radica es que los planos caigan unos sobre otros y, de esta manera, no se distingan. Podríamos pensar en aquello que Hegel denominara “la nada negra”, “el abismo indiferenciado [...] en el cual todo está disuelto” (DR 43, DRe 61), y donde por ende no hay ya determinación ni diferencia alguna. “La distinción de los planos”, afirma Deleuze, “puede muy bien no llegar a hacerse. Se hace a partir del caos, pero si el caos toma todo, si el caos sigue siendo caos, los planos caen unos sobre otros en lugar de caer verticalmente. El cuadro está arruinado antes de haber comenzado.” (PD 31) Deleuze establece allí, asimismo, otro interesante paralelismo —esta vez se trata explícitamente de una invención deleuziana— entre Cézanne y Kant, haciendo corresponder el primer momento cézanneano a lo *sublime matemático* kantiano y el segundo momento a lo *sublime dinámico*.

El peligro del segundo momento es tal que Deleuze cree encontrarlo en diferentes pintores. Así, cuando Delacroix escribe que “el gris es el enemigo del color, es el enemigo de la pintura” (PD 35), o bien cuando Kandinsky habla de un *gris pasivo* en oposición a un *gris dinámico* (cfr. PD 36). Se trata en todos los casos de la confusión, la mescolanza en la que todos los colores se funden y por lo tanto no se diferencian o no *ascienden*, pastiche odioso que Deleuze llamará “grisalla” (*grisaille*). “Hay un gris”, afirma, “que es el gris del fracaso” (PD 35).

Algo, por lo tanto, debe salir de allí. Es preciso, para que la obra de arte pictórica tenga lugar, que el caos haga presencia, que pase por allí una catástrofe, pero todo esto a los fines de que algo, previamente mentado como “distinción de los planos”, emerja. Esto puede muy bien no pasar, lo cual sucede en la mayoría de los casos, e implica el fracaso de la obra. Pero *si sucede*, se trata de un momento glorioso dado que significa el advenimiento del color. Existe entonces un tercer momento que, para Cézanne —según Deleuze—, será precisamente *el color* en tanto salido de aquel caos y de aquella catástrofe. No se trata de un color previamente dado, un color de la experiencia cotidiana, sino de un color nuevo en el mundo. El pintor da lugar al *nacimiento del color*. Ya previamente había una cierta “organización”, un comenzar a ver a través de manchas algo que Cézanne denomina “la mancha geológica” (PD 32). Pero en este

³⁹⁰ “Es como una catástrofe sobrevenida sobre la tela, en los datos figurativos y probabilistas.” (FB 94)

punto ya no se trata de eso. Deleuze puede hablar por lo tanto de una *segunda génesis del ojo*: si antes la separación hacía posible primeramente la relación de visión, la catástrofe arrasó con todo lo que era posible ver allí —“las bases” o “el armazón”, y es recién con este nuevo momento que, en palabras de Cézanne, “un nuevo período vive, ¡el verdadero!”, donde “no hay nada más que colores” (PD 33).

Pasemos ahora al relevamiento realizado por Deleuze de algunos conceptos de la *Teoría del arte moderno* de Klee. Allí, como podremos suponer, se repetirán los momentos, si bien inevitablemente en otros términos. Klee habla también de caos y lo teoriza como un caos absoluto, no opuesto ni relativo a nada, y le dará un símbolo: el punto gris. Aquí, sin embargo, y a pesar de todos los intentos de Deleuze por establecer una separación —aunque no se trate de una distinción real sino nominal— los momentos se mezclan, puesto que Klee escribe:

Establecer un punto en el caos es reconocerlo necesariamente gris en razón de su concentración principal y conferirle el carácter de un centro original desde donde el orden del universo va a brotar e irradiar en todas las dimensiones. Afectar un punto de una virtud central es hacer de él el lugar de la cosmogénesis. A este advenimiento corresponde la idea de todo Comienzo [...] o mejor: el concepto de huevo.³⁹¹

Hablando del primer momento, Klee está entonces refiriéndose al mismo tiempo ya al segundo momento, dado que como afirma Deleuze, “estamos en la génesis de las dimensiones” (PD 39). La estrategia deleuziana para escapar a la dificultad consistirá en hablar de dos puntos cuando Klee habla de uno solo. De este modo, Deleuze afirma que habría un primer punto gris “no dimensional” correspondiente al primer momento y un segundo punto gris “fijado” que “es el primer centrado” (PD 39). Es este segundo punto el que adviene como centro y por lo tanto matriz de las dimensiones. El gris pasivo de Kandinsky ha pasado a ser gris dinámico y el negro de la nada negra hegeliana ha pasado a ser un negro que ya sólo es nada desde el punto de vista de lo finito y actual. “¡Hasta qué punto eso negro es diferenciado y diferenciante, aunque no se lo identifique, no se lo individúe o apenas si se lo haga!”, escribe Deleuze en DR defendiendo a Schelling (DR 355, DRe 409). En los términos de aquella gran obra deleuziana, podemos decir que se trata de la Idea aún no actualizada, aquí Idea de color, o de la “luz blanca” a la que alude en el siguiente pasaje:

³⁹¹ Klee, Paul, *Teoría del arte moderno*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 56 (citado en PD 39).

Las Ideas contienen todas las variedades de relaciones diferenciales y todas las distribuciones de puntos singulares, que coexisten en órdenes diversos, “perplicadas” las unas en las otras. Cuando el contenido virtual de la Idea se actualiza, las variedades de relaciones se encarnan en especies distintas y, correlativamente, los puntos singulares que corresponden a los valores de una variedad se encarnan en partes distintas, características de tal o cual especie. Por ejemplo, la Idea de color es como la luz blanca que perplica en sí los elementos y relaciones genéticas de todos los colores, pero que se actualiza en los diversos colores y sus espacios respectivos; o la Idea de sonido, como el ruido blanco. (DR 266-267, DRe 311)

Nuevamente el peligro, ahora en términos de Klee: “si el punto gris se dilata y ocupa la totalidad de lo visible entonces el caos cambia de sentido y el huevo se hace muerte”.³⁹² A partir de esto, Deleuze definirá el acto de pintar como “el acto que toma el punto gris para fijarlo, para hacer de él el centro de las dimensiones” (PD 40), llamando al primero *punto gris caos* y al segundo, *punto gris matriz*. En este punto, Francis Bacon relevará al pintor suizo en la hilación deleuziana. Bacon le dará pie a Deleuze para criticar una idea que considera funesta: la del supuesto peligro de la “hoja en blanco”. La hoja nunca está en blanco, piensa Deleuze, sino que está siempre ya poblada de antemano, aún cuando el pintor no la haya tocado.³⁹³ Podríamos pensar en aquellos colores de la experiencia cotidiana mencionados previamente, en las múltiples ideas preconcebidas y estandarizadas. A todo ello, Bacon le dará en sus entrevistas con David Sylvester un nombre que será muy del gusto de Deleuze: *clichés*. Los clichés son, en este contexto, los datos figurativos pre-pictóricos, tanto físicos como psíquicos. Pintar implicará entonces hacer pasar por la tela aquella suerte de catástrofe precisamente para deshacerse de todo ese bagaje de fantasmas que pesan sobre el cuadro aún antes de que sea comenzado. Bacon hablará de un “diluvio” producido por marcas manuales azarosas a los fines de *ahogar* todo eso, “impedirlo, matarlo” (PD 42). Esas marcas manuales

sustraen el cuadro a la organización óptica que reinaba sobre él y que lo volvía figurativo de antemano. La mano del pintor se ha interpuesto para sacudir su propia dependencia y para quebrar la organización óptica soberana: ya no se ve nada, como en una catástrofe, un caos. (FB 94-95)

³⁹² *Ibid.*, p. 52 (citado en PD 40).

³⁹³ Para Deleuze, mientras que el sentimiento religioso en la pintura antigua facilitaba el surgimiento de Figuras más allá de la figuración, a la pintura moderna le resulta más difícil escapar a ella: “está invadida, asediada por las fotos y los clichés que se instalan ya sobre la tela incluso antes de que el pintor haya comenzado su trabajo. En efecto, sería un error creer que el pintor trabaja sobre una superficie blanca y virgen. La superficie está ya enteramente investida virtualmente por todo tipo de clichés con los cuales habrá que romper.” (FB 19)

Ahora bien, superado el primer peligro de *no pasar por la catástrofe* y, por ende, permanecer en el mundo de los clichés, y el segundo peligro de *permanecer en la catástrofe* y caer en la indiferencia, Bacon se refiere a una noción que Deleuze hará suya: le comenta a su entrevistador que, una vez realizadas estas marcas al azar — catástrofe—, considera el cuadro así limpiado o barrido “como lo haría con una especie de diagrama”.³⁹⁴ En el interior de ese *diagrama*, por su parte, Bacon ve instalarse “las posibilidades de hechos de todo tipo” (PD 43). No podemos dejar de ver, en la apropiación deleuziana del concepto de diagrama a su propio arsenal teórico, el concepto de Idea-problema tal como es formulado en DR. En efecto, esos trazos azarosos son como las singularidades entre las cuales se establecen relaciones diferenciales a ser encarnadas o actualizadas. El resultado final no se parecerá al diagrama y, sin embargo, será su “estructura” o “constelación” virtual lo que dará lugar al cuadro.

Por otra parte, Deleuze hace equivaler este diagrama baconiano al punto gris que salta sobre sí mismo en Klee. En esta instancia, con Bacon, la teorización deleuziana se reformula en algunos aspectos y se vuelve más precisa. Ahora, el caos y la catástrofe cézanneanas, al igual que los dos estadios del punto gris de Klee, pasan a ser dos sub-momentos de un gran primer momento, “caos-germen” (FB 96) o “catástrofe germen” (PD 44), acción de arrasamiento de todos los clichés que pasa a ser atribuido a este nuevo agente que aparece con Bacon: el diagrama. La cosa, sin embargo, no termina aún, puesto que el diagrama todavía consiste simplemente, en palabras del propio Bacon, en *posibilidades* de hechos. La culminación del proceso se dará recién con un tercer y último momento que será el del hecho pictórico propiamente dicho, posibilitado por el diagrama. Allí emergerá algo que ya no es, en palabras de Deleuze, “el mundo de los objetos, sino el mundo de la luz-color” (PD 50). En otras palabras, hemos salido del dominio de la representación.

Si la representación está en relación con un objeto, esta relación se desprende de la forma de la representación; si este objeto es el organismo y la organización, es porque la representación es ante todo orgánica en sí misma, es porque la forma de la representación expresa ante todo la vida orgánica del hombre en tanto sujeto. (FB 118)

La misma lógica vale en cine para la relación entre montaje orgánico y narración. “El montaje americano es orgánico-activo. Es falso reprocharle haberse

³⁹⁴ Sylvester, David, *Entrevista con Francis Bacon*, trad. José Manuel Álvarez Flores y Ángela Pérez Gómez, Random House Mondadori, Barcelona, 2003, p. 55 (citado en PD 43).

subordinado a la narración; por el contrario, es la narratividad la que se desprende de esta concepción del montaje.” (IM 49) Sin embargo, si el montaje puede parecer aún una suerte de estructura gramatical —sin duda, debido a la identificación inmediata que acostumbramos hacer del montaje con un tipo específico del mismo, a saber, el montaje orgánico heredero de Griffith—, el razonamiento deleuziano vale para las imágenes en general. En su discusión con la semiología del cine de Metz, escribe: “La narración no es nunca un dato aparente de las imágenes, o el efecto de una estructura subyacente; es una consecuencia de las imágenes aparentes mismas, de las imágenes sensibles en sí mismas, tal como se definen ante todo por sí mismas.” (IT 40) En otras palabras, hay una *lógica sensible*, una lógica propia de las imágenes mismas que es la que, en este caso, da lugar a la narración, al objeto representado como organismo, etc. Lo que en la cita del *Bacon* es llamado “forma de la representación” es un tipo de lógica sensible, aunque no, desde luego, el único: no es el utilizado por el propio Bacon ni por los cineastas de la imagen-tiempo.³⁹⁵ Por otra parte, en la última cita el término “aparente” es utilizado en dos sentidos distintos la primera y la segunda vez: mientras que la primera se dirige a criticar la concepción remisiva de la imagen a una estructura, de la cual la imagen sería la *apariciencia* o *manifestación*, la segunda subraya que las imágenes sensibles mismas, en tanto *apariciones* (lo que se muestra en sí mismo), pueden (o no) sugerir una estructura narrativa.³⁹⁶

II. 2. Síntesis del tiempo

Nos detendremos en este punto del curso sobre pintura. Baste mencionar que Deleuze relacionará el segundo momento, la catástrofe producida por el diagrama, con *fuerzas* que deformarán *formas* correspondientes a los clichés, con lo cual el hecho pictórico será definido como “forma deformada” (PD 69). Lo que nos concierne ahora

³⁹⁵ El caso de los otros tres tipos de montaje propios de la imagen-movimiento relevados por Deleuze, el montaje dialéctico (con sus distintas variedades y profundas divergencias), el montaje cuantitativo y el montaje intensivo, es más sujeto a discusión. Mientras que en IM, Deleuze sólo utiliza el término técnico “representación orgánica” para referirse al montaje alternado y analógico de la escuela norteamericana de la imagen-acción, es claro que la caracterización del montaje dialéctico se corresponde con lo que en DR denomina “representación orgánica”.

³⁹⁶ Deleuze sostiene que “para Metz, la narración reenvía a uno o varios códigos como a determinaciones subyacentes relativas al lenguaje [*langagières*] de donde ella deriva en la imagen a título de dato aparente. Nos parece, al contrario, que la narración no es sino una consecuencia de las imágenes aparentes mismas y de sus combinaciones, jamás un dato.” (IT 40) Lo que está en juego en esta discusión es, desde luego, el carácter trascendente del concepto estructuralista de estructura, en contraposición con una lógica sensible inmanente de la imagen.

es un breve repaso por las tres síntesis pasivas temporales teorizadas en el segundo capítulo de DR.

Las tres síntesis allí desarrolladas corresponden a la constitución del presente, pasado y futuro respectivamente. Como vimos previamente, la primera es una síntesis intra-temporal, en la cual yo es pasivos contemplan repeticiones contrayéndolas y sonsacando de ellas una diferencia. El *presente* es aquí definido y fundado como un espesor cuyos límites se identifican con la capacidad de contracción del yo (*moi*) en cuestión (cfr. DR 96-108). Este presente, sin embargo, no podría pasar si no estuviera ya en el tiempo —fue definido, de hecho, como intra-temporal— y no se moviera ya en un *pasado puro* que no coincide con ningún antiguo presente, sino con un suelo móvil ocupado por los presentes que pasan, e identificado con la segunda síntesis pasiva (cfr. DR 108-116). Con respecto a la tercera síntesis, constitutiva del futuro (cfr. DR 116-128), recordemos que Deleuze habla allí de la instauración de una “cesura” que funda el orden del tiempo, distribuyendo desigualmente a sus lados pasado y futuro, definidos ahora en relación a ella. No se trata de “determinaciones empíricas y dinámicas del tiempo” sino de “caracteres formales y fijos que derivan del orden *a priori* como una síntesis estática del tiempo” (DR 120, DRe 146).

Esta cesura, como vimos, “debe estar determinada en la imagen de una acción” (DR 120, DRe 146), y produce tres momentos. Deleuze se refiere a la existencia de un primer tiempo en el que “la acción, en su imagen, está planteada como ‘demasiado grande para mí’” (DR 120, DRe 146). El segundo momento, correspondiente a la cesura misma, es “el presente de la metamorfosis, el devenir-igual a la acción, el desdoblamiento del yo [*moi*]” (DR 121, DRe 146-147). El tercer tiempo, por su parte, descubre el porvenir, y “significa que el acontecimiento, la acción, tienen una coherencia secreta que excluye la del yo, que se vuelven contra el yo convertido en su igual y lo proyectan en mil pedazos como si el gestador del nuevo mundo fuera llevado y disipado por el resplandor de lo que él hace nacer a lo múltiple: aquello a lo cual el yo se ha igualado es a lo desigual en sí” (DR 121). Respecto de este último tiempo, Deleuze escribe que “constituye la autonomía del producto, la independencia de la obra” (DR 121, DRe 148).

¿Es posible, entonces, pensar una relación de esta tercera síntesis pasiva temporal con lo que sucede en la gestación del hecho pictórico? Se trata sin duda de un desafío, más aún siendo la pintura un arte específicamente espacial. En una de sus clases, sin embargo, Deleuze afirma que

para comprender su relación con el espacio es preciso pasar por un rodeo [...]: ponerla en relación con el tiempo. Un tiempo propio de la pintura. Tratar un cuadro como si operara ya una síntesis del tiempo. Decir que el cuadro concierne al espacio porque antes que nada encarna una síntesis del tiempo. Hay una síntesis del tiempo propiamente pictórica, y el acto de pintar se define por ella. (PD 36-37)

El desarrollo deleuziano al respecto se limita, empero, a lo ya mencionado. Proponemos entonces como hipótesis conjugar esta síntesis del tiempo propia de la pintura con la síntesis pasiva del futuro y sus tres momentos. Pero ¿de qué modo se corresponderían? En cuanto al momento de los clichés, los fantasmas pre-pictóricos que pueblan la hoja en blanco y el corazón y la mente del artista, no parece haber problema para identificarlo con el primer tiempo de la tercera síntesis pasiva: la acción es planteada como “demasiado grande”, y el nacimiento de un nuevo mundo de luz-color no parece aún posible. En cuanto al tercer momento, el hecho pictórico en sí, parece, de modo aún más claro, pasible de ser identificado con el tercer tiempo, que “constituye la autonomía del producto” o “la independencia de la obra”. El segundo momento, el de la catástrofe, podría parecer en principio más problemático. Sin embargo, analizado de cerca vemos que guarda una enorme cercanía con el segundo tiempo de la constitución del futuro. En efecto, el caos-catástrofe instaura una cesura entre un antes correspondiente al mundo de los clichés y un después relativo al diagrama, esto es, un *orden* del tiempo. Más aún: al pensar en el desdoblamiento del yo mencionado por Deleuze, recordamos instantáneamente la separación producida en el momento catastrófico, separación que, como hemos visto, posibilitaba la visión e implicaba por ende una génesis del ojo.

Mencionemos dos cuestiones fundamentales que se siguen de lo hasta aquí delineado. En primer lugar, que aquel “comenzar a separarse del paisaje” para de este modo poder verlo mencionado por Cézanne y teorizado por Deleuze, puesto en relación con el desdoblamiento del yo en DR, cobra un interés mucho mayor si se lo piensa sobre el trasfondo de la teoría deleuziana del Yo (*Moi*) disuelto. Este, como vimos, está compuesto por una multiplicidad de yoes (*moi*) pasivos cuyo análisis constituye una reversión de la Estética trascendental kantiana, ya no condenada a la mera receptividad y reservando la determinación a la forma como actividad, sino lanzándose hacia una teoría de la composición del espacio y la materia de modo paulatino. En segundo lugar, si nuestra hipótesis es correcta, entonces la síntesis propiamente pictórica es un modo de la síntesis pasiva del futuro o, en otros términos, constituye un futuro. Tal vez por eso

Deleuze diga que Bacon pone la visibilidad del grito “en relación con fuerzas invisibles que no son sino las del futuro [*avenir*]” (FB 61). Esta constitución de un futuro, por su parte, arroja luz sobre la idea deleuziana de que toda obra de arte singular apunta a un “pueblo por venir” (*peuple à venir*).

II. 3. De la sensibilidad a los sentidos

Retomando los términos de DR, podemos pensar que el pintor ha hecho un uso trascendente de la sensibilidad. Sin embargo, existe una divergencia entre 1968 y 1981 con respecto a la teoría de las facultades en Deleuze.³⁹⁷ Mientras que antaño se refiriera a “la sensibilidad” como una totalidad, tanto en el curso sobre pintura como en su *Francis Bacon*, Deleuze distingue netamente entre la visión y el tacto. En este último libro, el concepto de diagrama es descrito como “una zona frenética donde la mano ya no es guiada por el ojo y se impone a la vista como otra voluntad” (FB 129). Encontramos entonces una liberación del tacto con respecto a lo visual, que volverá no obstante a introducirse en lo visual, rompiendo de este modo con su lógica: “[p]otencia manual desencadenada, el diagrama deshace el mundo óptico, pero al mismo tiempo debe ser reinyectado en el conjunto visual donde induce un mundo propiamente háptico” (FB 129). El antiguo rol del sentido común es ahora pensado, pues, bajo el modo de la subordinación entre la vista y el tacto. Una reelaboración semejante de la vieja teoría de las facultades también aparece en su trabajo sobre Foucault, donde Deleuze problematiza en los mismos términos las relaciones entre el ver y el hablar o lo visible y lo enunciable.³⁹⁸

Deleuze introduce algunas precisiones con respecto a las relaciones de subordinación y emancipación entre estas dos facultades. “Lo *digital* parece marcar el máximo de subordinación de la mano al ojo” (FB 145). Esta subordinación de la mano al ojo produce un espacio óptico ideal, que presenta empero “referentes manuales con los cuales se conecta”, a los cuales Deleuze denomina propiamente *táctiles*. Lo táctil es, pues, lo manual *en tanto que subordinado a lo visual* bajo el régimen de lo digital. Ahora bien, en cuanto se produce una insubordinación de la mano al ojo, el cuadro

³⁹⁷ Cfr. PD 230-231 (clase del 26 de mayo de 1981), donde se tematiza la distinción entre un espacio táctil-óptico y un espacio óptico puro, en comparación con DR 187, donde realiza una enumeración de las facultades que concibe, aunque mencionando, premonitoriamente, “otras facultades todavía insospechadas, por descubrir”.

³⁹⁸ Cfr. Deleuze, Gilles, « Les strates ou formations historiques : le visible et l'énonçable (savoir) », en *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, pp. 55-75.

presenta un espacio informe y un movimiento sin reposo que deshacen lo óptico; Deleuze llama *manual* a “la relación así invertida [*renversé*]” (FB 146). Se trata de la mano liberada del ojo, pero que aún no encuentra un modo consistente de reconectarse con él desde su posición emancipada sin subyugarlo a su vez. El referente pictórico es aquí el expresionismo abstracto, paradigmáticamente bajo la figura de Jackson Pollock: según Deleuze, “liberando un espacio que se pretende (erróneamente) puramente óptico, los expresionistas abstractos no hacen otra cosa, de hecho, que dar a ver un espacio exclusivamente manual” (FB 100). Cabe aclarar que si los expresionistas abstractos, en la concepción deleuziana, se equivocan al pensar el espacio con el que rompen como puramente óptico, es porque ese espacio incluye y subordina referentes táctiles. Por último, Deleuze tomará el término *háptico* —creado por el historiador del arte Alois Riegl— para referirse a la ausencia de subordinación en ambos sentidos. Cuando ya no hay subordinación de la mano al ojo como en lo digital, ni del ojo a la mano como en lo manual, la vista “descubrirá en sí una función de tacto que le es propia, y que sólo le pertenece a ella, distinta de su función óptica” (FB 146). Ello es, de acuerdo con Deleuze, lo que sucede con Bacon, y el aspecto en el cual el pintor irlandés se encuentra con el bajorrelieve egipcio.

Es evidente que Deleuze retoma este análisis en su trabajo sobre el cine. A propósito de una reconstrucción de la teoría de la descripción en Robbe-Grillet, Deleuze escribe allí que “lo táctil puede constituir una imagen sensorial pura, siempre que la mano renuncie a sus funciones prensiles y motrices para contentarse con un puro tacto” (IT 22). Sin embargo, el autor que se hermana con Bacon en el campo cinematográfico es Bresson, quien “hace del tacto un objeto de la visión por sí misma” (IT 22).

En efecto, el espacio visual de Bresson es un espacio fragmentado y desconectado, pero cuyas partes tienen un empalme [*raccordement*] manual paulatino [*de proche en proche*]. La mano toma entonces en la imagen un rol que desborda infinitamente las exigencias sensorio-motrices de la acción, que se sustituye incluso al rostro desde el punto de vista de las afecciones, y que, desde el punto de vista de la percepción, deviene el modo de construcción de un espacio adecuado a las decisiones del espíritu. [...] La mano dobla su función prensil (de objeto) con una función conectiva (de espacio), pero, desde entonces, es el ojo entero el que dobla su función óptica con una función propiamente “háptica”, siguiendo la fórmula de Riegl para designar un tacto propio de la vista. (IT 22)

Existe una segunda diferencia importante con respecto a la teoría de las facultades presente en DR. Si antes las facultades existían y debían ser descubiertas, teniendo su objeto trascendente propio determinado de antemano, ahora los órganos

pueden adoptar funciones variables. En obras como FB y los libros sobre cine, los órganos devienen indeterminados y capaces de adoptar funciones variables. Las facultades aparecen y desaparecen, una misma facultad puede encarnarse en órganos diversos y un mismo órgano puede ejercer distintas facultades, algo que no estaba contemplado en DR. En este sentido, lo que permite pasar de una teoría kantiana de las facultades —aún con las torsiones radicales que Deleuze le hacía sufrir— a esta concepción dinámica o nómada es sin duda el concepto de cuerpo sin órganos, entendido como una superficie sobre la cual aún lo más fijo es pasible de desplazarse. El sentido común está, al menos desde MP, encarnado: es el organismo. El uso trascendente de las facultades que se da en el arte consiste en producir estos desplazamientos, desterritorializando al ojo, al oído, a la mano, etc.

Liberando las líneas y los colores de la representación, [la pintura] libera al mismo tiempo al ojo de su pertenencia al organismo, lo libera de su carácter de órgano fijo y cualificado: el ojo deviene virtualmente el órgano indeterminado polivalente, que ve el cuerpo sin órganos, es decir la Figura, como pura presencia. (FB 54)

Hemos examinado una de las dos vías propuestas por Deleuze para la unificación de las dos estéticas: la primera síntesis del tiempo. Llegamos previamente a la conclusión de que dicha síntesis resultaba insuficiente, y apelamos, prosiguiendo el análisis de la relación entre arte y temporalidad, a la tercera síntesis temporal. Esta, en efecto, podía dar cuenta del acto de creación. Resta aún por ver la segunda vía propuesta por Deleuze, a saber, el reemplazo de las categorías como condiciones de la experiencia posible por los simulacros como condiciones de la experiencia real. Para ello, pasaremos de la pintura a la literatura en aras de comprender la condición de descentramiento serial propia del sistema del simulacro.

III. Literatura y descentramiento

El gusto de Deleuze por novelas que pueden considerarse, si bien cada una a su modo, “modernas” o incluso “experimentales”, recorre toda su obra. El interés por sus contemporáneos del *nouveau roman* salpica diferentes obras, y el ala cinematográfica de dicha corriente hace una presencia notoria en *L'Image-Temps*, con los análisis de Marguerite Duras y Alain Robbe-Grillet. El Prefacio a DR llega a incluso hermanar la investigación subsiguiente al “arte de la novela contemporánea, que gira en torno de la diferencia y de la repetición, no sólo en su reflexión más abstracta sino también en sus

técnicas efectivas” (DR 1, DRe 15). ¿Pero cuáles son estas técnicas efectivas? Intentaremos mostrar que se trata de procedimientos relativos a la puesta en comunicación de series divergentes de modos tales que, en lugar de someter la polifonía de lo real a una convergencia, amplifiquen sus voces potenciándose mutuamente.

III. 1. Series divergentes

En “Platón y el simulacro”, justo después de describir la “dualidad desgarradora” de la estética y la apuesta por superarla mediante la experimentación, Deleuze escribe:

Se sabe por ejemplo que ciertos procedimientos literarios (las otras artes tienen equivalentes) permiten contar varias historias a la vez. Sin duda es el carácter esencial de la obra de arte moderna. No se trata sólo de puntos de vista diferentes sobre una historia que se supone la misma; ya que los puntos de vista permanecen [en ese caso] sometidos a una regla de convergencia. Se trata por el contrario de historias diferentes y divergentes, como si un paisaje absolutamente distinto correspondiera a cada punto de vista. Hay una unidad de las series divergentes en tanto divergentes, pero es un caos siempre descentrado [*excentré*] que se confunde con la Gran Obra. (LS 301)

Las técnicas efectivas mencionadas en DR parecen consistir, entonces, en distintos modos de plasmar una multiplicidad no convergente. Deleuze invoca allí a Joyce y su *Finnegans Wake*, cuya gran carta afirma “todas las series heterogéneas, ‘complica’ en sí todas las series” (LS 301). Entre esas series de base, sostiene, se produce una “resonancia interna” que induce a su vez un “movimiento forzado” que desborda a las series mismas. Estos serían, según el autor, los caracteres del simulacro—es decir, las categorías fantásticas que vendrían a reemplazar a las condiciones de una experiencia posible y que unificarían las dos partes de la estética. “Se reúnen así las condiciones de la experiencia real y las estructuras de la obra de arte: divergencia de las series, descentramiento de los círculos, constitución del caos que los comprende, resonancia interna y movimiento de amplitud, agresión de los simulacros.” (LS 301)

En DR, Deleuze también se refiere a Joyce a propósito de la divergencia de las series:

La obra de Joyce recurre evidentemente a procedimientos muy distintos. Pero se trata siempre de reunir un máximo de series dispares (en última instancia, todas las series divergentes constitutivas del cosmos), haciendo funcionar precursores sombríos lingüísticos (aquí palabras esotéricas, palabras-valija), que no descansan sobre ninguna identidad previa, que sobre todo no son “identificables” en principio,

pero que inducen un máximo de semejanza y de identidad en el conjunto del sistema, y como resultado del proceso de diferenciación de la diferencia en sí (cf. la carta cósmica de *Finnegans Wake*). Lo que sucede en el sistema entre series resonantes, bajo la acción del precursor oscuro, se llama “epifanía”. (DR 159)

El término “epifanía” proviene de la voz griega επιφάνεια, que se compone a su vez del prefijo επι —sobre, superficie— y el verbo φαίνειν—relativo a φαίνεσθαι, aparecer: Deleuze parece estar queriendo reemplazar con esto el concepto de fenómeno o, mejor, redefinir lo que significa “aparecer”. Se trataría ahora de lo que aparece en la superficie pero que no es retrotraído a una identidad objetiva. Por el contrario, esta aparición produce una identidad y una semejanza, pero sólo como “efecto” del proceso de diferenciación. Este proceso de diferenciación consistiría en una suerte de síntesis o enlace no identitario entre diferentes series. Estas síntesis —siguiendo a Deleuze— son la resonancia interna y el movimiento forzado. Dichos conceptos físicos aluden a las frecuencias vibratorias de un sistema y a los efectos endógenos y exógenos producidos en él. En cuanto a los primeros, se produciría un primer efecto en el cual el contacto entre las series del sistema produciría una amplificación de las ondas vibratorias; en cuanto a los segundos, esta amplificación desbordaría el propio sistema, extendiendo las resonancias hacia otros sistemas—según Deleuze, hacia el cosmos mismo. Se trata pues de un avatar físico del concepto de eterno retorno como repetición y producción de la diferencia.

Al finalizar su caracterización y crítica de la representación en el primer capítulo de DR, Deleuze contrapone lo que llama *representación infinita* —un tipo de ontología que encuentra, con diferentes matices, en Hegel y Leibniz— a determinadas obras de arte a las que llama “experimentales”, trayendo nuevamente a colación el *Finnegans Wake*, así como también el *Livre*, proyecto inconcluso de Mallarmé. Deleuze retoma, a este respecto, el concepto de obra de arte “moderna” tal como aparece en *Opera aperta* de Umberto Eco. Allí, Eco escribe, a propósito del *Livre* de Mallarmé:

En tal estructura, no se habría debido encontrar ningún sentido fijo, así como no se preveía ninguna forma definitiva: si un solo pasaje del libro hubiera tenido un sentido definitivo, unívoco, inaccesible a las influencias del contexto permutable, este pasaje habría roto el conjunto del mecanismo.³⁹⁹

El rechazo de lo unívoco en la obra de arte experimental amerita concluir que la *univocidad* del ser deleuziana es acompañada por una *equivocidad* del ente o un

³⁹⁹ Eco, Umberto, *La obra abierta*, trad. Roser Berdagué, Barcelona, Ariel, 1979, p. 78.

pluralismo perspectivista. Por otra parte, para Eco, también la obra de arte “clásica” puede leerse desde diversos puntos de vista, pero todas las perspectivas que así se conforman convergen en un centro, sin constituir una obra independiente; en la obra de arte moderna, por el contrario, cada una de las lecturas posibles es susceptible de dar lugar a una obra autónoma, sin que de este modo todas las lecturas converjan en un centro. La contraposición le es de gran utilidad a Deleuze para apoyar su *détournement* o apropiación tergiversante de Leibniz, en la cual, al descartar el principio teológico de lo Mejor, el requisito de la composibilidad es eliminado y todos los mundos pueden coexistir simultáneamente sin la necesidad de converger—“como si un paisaje absolutamente distinto correspondiera a cada punto de vista”, al decir de la cita previa.

Es de este modo que puede comprenderse la noción de *series divergentes* en el pasaje sobre Joyce. La dicotomía convergencia/divergencia es fundamental en el desarrollo de ontología deleuziana, puesto que allí se define la adopción de un punto de vista identitario o de un punto de vista diferencial. “Por más que la representación infinita multiplique los puntos de vista y los organice en series”, escribe Deleuze aludiendo a Leibniz, “no por ello estas series dejan de estar sometidas a la condición de converger sobre un mismo objeto, sobre un mismo mundo”; aludiendo ahora a Hegel, escribe que “por más que la representación infinita multiplique las figuras y los momentos, los organice en círculos dotados de automovimiento, no por ello estos círculos dejan de tener un solo centro que es el del gran círculo de la conciencia” (DR 94, DRe 117). Es en este punto neurálgico de la discusión ontológica que aparece nuevamente la obra de arte “moderna” o “experimental” como piedra de toque de una filosofía de la diferencia:

Al contrario, cuando la obra de arte moderna desarrolla sus series permutantes y sus estructuras circulares, indica a la filosofía un camino que lleva al abandono de la representación. No basta con multiplicar las perspectivas para hacer perspectivismo. Es necesario que a cada perspectiva o punto de vista corresponda una obra autónoma, que tenga un sentido suficiente: lo que cuenta es la divergencia de las series, el descentramiento de los círculos, el “monstruo”. El conjunto de los círculos y de las series es, pues, un caos informal, desfundamentado [*effondé*], que no tiene otra “ley” que su propia repetición, su reproducción en el desarrollo de lo que diverge y descentra. Es sabido cómo estas condiciones se encuentran ya efectuadas en obras como el *Livre* de Mallarmé o el *Finnegans Wake* de Joyce: son obras por naturaleza problemáticas. Allí, la identidad de la cosa leída se disuelve realmente en las series divergentes definidas por las palabras esotéricas, así como la identidad del sujeto que lee se disuelve en los círculos descentrados de la multilectura posible. (DR 94-95)

Ahora bien, en tanto que dichas series divergen, deben ser puestas en una extraña relación, no de semejanza —la cual es un efecto en lo actual—, sino de ese proceso que Deleuze, inspirándose en la física, llama *resonancia*, la cual a su vez no podría ser realizada sin la acción de lo que denomina *precursor oscuro* o *sombrío*. Este punto de la teoría es ciertamente deudor del estructuralismo, y muy especialmente de Lacan, dado que se apoya en la lectura lacaniana de “La carta robada” de Edgar Allan Poe en aras de postular la (no-)existencia de una casilla vacía que circula por todo sistema, lugar estructural definido como aquello que siempre falta a su lugar y que siempre está donde no se lo busca. Este objeto = x se desplaza constantemente, y es en este desplazamiento que “hace resonar” las series divergentes, constituyéndose en el diferenciante de la diferencia. Escribíamos “no” entre paréntesis antes de “existencia”, puesto que este elemento no existe propiamente, sino que insiste o subsiste: no es actual, sino virtual. Al circular y disfrazarse en cada serie, este precursor sombrío u objeto = x hace que cada serie se repita en las otras—es a esto a lo que Deleuze llama *resonar* y que identifica con el eterno retorno nietzscheano.

En cuanto a las series propiamente lingüísticas, este objeto = x puede identificarse con la *palabra esotérica*, la cual, a diferencia del resto de las palabras —que requieren de una palabra distinta para designar su sentido—, pretende decirse a sí misma y al mismo tiempo decir su sentido, produciendo el paradójico efecto de aparecer como sinsentido. Las *palabras-valija*, por su parte, consisten en conjunciones de dos o más palabras en una, que, aprovechando su naturaleza anfibia, se encabalgan simultáneamente en dos o más series divergentes, funcionando así también como “resonadores”. Ambos procedimientos son encontrados por Deleuze en la obra de Joyce —si bien el último es teorizado principalmente a partir de Lewis Carroll en LS.

En su libro sobre Bacon, el término “epifanía” vuelve a aparecer durante un breve *excursus* sobre Proust y la memoria involuntaria. Al preguntarse Deleuze cómo operaba aquella, su respuesta apela nuevamente al procedimiento de la resonancia entre series divergentes —en este caso, correspondientes a sensaciones—. El procedimiento ya no depende en Proust de palabras-valija ni de palabras esotéricas, sino que la divergencia de las series puestas en resonancia está dada a menudo por una brecha temporal: la reminiscencia proustiana, precisamente, consiste en ese acoplamiento entre una serie pasada y una serie presente. Según Deleuze, la memoria involuntaria

acoplaba dos sensaciones que existían en el cuerpo en niveles diferentes, y que se estrechaban como dos luchadores, la sensación presente y la sensación pasada, para hacer surgir algo irreductible a las dos, tanto al pasado como al presente: esta Figura. (FB 67)

Sin embargo, el procedimiento específico de la reminiscencia le importa poco a Deleuze en este contexto, dado que encuentra otros procedimientos proustianos conducentes al mismo resultado. Al fin y al cabo, “que las dos sensaciones se repartan en presente y pasado, que se trate, pues, de un caso de memoria, tenía poca importancia” (FB 67), puesto que cualquier procedimiento es bueno mientras logre poner en resonancia series divergentes. À *la recherche du temps perdu*, en efecto, está poblada por procedimientos de esta índole, otro de los cuales consiste en el percepto que atraviesa al narrador y protagonista al poner en resonancia el violín y el piano en una sonata.

Había casos donde el acoplamiento de sensación, el abrazo de las sensaciones, de ningún modo apelaba a la memoria: así el deseo, pero más profundamente aún el arte, pintura de Elstir o música de Vinteuil. Lo que contaba era la resonancia de las dos sensaciones, cuando se estrechaban una a otra. Tales eran la sensación del violín y la del piano en la sonata. “Era como en el comienzo del mundo, como si no hubieran estado más que ellos dos sobre la Tierra, o más bien, *en ese mundo cerrado a todo lo demás*, construido por la lógica de un creador y donde nunca estuvieran sino los dos: esta sonata.” Es la Figura de la sonata, o el surgimiento de esa sonata como Figura. Igualmente para el septeto donde dos motivos se enfrentan violentamente, definido cada uno por una sensación, uno como un “llamado” espiritual, el otro como un “dolor”, una “neuralgia” en el cuerpo. [...] Lo que cuenta es que las dos sensaciones se acoplan como “luchadores” y forman un “cuerpo a cuerpo de energías”, incluso si es un cuerpo a cuerpo desencarnado, del que se desprende una esencia inefable, una resonancia, una epifanía erigida en el mundo cerrado. (FB 67)

La epifanía, de este modo, implica una vez más un acoplamiento o puesta en resonancia entre dos series divergentes, sean estas de pasados y presentes, de distintas sensaciones o incluso de niveles de una misma sensación. Lo que cuenta al fin y al cabo es la divergencia de las series y la puesta en relación que hace que cada una se repita en la otra, de un modo tal que la repetición opere como diferenciante de la diferencia.

III. 2. Afirmar el azar

Nos resta aún explicitar el porqué de la naturaleza “problemática” que Deleuze atribuye a las obras literarias experimentales. El problema define en DR la estructura de la Idea como multiplicidad de singularidades correlativas a relaciones diferenciales

recíprocamente determinables. Estos problemas, sin embargo, no se encuentran hechos de una vez y para siempre, lo cual convertiría a Deleuze en un paladín del platonismo más que en un sucesor de Heráclito; por el contrario, se construyen al modo de una tirada de dados. Aún para esto Deleuze se sirve de la literatura, transformando el poema de Mallarmé « Un coup de dés n'abolira jamais le hasard » en un concepto central de su ontología.⁴⁰⁰ Al tematizar la producción de una Idea, Deleuze señala que

se trata de una tirada de dados, de todo el cielo como espacio abierto, y del tirar como única regla. Los puntos singulares están sobre el dado; las preguntas son los dados mismos; el imperativo es el tirar. Las Ideas son las combinaciones problemáticas que resultan de las tiradas. (DR 255)

Estas tiradas de dados no son desde luego actos conscientes realizados por un yo; no obstante, algo de la concepción romántica del genio, en la cual este deviene una suerte de médium de las fuerzas del universo, subsiste sin lugar a dudas en la concepción deleuziana, de acuerdo con la cual

los problemas o las Ideas emanan de imperativos de aventura o de acontecimientos que se presentan como preguntas. Es por ello que los problemas son inseparables de un poder decisorio, de un *fiat* que hace de nosotros, cuando nos atraviesa, seres semidivinos. (DR 255)

Este imperativo del *fiat* proviene de la pregunta como instancia ontológica primera que atraviesa al sujeto, pasando por la fisura del Yo. La obra es, entonces, “un problema nacido del imperativo”, lo cual convierte al autor de la obra en un “operador de la Idea”—tal vez deba incluso comprenderse de este modo la interpretación deleuziana de la “tarea ciega” como punto original de la obra de la que hablaba Philippe Sollers en sus intervenciones en la revista *Tel Quel*. Para construir un problema o una Idea, sin embargo, es necesario según Deleuze que —siguiendo la metáfora de los dados— se afirme todo el azar en cada jugada. Este difícil requisito

⁴⁰⁰ Si bien esta inspiración no está explicitada, nos parece innegable. Recordemos que el poema finaliza del siguiente modo: « Toute Pensée émet un Coup de Dés » (“Todo Pensamiento emite una Tirada de Dados”, que es exactamente lo que Deleuze quiere decir). Extrañamente, Deleuze le reprocha a Mallarmé haber concebido el juego divino con “temor religioso” (DR 362). Por otra parte, existe una segunda inspiración literaria para el concepto deleuziano de juego divino, i.e. “La lotería en Babilonia” de Borges, donde todos los aspectos del juego son sometidos al azar: “Si la lotería es una intensificación del azar, una periódica infusión del caos en el cosmos ¿no convendría que el azar interviniera en todas las etapas del sorteo y no en una sola? ¿No es irrisorio que el azar dicte la muerte de alguien y que las circunstancias de esa muerte —la reserva, la publicidad, el plazo de una hora o de un siglo— no estén sujetas al azar?” Borges, Jorge Luis, “La lotería en Babilonia”, en *Obras completas 1923-1972, op. cit.*, p. 459.

se mide al poner en resonancia los disparejos [*disparates*] que emanan de una jugada, y forman un problema bajo esa condición. Todo el azar está entonces en cada tirada, aunque esta sea parcial, y está allí de una vez, por más que la combinación producida sea objeto de una determinación progresiva. La tirada de dados opera el cálculo de los problemas, la determinación de los elementos diferenciales o la distribución de los puntos singulares constitutivos de una estructura. Así se forma la relación circular de los imperativos con los problemas que se desprenden de ellos. *La resonancia constituye la verdad de un problema en tanto tal*, donde el imperativo se pone a prueba [*s'éprouve*], aunque el problema mismo nazca del imperativo. (DR 256, el subrayado es nuestro.)

Cabe subrayar que Deleuze está conceptualizando la constitución de lo real, y recurre para ello a la praxis artística:

cuando muchos novelistas modernos se instalan en ese punto aleatorio —esa “tarea ciega”, imperativa, cuestionante, a partir de la cual la obra se desarrolla como problema, haciendo resonar sus series divergentes—, no hacen matemática aplicada, no incurren en ninguna metáfora matemática o física, sino que establecen esa “ciencia”, *mathesis* universal inmediata de cada dominio, hacen de la obra un aprender o una experimentación y, al mismo tiempo, algo total en cada vez, donde todo el azar se encuentra afirmado en cada caso, cada vez renovable, sin que, quizá, nunca subsista algo arbitrario. (DR 257)

Esta afirmación total del azar en cada jugada constituye un requisito que no puede cumplir ninguna obra de arte que parta de una idea preconcebida, cuyo interés principal radique en contar una historia, en el ingenio o la comunicación de emociones. Sólo la obra de arte moderna en el sentido previamente descrito puede hacer tal cosa. La definición misma de “moderna” tal como Deleuze la toma de Umberto Eco, o aún de “experimental”, podría darse en esos términos, esto es, como una tirada de dados permanente en la que no se pretende abolir siquiera parcialmente el azar calculando los resultados: el *amor fati* convertido en creación.

La epifanía, tal como la entendemos aquí a partir de Deleuze, es al mismo tiempo correlativa a una nueva doctrina de las facultades, proyecto deleuziano inconcluso de DR. Al definir el objeto del empirismo trascendental —y podemos pensar claramente en la obra de arte en el sentido previamente desarrollado—, escribe Deleuze que

[n]o se trata de figuras ya mediatizadas y relacionadas con la representación, sino, por el contrario, de estados libres o salvajes de la diferencia en sí misma, que son capaces de llevar las facultades a sus límites respectivos. No es la oposición cualitativa en lo sensible, sino un elemento que es en sí mismo diferencia, y que crea a la vez la cualidad en lo sensible y el ejercicio trascendente en la sensibilidad: ese elemento es la intensidad como pura diferencia en sí, al mismo tiempo lo insensible para la sensibilidad empírica, que sólo capta la intensidad ya recubierta o

mediatizada por la cualidad que crea y, sin embargo, lo que no puede ser sino sentido desde el punto de vista de la sensibilidad trascendente que lo aprehende inmediatamente en el encuentro. (DR 187-188)

En otras palabras, la epifanía de la obra de arte “moderna” o “experimental” —ya se trate de Proust, Joyce, Beckett, Sollers, Artaud o Roussel, por nombrar algunos de los escritores que pueblan la obra deleuziana—, requiere un uso muy particular de las facultades, a saber, lo que Deleuze denomina uso trascendente y opone al uso empírico. La propuesta deleuziana es entonces encontrar un uso de las facultades que esté a la altura del desafío planteado por estas obras, resonando entre sus series y conmoviéndose forzosamente. Pero más aún, al crear conceptos adecuados a esas obras, Deleuze mismo se deja contagiar por sus oscilaciones expansivas, convirtiéndose en un sujeto larvario de las mismas, prestando sus almas contemplativas para que vibren las frecuencias proyectadas por la obra, para que sus perceptos y afectos se alojen y resuenen hasta metamorfosearse y devenir conceptos conceptos.

Conclusiones

*Nous retrouvons toujours la nécessité de renverser les relations ou les répartitions supposées de l'empirique et du transcendantal.*⁴⁰¹

Deleuze

I

En el transcurso del presente trabajo hemos señalado y determinado una serie de problemas relativos a la relación entre la filosofía deleuziana y la filosofía kantiana. En primer lugar, hemos examinado la lectura deleuziana de Kant, en la cual encontramos que el concepto de sentido común aparecía como la base fundante del sistema crítico. En el Capítulo 1, analizamos la interpretación de la *Crítica de la razón pura* realizada por Deleuze en *La Philosophie critique de Kant*. En contraste con una visión ascéptica de la razón, vimos allí que ella estaba ligada intrínsecamente con el deseo, y que una concepción jurídica llevaba a Kant a postular derechos naturales de la razón conducentes a la legitimidad de algunas de sus pretensiones—creemos, en este sentido, que puede hablarse de un iusnaturalismo noético en la filosofía crítica. Vimos también cómo la armonía preestablecida leibniziana sobrevivía allí bajo la forma de una adecuación entre facultades heterogéneas. En vista de ello, hemos continuado con la línea interpretativa de Deleuze, y el idealismo trascendental kantiano se mostró como efectivamente sostenido por una serie de supuestos relativos al *sensus communis* que implicaban en última instancia un fundamento teológico fundado en la teleología.

De las concordancias sujetas, legisladas y presididas entre las facultades presentes en las primeras dos Críticas, pasamos en el Capítulo 2 a las concordancias no-legisladas presentes en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Puesto que allí emergía a la superficie la cuestión del sentido común subyacente a las dos Críticas previas, la tercera Crítica kantiana se revelaba no como un complemento sino como una fundamentación de las anteriores. Encontrábamos en ella una tentativa de responder por adelantado a la exigencia genética del poskantismo; era preciso que el acuerdo entre las facultades fuese engendrado en el desacuerdo, y de este modo, dimos con tres requisitos exigidos por Deleuze: discordancia, contingencia y vivificación. No podíamos estar de acuerdo con

⁴⁰¹ “Encontramos siempre la necesidad de invertir las relaciones o las reparticiones supuestas de lo empírico y lo trascendental.” (DR 216)

Deleuze, empero, en que dichos requisitos se encontraran satisfechos en Kant, siempre que lo que parecía animar las facultades por la discordancia de un encuentro contingente era en el fondo una astucia de la Naturaleza suprasensible para favorecer su realización en la naturaleza sensible a través del hombre. La relación entre las facultades, aún en su momento de máxima tensión, estaba contenida por el principio de conformidad a fin, que las ajustaba entre ellas y las adecuaba en su relación con el mundo.

En la segunda parte, nos abocamos las reapropiaciones, reelaboraciones y contraposiciones de Deleuze con respecto a la filosofía de Kant. En el Capítulo 3, desplegamos las distintas notas del concepto de sentido común. En primer lugar, vimos su relación con la imagen dogmática del pensamiento, en particular, con los postulados de la naturaleza recta del pensamiento y del error como su negativo, así como relación esencial del sentido común con el buen sentido, y las determinaciones temporales y espaciales impuestas por este. Analizamos también el aspecto político del sentido común y su relación con el lugar común; vimos, allí, que el sentido común era un sentido comunitario relativo al consenso y a las pretensiones de la representación. En segundo lugar, desarrollamos en el Capítulo 4 una serie de herramientas para romper con el sentido común y el sistema de la representación, tal como eran tomadas por Deleuze del propio Kant, y observamos algunas transformaciones en este pasaje: de lo sublime como afinación para la moralidad al encuentro con la intensidad en la sensibilidad, que forzaba un movimiento en el alma y hacía nacer al pensamiento; de la paradoja del sentido interno a la fisura del yo y el cogito esquizofrénico; del orden formal del tiempo a la cesura que abría el porvenir como eterno retorno y esparcía los fragmentos del yo fracturado, creando algo nuevo en el proceso.

En la tercera parte, adoptamos el punto de vista de la génesis propuesto por Deleuze. En el Capítulo 5, analizamos en este sentido las influencias del poskantismo y del neokantismo en el empirismo trascendental de DR. Vimos cómo el concepto de intensidad, forjado por Kant en las Anticipaciones de la percepción, era reapropiado por Deleuze a partir de la lectura de Hermann Cohen. Ello le servía para invertir la relación entre lo extensivo y lo intensivo, y pensar un *spatium* intensivo irreductible y previo a las coordenadas extensivas. Asimismo, esto resultaba indispensable para combatir la ilusión trascendental de la entropía y la anulación de la diferencia estipulada por el buen sentido del tiempo. Por otra parte, examinamos la noción de Idea tal como era tomada por Deleuze de la filosofía trascendental, tanto en el aspecto problemático de las mismas delineado por el propio Kant como en su determinación recíproca y diferencial

propuesta por Salomon Maimon. El estatuto pre-conceptual y pre-sensible de estos problemas virtuales hacía posible su actualización en espacio-tiempos, a través de los dinamismos que Deleuze pensó, inspirándose en el esquematismo kantiano, como una dramatización.

En el Capítulo 6, por último, abordamos la cuestión del arte, problematizando la sugerencia deleuziana de unificación de las dos estéticas kantianas (estética trascendental y teoría de gusto) y comprobando sus ambigüedades. Esta problematización implicó necesariamente una revisión de las síntesis pasivas temporales conceptualizadas por Deleuze en DR. La temporalidad se reveló, en efecto, como el factor decisivo a la hora de pensar tanto la estética como la creación en general, y de allí que el examen de la tercera síntesis del tiempo en el Capítulo 4 nos haya servido para pensar el proceso de creación pictórica. Vimos, asimismo, que la transición desde las condiciones de la experiencia posible a las condiciones de la experiencia real requería de un descentramiento serial y un perspectivismo ontológico posibilitado por el abandono de la condición de concordancia; esto, sin embargo, debía ser logrado a través de un conjunto de procedimientos, que Deleuze encontraba en la literatura moderna. Esbozamos una concepción de la estética deleuziana como una conceptualización de varias aristas, donde emergían tanto una estética de lo sublime desde el punto de vista del espectador como una lógica de la sensación desde el punto de vista del creador y una meta-estética como creación de conceptos correspondientes a perceptos y afectos.

Otro problema que surgía en relación a la razón en su interés especulativo en Kant era el de los juicios de percepción, esto es, la posibilidad de una experiencia sin objeto. Creemos que este problema irresoluble en el plano filológico de los estudios kantianos alberga sin embargo un potencial para pensar otro concepto de experiencia. Si el término “experiencia” debía limitarse en Kant al conocimiento objetivo, ello es prueba suficiente de que lo que trascendental kantiano no es condición de posibilidad de *toda* la experiencia, dado que ningún mortal negará, como tampoco Kant lo hizo, que hay experiencia no objetiva. El atolladero aparecía en cuanto Kant no podía pensar esta otra experiencia sino como subjetiva. En cambio, si tomamos la concepción deleuziana del campo trascendental como no objetivo ni subjetivo, la experiencia sin objeto puede adquirir otro tipo de consistencia. En el último texto escrito por Deleuze, se lee que el campo trascendental “se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo” (DRF

359). Esta corriente de conciencia, en efecto, puede pensarse como la presentación de multiplicidades previa a toda representación de lo múltiple en lo uno.

Como vimos, Deleuze propone una ontología en la que lo real consiste de flujos. Podemos pensar entonces las facultades como flujos: el flujo de la sensibilidad, el flujo de la memoria, el flujo del pensamiento... Los flujos vibran a una determinada frecuencia, y por eso pueden estar afinados o desafinados con respecto a un determinado fin. Un fin supone una síntesis conjuntiva entre los flujos, tal que ellos concuerden entre sí y que quede por fuera de la síntesis aquello que no se presta a ser concordante. Esto es para Deleuze el sentido común. Su propuesta es la de una determinada relación entre los flujos que no esté sujeta a la condición de la concordancia. El empirismo trascendental consiste en la búsqueda de las presentaciones de la diferencia no sujetas a esta condición, y en la experimentación proclive a la producción de nuevos órdenes de diferencia.

II

Desafortunadamente, son muchas las cuestiones que se han debido dejar afuera en el recorte. Entre las que más nos interesan, cabe mencionar un análisis más detallado de la transición entre el Deleuze de DR y el Deleuze-Guattari de MP con respecto a la concepción del ejercicio trascendente de las facultades. Como vimos sucintamente, en MP se observan algunos desplazamientos interesantes con respecto a los conceptos deleuzianos presentes en su obra previa. El uso trascendente y el uso empírico de una facultad dejan lugar a la construcción de un plano de consistencia o inmanencia como opuesto a un plano de organización. Si bien estos planos son previos a la distinción entre sujeto y objeto, lo esencial de la teoría de las facultades de DR es allí rescatado y revitalizado. Deleuze y Guattari escriben que “el movimiento no puede ser percibido” y que, sin embargo, “no puede ser sino percibido”, puesto que “lo imperceptible es también el *percipiendum*” (MP 344), recuperando de este modo la noción de objeto trascendente o límite propio de la sensibilidad. Si el *sentendum* era determinado como intensidad en DR, el *percipiendum* en MP es descrito al mismo tiempo como movimiento. En efecto, el movimiento es pensado aquí como límite de la percepción.

Si el movimiento es imperceptible por naturaleza, es siempre en relación a un umbral cualquiera de percepción, al cual le es propio ser relativo, jugando así el rol de una mediación, sobre un plano que opera la distribución de los umbrales y de lo

percibido, que da formas a percibir a sujetos percipientes: ahora bien, es ese plano de organización y de desarrollo, plano de trascendencia, el que da a percibir sin ser él mismo percibido, sin poder ser percibido. (MP 344)

El plano de organización o de trascendencia, entonces, da a percibir sin ser percibido él mismo. Su trascendencia consiste precisamente en ubicarse en un nivel distinto que lo que pasa sobre él, es decir, en no presentarse junto con lo que se presenta. Sin embargo, existe otro modo posible de dar a percibir:

Pero sobre *el otro* plano, de inmanencia o de consistencia, es el principio de composición mismo el que debe ser percibido, el que no puede ser sino percibido, al mismo tiempo que lo que él compone o da. Aquí, el movimiento deja de ser relacionado con la mediación de un umbral relativo al cual él escapa al infinito por naturaleza; ha alcanzado, sea cual sea su velocidad o lentitud, un umbral absoluto, aunque diferenciado, que se hace uno con la construcción de tal o cual región del plano continuado. Se diría asimismo que el movimiento deja de ser el procedimiento de una desterritorialización siempre relativa para devenir el proceso de la desterritorialización absoluta. Es la diferencia de los dos planos lo que hace que lo que no puede ser percibido sobre uno no pueda ser sino percibido sobre el otro. (MP 344-345)

El plano de consistencia o inmanencia, pues, se da a percibir él mismo junto con aquello que da a percibir. Su inmanencia consiste en esta presentación intrínseca junto a lo presentado. Por otra parte, si el movimiento era percibido sobre el plano de organización como movimiento entre dos puntos, ahora son los puntos lo que están entre dos movimientos. Se trata del concepto de movimiento que reaparecerá pocos años más tarde en los estudios sobre cine, donde Deleuze delinea más claramente la distinción entre el movimiento y la cosa movida, o las imágenes-movimiento y las imágenes *en* movimiento. Mientras que en el primer caso se trata del sistema de variación universal donde todo “comunica” con todo y donde cada imagen recibe y refleja todo aquello que actúa sobre ella y todo aquello sobre lo que ella reacciona, en el segundo caso se configuran centros de indeterminación que refractan una parte de la luz-movimiento recibida y sólo devuelven, en consecuencia, una fracción de la misma. Estos centros de indeterminación son los proto-sujetos alrededor de los cuales el universo se curva, adquiriendo de este modo un centro y estableciéndose un arriba y un abajo, una derecha y una izquierda, es decir, un punto de orientación anclado en el cuerpo propio. La percepción del movimiento en MP, en contraposición, es como el cine-ojo de Vertov, que restituye la visión a la materia, deshaciendo los centros de indeterminación:

la percepción ya no estará en la relación entre un sujeto y un objeto, sino en el movimiento que sirve de límite a esa relación [...]. La percepción se encontrará confrontada a su propio límite: estará entre las cosas [...] como la presencia de una haeceidad en otra, la prehensión de una por otra o el pasaje de una a otra. (MP 345)

Como se observa, la teoría deleuziana del ejercicio trascendente es una corriente en variación permanente. Desde la apropiación deleuziana de la misma en Kant a su reelaboración en DR se rompía la condición de concordancia impuesta por el sentido común. Sin embargo, las transformaciones de la misma continúan en el tiempo. Además de MP, también en *Foucault* y en IT se encuentran importantes elementos novedosos a este respecto. La disyunción entre ver y hablar en el cine de Straub y Huillet, Syberberg o Duras es otra de las rupturas del sentido común que requerirá no obstante la génesis de un nuevo acuerdo en la discordancia. Creemos que estos problemas pueden cobrar una dimensión tanto más concreta vistos a la luz de la teoría deleuziana de las facultades aquí desarrollada. Por su parte, consideramos que ellos sólo cobran inteligibilidad desde el punto de vista de la univocidad del ser. Si la analogía, al postular un sentido primero tomado como parámetro, establece una proporción entre las distintas maneras en que el ser se dice, la univocidad es la única manera de pensar los entes como *incommensurables* —al menos, sin caer en una teología negativa, peligro que acecha a cierto espectro de la filosofía contemporánea— y, no obstante, trazar vínculos entre ellos, síntesis disyuntivas no identitarias.

III

La producción deleuziana de fines de los años '60 está signada por un movimiento de inversión o derrocamiento (*renversement*).⁴⁰² En “Platón y el

⁴⁰² El término francés *renversement* puede traducirse en este contexto por *inversión*, pero también por *derrocamiento* o *vuelco*. La traducción al castellano de *Lógica del sentido* utiliza “inversión”, la de *Diferencia y repetición* traduce el verbo *renverser* por “derribar”, mientras que la de *Presentación de Sacher-Masoch* utiliza “destitución”. Cfr. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 2008, p. 255; *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 30; *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 90. Los traductores y comentaristas de Deleuze en lengua inglesa suelen utilizar “overthrowing”, que toma el segundo sentido, o bien “overturning”, que abarca ambas acepciones. James Williams y Kieran Aarons utilizan la primera, mientras que Daniel Smith, Paul Patton o Mark Lester utilizan la segunda. Con respecto a la primera, cf. Williams, James, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, p. 86, y Zourabichvili, François, *Deleuze, a Philosophy of the Event: Together with the Vocabulary of Deleuze*, trad. Kieran Aarons, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, pp. 1-2, 19-20, 25, 36, 202. Con respecto a la segunda, cf., Smith, Daniel, “The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism”, en *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, pp. 3-

simulacro”, el autor plantea su tarea filosófica en línea con el imperativo nietzscheano de invertir el platonismo (cfr. LS 292). Esta operación consiste en tumbar el esquema vertical modelos-copias (Ideas-cosas sensibles) a partir del concepto de simulacro, dando lugar a la horizontalidad de los entes preconizada bajo el lema scotista de la univocidad del ser. Podemos tomar este gesto para preguntarnos sobre la posibilidad de leer en clave de inversión la relación de Deleuze con el kantismo analizada a lo largo de este trabajo.⁴⁰³ Si en la inversión del platonismo se tomaban como piedra de toque conceptos propios de la teoría platónica,⁴⁰⁴ la inversión del kantismo también tomaría elementos internos a su filosofía crítica, pero otorgándoles dimensiones que hacen estallar el resto del sistema.

El lugar de Kant en la Modernidad es análogo al de Platón para el mundo antiguo. Se trata de filósofos fundantes de un nuevo plano de la representación, pero donde aún gruñe un fondo rebelde que puede volverse en su contra. No está todavía presente la estabilidad otorgada por Aristóteles o Hegel, quienes forjaron modelos

26. Cfr., asimismo, la traducción al inglés de *Différence et répétition*: “The eternal return says: whatever you will, will it in such a manner that you also will its eternal return. There is a ‘formalism’ here which overturns Kant on his own ground [...]”. Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton, London, Athlone Press, 1994, p. 7. O bien: “The simulacrum is not just a copy, but that which overturns all copies by also overturning the models: every thought becomes an aggression.” *Ibidem*, p. xx. Una excepción es la traducción al inglés de *Logique du sens*, que utiliza la expresión “to reverse”, a nuestro juicio la más adecuada. Cf. Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*, trad. Mark Lester & Charles Stivale, London, Athlone Press, 1990, p. 253.

⁴⁰³ En los últimos años, diversos comentaristas han señalado la existencia de una inversión del kantismo en Deleuze. Sin embargo, ora no han argumentado explícitamente en qué consistiría tal inversión, ora la han determinado como una mera inversión del orden —e.g., de *Diferencia y repetición* con respecto a la *Crítica de la razón pura*—. Cfr. Pardo, José Luis, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-textos, 2011, p. 81. En su apartado intitolado “Invertir el kantismo (sin abandonarse al spinozismo)” parece tratarse más de una divergencia filosófica que una inversión en sentido estricto. Además de Pardo, recientemente Gaspard Kœnig se ha referido a “una lectura invertida [*inversée*] de Kant” en *Diferencia y repetición*, pero determinando esta operación como una mera inversión del orden lógico, a saber, partir de lo incondicionado para llegar a lo condicionado —el clásico movimiento pos-kantiano, de Maimon a Hegel—, o bien partir de la Dialéctica trascendental —identificado con las Ideas diferenciales—, pasar por la Analítica —correspondiente, según el comentarista, a la segunda síntesis del tiempo—, y finalmente llegar a la Estética —equivalente a la primera síntesis del tiempo—. Cfr. Kœnig, Gaspard, *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*, Paris, Ellipses, 2013, p. 33. Dicho texto presenta no obstante varios problemas. Por ejemplo, Kœnig identifica las Ideas —objeto, según el autor, de la Dialéctica— con “lo virtual” sin más, mientras que este último concepto parece abarcar también, cuando menos, la segunda síntesis del tiempo —correspondiente, siempre según Kœnig, a la Estética—. Cf., asimismo, Joe Hughes: “The entire formal structure of *Difference and Repetition* is modelled after the *Critique of Pure Reason*, but only as it is seen from the point of view of the *Critique of Judgment*.” Hughes, Joe, *Deleuze’s Difference and Repetition. A Reader’s Guide*, New York, Continuum, 2009, p. 3. Aquí intentamos pensar un sentido de la inversión de Kant que no sea ni simplemente ordinal, ni una mera divergencia o contraposición conceptual.

⁴⁰⁴ “La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: inversión [*renversement*] del platonismo. Que esta inversión conserve muchos caracteres platónicos no es sólo inevitable, sino deseable.” (DR 82). Además del concepto de simulacro, Deleuze toma el método de la división platónica como prueba o selección de los pretendientes y utiliza “Ideas” con mayúscula —por mencionar otros elementos de la teoría platónica—.

acabados de la representación finita u orgánica e infinita u órgica, respectivamente.⁴⁰⁵ Es acaso la razón por la cual la relación de Deleuze con Platón o Kant sea mucho más ambigua. Relación de enemistad, en primer lugar, que entabla al mismo tiempo una extraña alianza o una conspiración secreta. Así como la inversión deleuziana del platonismo no descarta sino que desvía el sentido y la dirección de las Ideas y lo sensible, su inversión del kantismo no desecha lo empírico y lo trascendental, sino que más bien los redistribuye de un modo corrosivo para el propio sistema kantiano. Cabe señalar además que, al igual que en la inversión de la representación clásica, el concepto nietzscheano de eterno retorno constituye para Deleuze una herramienta fundamental en su inversión de la representación moderna.⁴⁰⁶

Puesto que en Kant hay una dualidad irreductible entre dos clases de formas, a saber, las del pensamiento y las de la sensibilidad, hay para cada una de ellas un eslabón débil de la cadena que Deleuze buscó hacer implotar: la fisura del Yo para la forma del pensamiento y la intensidad para la forma de la sensibilidad—siendo ambos elementos internos a la teoría kantiana. Como vimos, lo que Deleuze llamaba fisura del Yo (*fêlure du Je*) está inspirado en la paradoja del sentido interno kantiana: el yo sólo puede pensarse a sí mismo bajo la forma del tiempo, y por tanto como fenómeno. Deleuze interpreta el puro orden del tiempo que esta nueva concepción kantiana implica como la distribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura. “Son la cesura, y el antes y el después que ella ordena de una vez por todas”, sostiene Deleuze, “los que constituyen la fisura del Yo (la cesura es exactamente el punto de nacimiento de la fisura).” (DR 120) Se producía así una división entre el yo empírico —*Moi* en la recepción deleuziana— que recibe sobre sí las determinaciones del pensar, y la actividad pensante de un yo trascendental —*Je* en Deleuze— que parece venirle de afuera. A partir de esta brecha, Deleuze podía transformar la filosofía que ha hecho de la identidad del sujeto el fundamento de todo su sistema —la unidad de la apercepción trascendental como fundamento de la unidad de la experiencia—, acaso el sistema por excelencia de la identidad subjetiva, en una filosofía del sujeto escindido. Una de las fórmulas poéticas con las cuales Deleuze resumía la filosofía kantiana era, de hecho, la sentencia rimbaldiana “Yo es otro”.

⁴⁰⁵ Para un desarrollo de los conceptos de representación orgánica y órgica, cf. DR 43-52, 61-71.

⁴⁰⁶ Respecto del rol del eterno retorno en la inversión del platonismo, cf. LS 306: “El eterno retorno es entonces lo Mismo y lo Semejante, pero en tanto que simulados, producidos por la representación, por el funcionamiento del simulacro (voluntad de potencia). Es en este sentido que él invierte [*renverse*] la representación, que destruye los íconos: no presupone lo Mismo y lo Semejante, sino que al contrario constituye el único Mismo de lo que difiere, la única semejanza de lo disparejo.”

En cuanto a la sensibilidad, vimos que Deleuze invertía el orden ontológico entre extensión e intensidad, y con ello la naturaleza de la intuición y del espacio. Para Kant, el espacio como forma pura de la sensibilidad concierne a la extensión. De allí la posibilidad de la geometría como ciencia *a priori*, cuyos juicios conciernen de modo universal y necesario a todo lo que pueda presentarse en el espacio, ya que se trata de la forma de aparición de todo fenómeno externo. En las Anticipaciones de la percepción, no obstante, sostiene que toda aparición ha de tener no sólo una magnitud extensiva, sino también una magnitud intensiva, que constituye el “grado” en que algo llena el espacio y el tiempo. Pero puesto que Deleuze quiere dejar de pensar lo trascendental en términos de condicionamiento para concebirlo en términos de génesis, su apuesta consiste en postular las magnitudes intensivas como productoras, es decir, como condiciones genéticas de las extensivas.

Como se vio en Capítulo 4, Deleuze también plantea una dimensión eminentemente experiencial de la intensidad, como aquello que se hace patente en un encuentro que violenta la sensibilidad. Pero si desde este punto de vista hay que vivir un encuentro con algo que perturba nuestro ejercicio sensible habitual para captar la intensidad subyacente, desde un punto de vista lógico u ontológico, dichas experiencias nos revelan que la intensidad es el ser de lo sensible, su razón suficiente o genética. Esto es algo que, desde luego, Kant nunca aceptaría, y es una de las razones que llevan a Deleuze a caracterizar su filosofía como un empirismo trascendental: es en la experiencia —más aún, en la experimentación— que aparecen las condiciones trascendentales de la aparición misma (lo que en el Capítulo 6 determinábamos como “epifanía”). La intuición pura, por su parte, no concierne ya a la forma extensiva de todo lo que se *pueda* dar en el espacio, sino a ese *spatium* intensivo que produce los espacios singulares efectivamente experimentados.

En ambos casos —tanto para la forma del pensamiento como para la forma de la sensibilidad— podemos ver entonces una inversión: de la identidad subjetiva al sujeto escindido, del idealismo trascendental a ese extraño monstruo, el empirismo trascendental. En los dos ámbitos, asimismo, la inversión conlleva una redistribución de lo empírico y lo trascendental. En la sensibilidad, lo irreductiblemente empírico, la cantidad intensiva, pasa al plano trascendental, y es la extensión la que es condicionada, secundaria, mientras que en el pensamiento, la identidad del sujeto y su necesario correlato, la identidad del objeto, son ahora considerados como condiciones sólo de un tipo particular de experiencia. Lo trascendental pasa a ser la fisura, que carcome al

pensamiento desde adentro, y que corresponde a una “nueva imagen del pensamiento” o a un “pensamiento sin imagen”.

En este sentido, a la diferencia en las imágenes del pensamiento corresponde también la caracterización del enemigo del pensamiento. Del error como enemigo externo, extrínseco, contingente, a la necedad (*bêtise*) y la locura como enemigos internos, posibilitados por la fisura. “Hay entonces que dar vuelta [*renverser*] todo: es el error el que es un hecho, arbitrariamente extrapolado, arbitrariamente proyectado en lo trascendental; en cuanto a las verdaderas estructuras transcendentales del pensamiento, y a lo ‘negativo’ que las envuelve, quizás hace falta bucarlas en otra parte, en otras figuras que las del error.” (DR 195)

Los usos de las facultades contemplados por Kant en las dos primeras Críticas son llamados por Deleuze “ejercicio empírico de las facultades” y asociados a la imagen dogmática del pensamiento, mientras que al pensamiento sin imagen corresponde un “ejercicio trascendente” o “trascendental” de las mismas. Como se vio, este comienza cuando la sensibilidad aprehende la intensidad constituyente de un espacio-tiempo, lo cual desencadena un movimiento en el que cada facultad capta su propio límite que es al mismo tiempo su condición genética. De la intensidad insensible para el ejercicio habitual de la sensibilidad hasta la grieta constitutiva del pensamiento, una suerte de electricidad recorre y despierta las facultades. Esta grieta o fisura en la que desemboca el recorrido no es otra que la forma pura del tiempo, que sintetiza sin unificar ser y pensar, existencia y determinación.

Esta noción moderna del tiempo como forma pura y vacía constituía para Deleuze la revolución copernicana llevada adelante por Kant en la *Crítica de la razón pura*. La Antigüedad subordinaba el tiempo al movimiento periódico de los astros; recuérdese la fórmula aristotélica: el tiempo es “número” o “medida del movimiento”.⁴⁰⁷ Platón, por su parte, concebía el tiempo como imagen móvil de la eternidad.⁴⁰⁸ La revolución kantiana consiste en cortar la relación de derivación del tiempo con respecto a una trascendencia, para pensarlo como variable independiente, forma pura y vacía de todo lo que se aparece, incluido el propio yo. En el *Abécédaire*, dice Deleuze al respecto lo siguiente:

⁴⁰⁷ Aristóteles, *Física*, Δ 11, 219b1-2 y Δ 12, 220b32-221a, trad. Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1995.

⁴⁰⁸ Platón, *Timeo*, 37d, trad. Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, Colihue, 2012, p. 121.

Es el primero en haber hecho una inversión [*renversement*] de los conceptos sorprendente. [...] Hasta Kant, el tiempo derivaba del movimiento, era segundo en relación al movimiento. Era considerado número del movimiento o medida del movimiento. ¿Qué hace Kant ? [...] Invierte [*renverse*] la subordinación. Con él, es el movimiento el que depende del tiempo. Y en consecuencia, el tiempo cambia de naturaleza. Deja de ser circular—ya que mientras que el tiempo es subordinado al movimiento [...], finalmente el gran movimiento es el movimiento periódico, el movimiento de rotación de los astros, y por lo tanto, el movimiento es circular. Al contrario, cuando el tiempo se libera del movimiento y es el movimiento el que depende del tiempo, en ese momento el tiempo deviene línea recta.⁴⁰⁹

En uno de sus collages entre Kant y Nietzsche, Deleuze identifica esta operación con la muerte de Dios. Imaginemos el tiempo como una puerta giratoria en torno a una bisagra en el centro. Es el tiempo de la Antigüedad, periódico. Cada tanto tiempo, la puerta vuelve a pasar por los mismos lugares (puntos cardinales). Para Deleuze, la bisagra es Dios, que le da la curvatura al tiempo y lo vuelve circular. Decir, como Hamlet, *the time is out of joint*, es decir que la puerta ya no tiene una bisagra que curve su dirección, alrededor de la cual girar. Esta modificación en la concepción del tiempo constituye para Deleuze “la primera gran inversión” llevada a cabo por Kant:

El tiempo *out of joint*, la puerta fuera de su bisagra, significa la primera gran inversión [*renversement*] kantiana: es el movimiento el que se subordina al tiempo. El tiempo ya no se remite al movimiento que él mide, sino que es el movimiento el que se remite al tiempo que lo condiciona. [...] El tiempo deviene entonces unilineal y rectilíneo, no ya en el sentido en que mediría un movimiento derivado, sino en sí mismo y por sí mismo, en tanto que impone a todo movimiento posible la sucesión de sus determinaciones. Es una rectificación del tiempo. El tiempo deja de ser curvado por un Dios que lo hace depender del movimiento. Deja de ser cardinal y deviene ordinal, orden del tiempo vacío. (CC 41)

Ahora bien, si Deleuze se refiere a “la primera gran inversión kantiana”, es porque está pensando en una segunda: se trata esta vez de la inversión de la subordinación entre ley y bien. Dice el autor, en este sentido, que “la imagen clásica de la ley fue invertida [*renversée*] y destruida [...] en la *Crítica de la razón práctica* de Kant”.⁴¹⁰ La ley deja allí de depender del Bien, como en las éticas clásicas; es ahora el bien el que depende de la Ley como mera forma vacía de la universalidad —el imperativo categórico no plantea más que esto—. La *imagen clásica de la ley*, asociada por Deleuze con Platón, tiene, en cuanto a su principio, un poder secundario y derivado del Bien, mientras que en cuanto a sus consecuencias, “obedecer a las leyes es lo

⁴⁰⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *L'Abécédaire*, *op. cit.*

⁴¹⁰ Deleuze, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris, Les éditions de Minuit, 2007 [1967], p. 72 (en adelante SM).

‘mejor’, siendo lo mejor la imagen del Bien.” (SM 71) En cambio, en la *imagen moderna de la ley*, asociada con Kant, la ley vale por sí misma y en virtud de su mera forma, sin fundarse en un principio superior, siendo ahora “bueno” un predicado dependiente de la relación entre el sujeto y la ley.

Una declaración muy similar se encuentra en el *Kafka* de Deleuze y Guattari:

Kant ha hecho la teoría racional de la inversión [*renversement*], de la concepción griega a la concepción judeo-cristiana de la ley: la ley ya no depende de un Bien preexistente que le daría una materia; ella es pura forma, de la cual depende el bien como tal. Está bien lo que enuncia la ley, en las condiciones formales en que ella se enuncia a sí misma.⁴¹¹

En efecto, dice Kant en la segunda Crítica que “no es el concepto del bien, como concepto de un objeto, el que determina y hace posible la ley moral, sino al contrario, es la ley moral la que únicamente determina y hace posible el concepto de bien en cuanto éste en verdad merece tal nombre.”⁴¹²

Ahora bien, es llamativo el paralelismo entre la inversión de la relación entre tiempo y movimiento que Deleuze encuentra en la primera Crítica, y la inversión entre ley y Bien que encuentra en la segunda. Tanto el tiempo como la ley se independizan y se convierten en formas puras y vacías. ¿Es posible, sin embargo, que haya algo más que un paralelismo entre ambas inversiones? En un curioso pasaje, Deleuze llega a identificar la nueva concepción del tiempo como forma pura con la ley: “la ley práctica misma no significa sino esta forma del tiempo vacío” (DR 146). La obra deleuziana está plagada de figuras que recorren esta forma vacía: Hamlet, el campesino de “Ante la ley”, la errancia ciega de Edipo en la interpretación de Hölderlin, los personajes del cine de posguerra que, pasmados, ya no saben reaccionar a los estímulos.

Tanto con la ley como con el tiempo, se trata de un movimiento de inmanentización por parte de Kant. Ya no hay trascendencia del Bien con respecto a la ley, de la Eternidad con respecto al tiempo (el tiempo como imagen móvil de la eternidad). Pero se instaura con ello una nueva trascendencia: la ley y el tiempo en sí mismos, en tanto formas puras. ¿Cómo relacionarse con este nuevo modo de la trascendencia? ¿Es posible operar una nueva inmanentización? Por otra parte, si bien la calidad de forma pura vacía marca la especificidad tanto de la *ley* como del *tiempo* en sus formas modernas, inventadas por Kant, no deja de haber algo misterioso en esta

⁴¹¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 79.

⁴¹² Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 90.

identificación entre ambos. ¿Por qué la ley práctica equivaldría a la forma del tiempo vacío?

La clave para entender esta relación, creemos, está en ese gesto duchampiano de Deleuze al pintarle bigotes a Kant, superponiendo el eterno retorno nietzscheano al tiempo vacío como forma pura. Dice el filósofo, muy al comienzo de DR:

En cierto modo [...], se ve a Zaratustra rivalizar con Kant, con la prueba de la repetición en la ley moral. El eterno retorno se dice a sí mismo: cualquier cosa que quieras, querela de tal manera que quieras también su eterno retorno. Hay aquí un 'formalismo' que invierte [*reverse*] a Kant en su propio terreno, una prueba que va más lejos, puesto que, en lugar de referir la repetición a una ley moral supuesta, parece hacer de la repetición misma la única forma de una ley más allá de la moral. Pero, en realidad, es aun más complicado. La forma de la repetición en el eterno retorno es la forma brutal de lo inmediato, de lo universal y de lo singular reunidos, que destrona toda ley general, disuelve todas las mediaciones, hace perecer los particulares sometidos a la ley. Hay un más allá de la ley y un más acá de la ley que se unen en el eterno retorno, como la ironía y el humor negros de Zaratustra. (DR 14-15)

Deleuze alude con ello a lo que conceptualizará en el segundo capítulo del libro como tercera síntesis del tiempo, cuyo núcleo, como vimos, puede resumirse mediante la superposición entre el tiempo vacío kantiano y el eterno retorno nietzscheano. El tiempo deja de ser *cardinal* (pasar por un ciclo de puntos cardinales y luego recomenzar) para devenir *ordinal*: un puro orden, marcado por una cesura formal que divide un antes y un después, más allá de todo contenido empírico. Pero en este "después", sólo volverá lo que supere la prueba del eterno retorno, que en la interpretación deleuziana de Nietzsche no es lo Mismo sino la Diferencia.

Si Nietzsche es para Deleuze más formalista que Kant, es porque su imperativo ético descansa sólo en la forma pura del tiempo, el eterno retorno de lo diferente. Ya no hay una "ley moral supuesta", sino que la ley es traspasada hacia un *más allá* y un *más acá*, *universalidad* y *singularidad* reunidas.⁴¹³ Cabe mencionar que la tercera síntesis del tiempo corona el capítulo de DR, "La repetición para sí misma", y que el eterno retorno es allí pensado como el modo superior de la repetición o su concepto adecuado. En el *Nietzsche*, por su parte, Deleuze señala un doble aspecto selectivo del eterno retorno. En primer lugar, es selectivo en cuanto pensamiento, ya que "nos da una ley para la autonomía de la voluntad liberada de toda moral: lo que sea que yo quiera [...]"

⁴¹³ Si bien, siguiendo este planteo, habría que atribuir la inversión del kantismo no a Deleuze sino a Nietzsche, es preciso aclarar que la interpretación del eterno retorno como retorno de lo diferente es una invención deleuziana. Nietzsche parece actuar en el universo deleuziano como un personaje conceptual: es a Deleuze lo que Zaratustra al propio Nietzsche.

‘debo’ quererlo de tal manera de querer también su eterno Retorno.”⁴¹⁴ En segundo lugar, es selectivo en cuanto Ser: sólo vuelve lo que puede ser afirmado, mientras que lo que puede ser negado es expulsado.

Es entonces la repetición lo que nos permite ligar las dos inversiones kantianas, haciendo de ellas una sola: la independencia de la línea recta ley-tiempo; pero paradójicamente, es sólo invirtiendo a Kant que se traza esta identidad. Ir más allá de la ley moral, superarla hacia un principio más alto impugnándola como derivada y secundaria, implica someterse a la forma pura del tiempo, descender hacia las consecuencias para encontrar la repetición de la diferencia como ser del devenir, lo informal como aquello que aparece al recorrer la pura forma.

Si la repetición es posible, lo es tanto contra la ley moral como contra la ley de naturaleza. Se conocen dos maneras de invertir [*renverser*] la ley moral. O bien remontándose hacia los principios: se impugna el orden de la ley como secundario, derivado, prestado, ‘general’; se denuncia en la ley un principio de segunda mano, que desvía una fuerza o usurpa una potencia originales. O bien, por el contrario, la ley es tanto mejor invertida [*renversée*] cuando se desciende hacia las consecuencias, cuando nos sometemos a ella con una minucia demasiado perfecta; es a fuerza de casarse con la ley que un alma falsamente sometida llega a eludirla y a degustar los placeres que se supone que aquella debía prohibir. Se lo ve bien en todas las demostraciones por el absurdo, en las huelgas de hambre, pero también en ciertos comportamientos masoquistas de burla por sumisión. La primera manera de invertir la ley es irónica, y la ironía aparece allí como un arte de principios, de la ascensión hacia los principios y de la inversión [*renversement*] de los principios. La segunda es el humor, que es un arte de las consecuencias y de los descensos, de los suspensos y de las caídas. ¿Hay que comprender, acaso, que la repetición surge tanto en ese suspenso como en ese ascenso, como si la existencia se retomara y ‘reiterase’ en sí misma, en cuanto deja de estar constreñida por las leyes? La repetición pertenece al humor y a la ironía; es, por naturaleza, transgresión, excepción, manifestando siempre una singularidad contra los particulares sometidos a la ley, un universal contra las generalidades que hacen ley. (DR 12)

Por su parte, en su *Presentación de Sacher-Masoch*, Deleuze entiende el humor y la ironía como dos modos de relación con la ley. Si en LS, Sócrates y Diógenes encarnaban respectivamente la ironía y el humor, estas deberán adoptar nuevas figuras a partir de la concepción propiamente *moderna* de la ley acuñada por Kant, forma absolutamente indeterminada, inaprehensible y pura.⁴¹⁵ Dichas figuras serán

⁴¹⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, p. 32 (en adelante N).

⁴¹⁵ Cabe señalar que en LS este planteo es totalmente diferente. Allí, la respuesta a la pregunta “¿quién habla?” da lugar a tres figuras. El individuo o la persona da lugar a la *ironía*, el fondo a lo *trágico* y las singularidades pre-individuales e impersonales al *humor*. En el terreno de la Antigüedad, Deleuze propone que, entre el lenguaje platónico maníaco de las alturas y el lenguaje esquizofrénico pre-socrático de las profundidades, el lenguaje perverso estoico de las superficies sería el único capaz de liberar los acontecimientos incorpóreos o singularidades —el primero las encerraba en el individuo, mientras que el

determinadas como *modos de inversión de la ley*. “La ironía y el humor son ahora dirigidos hacia una inversión [*renversement*] de la ley. [...] Sade y Masoch representan las dos grandes empresas de una impugnación, de una inversión radical de la ley. Llamamos ironía al movimiento que consiste en traspasar la ley hacia un principio más alto, para no reconocerle a la ley sino un poder secundario.” (DR 75) Por el contrario, Deleuze llama “humor” al movimiento que desciende de la ley hacia sus consecuencias.

Es por una escrupulosa aplicación que se pretende entonces mostrar su absurdo, y esperar precisamente ese desorden que se supone que ella debe prohibir y conjurar. Se toma la ley al pie de la letra; no se impugna su carácter último o primero; se hace como si, en virtud de ese carácter, la ley se reservase para sí los placeres que nos prohíbe. Desde entonces, es a fuerza de observar la ley, de ceñirse a la ley, que se degustará algo de esos placeres. (DR 77)

Vimos asimismo que, si la lectura deleuziana en clave trágica del concepto kantiano de tiempo estaba atravesada de un lado por el eterno retorno nietzscheano, estaba por otro lado impregnada del Sófocles de Hölderlin y los comentarios al respecto de Jean Beaufret. “La forma del tiempo no está ahí sino para la revelación de lo informal en el eterno retorno. La extrema formalidad no está ahí sino para un informal excesivo (el *Unförmliche* de Hölderlin). Es así que el fundamento ha sido sobrepasado hacia un sin-fondo, universal desfondamiento [*effondement*] que gira en sí mismo y no hace volver sino a lo por-venir [*l'à-venir*].”⁴¹⁶ (DR 123) Este “informal excesivo” son las Ideas, lo oscuro-distinto, lo dionisiaco, que hormiguea en la fisura del Yo: la diferencia no mediatizada por la identidad.

Podemos preguntarnos, entonces: ¿es por un intento de ir más allá de la ley hacia un principio más alto, o bien por una aplicación demasiado detallada de la misma que Deleuze invierte a Kant? En otras palabras, ¿cómo se relaciona Deleuze con las dos inversiones kantianas—o con estos dos aspectos de la misma inversión? En primer lugar, los movimientos realizados por Deleuze con respecto al pensamiento y la sensibilidad en Kant pueden verse, siguiendo esta línea de lectura, como inversiones humorísticas, puesto que es sacando todas las consecuencias de los conceptos kantianos que el autor llegará a impugnar sus principios. En segundo lugar, el eterno retorno le permite unir la inversión ética con la inversión ontológica. Si “traspasar la ley hacia un

segundo las disolvía en lo indiferenciado—. La ironía y el humor no se constituyen allí, por ende —al menos no explícitamente—, a partir de su relación con la ley. Cf. LS 159-166.

⁴¹⁶ Hay en esta frase dos juegos de palabra o palabras-valija. *Effondement* es una contracción de *fondement* (fundamento) y *effondrement* (colapso, desmoronamiento, derrumbe); *à-venir*, por su parte, separa el término *avenir* (futuro) en una construcción de tipo preposición + infinitivo (por venir).

principio más alto, para no reconocerle a la ley sino un poder secundario” era considerado por Deleuze un movimiento irónico, traspasar el fundamento hacia un sin-fondo produciendo un universal desfundamiento parece un movimiento más deforme, puesto que, si por un lado traspasa, lo encontrado al traspasar no es algo más alto, sino lo infinitamente bajo, una caída libre. Especie de ironía retorcida de Deleuze.

Para responder a la pregunta por el tono, habría que concluir, entonces, que el tratamiento deleuziano del tiempo kantiano es humorístico, puesto que se somete a él con una minucia extrema, mientras que su tratamiento de la ley kantiana es irónico, ya que la denuncia como secundaria y derivada. Sin embargo, como hemos visto, es el humor en el tratamiento del tiempo el que le permite a Deleuze ejercer la ironía con respecto a la ley. Ambos movimientos son inseparables, y encuentran una convergencia en el eterno retorno, en tanto que es a la vez principio ético y principio ontológico respecto de la naturaleza del tiempo.

Es necesario hacer una aclaración importante respecto del concepto de inversión aquí propuesto, a saber, que no se trata de un movimiento dialéctico. Para clarificar la naturaleza de este movimiento, podemos recurrir a dos momentos de la interpretación deleuziana de Nietzsche: el nihilismo y la transmutación de los valores. Al referirse al triunfo de los débiles o, lo que es lo mismo, del nihilismo, Deleuze escribe en su *Nietzsche*: “Por todas partes la inversión [*renversement*] de los valores y de las evaluaciones, por todos lados las cosas vistas del costado pequeño, las imágenes invertidas [*renversées*] como en el ojo del buey.” (N 24) Lo que se invierte, como la cita hace patente, es el *punto de vista*. En cuanto a la extraña referencia al ojo de buey, que se repite en DR, se explica tal vez a partir de un antiguo experimento médico. En efecto, la inversión de los rayos lumínicos producida en la retina puede observarse tomando un ojo de buey recientemente fallecido y colocando frente a él un objeto luminoso como una vela; bajo ciertas condiciones, puede verse allí por transparencia la imagen del objeto exterior invertida.⁴¹⁷

Con el triunfo de las fuerzas reactivas por sobre las activas, se produce un efecto similar: “Todo se ha invertido [*renversé*]: los esclavos se llaman amos, los débiles se llaman fuertes, la bajeza se llama nobleza.” (N 25) Y al mismo tiempo, la diferencia pasa a ser vista primordialmente como oposición, relegando su naturaleza primariamente afirmativa.

⁴¹⁷ Cfr. Pécelet, Jean-Claude-Eugène, *Cours de physique*, Marseille, Ricard, 1823, p. 64.

La diferencia no es la negación; al contrario, lo negativo es la diferencia invertida [*renversée*], vista del costado pequeño. Siempre la vela en el ojo del buey. La diferencia es invertida [*renversée*], primero, por las exigencias de la representación que la subordinan a la identidad. Luego, por la sombra de los ‘problemas’, que suscita la ilusión de lo negativo. Por último, por la extensión y la cualidad que vienen a recubrir o explicar la intensidad. (DR 303)

Ahora bien, el triunfo del nihilismo no es el único movimiento de inversión que se encuentra en Nietzsche. Por un lado, Deleuze lee los estados de salud del filósofo alemán en esta clave, acaso siguiendo la concepción de la enfermedad de Georges Canguilhem.⁴¹⁸ “La enfermedad como evaluación de la salud, los momentos de salud como evaluación de la enfermedad: tal es la ‘inversión’ [*renversement*], el ‘desplazamiento de las perspectivas’, donde Nietzsche ve lo esencial de su método, y de su vocación por una transmutación de los valores.” (N 9) No se trata entonces de ningún modo de una inversión dialéctica u opositiva, sino de la movilidad misma, de la capacidad de desplazar el punto de vista. Más aún, se trata de una concepción *diferencial* de la inversión, puesto que la enfermedad se transforma en un punto de vista sobre la salud y viceversa. En esa ligereza en el desplazamiento, Nietzsche veía el signo de la “gran salud” o salud superior: un arte del desplazamiento.

Por último, la tercera de las transformaciones de *Así habló Zarathustra*, en la que el espíritu pasa del león al niño, implica una transvaloración de todos los valores, un trastocamiento de la negación en afirmación, que también es concebida por Deleuze en términos de inversión: “La transmutación significa esa inversión [*renversement*] de las relaciones afirmación-negación.” (N 28) Dicha transmutación sólo es posible a la salida del nihilismo: la figura del camello o nihilismo decadente y la figura del león o nihilismo activo. Y su núcleo más íntimo consiste en la revelación del eterno retorno: “el Ser se dice del devenir en tanto devenir: tal es la inversión [*renversement*] nietzscheana, o la tercera figura de la transmutación” (N 30). En efecto, el eterno retorno significa para Deleuze la repetición como ser del devenir o de la diferencia. “Retornar [*revenir*] es el ser del devenir, el uno de lo múltiple, la necesidad del azar: el ser de la diferencia en tanto tal, o eterno retorno.” (NP 296)

Podemos, pues, determinar el sentido de la inversión deleuziana del kantismo como una *inversión de lo empírico y lo trascendental*. Si Deleuze se propone hacer una redistribución de dichos campos, es porque en su ontología estos términos están

⁴¹⁸ Cf. Canguilhem, Georges, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2005 [1966] (9ª reedición).

invertidos en relación con Kant: lo empírico se relaciona en su pensamiento con la identidad del objeto —correlativa a la identidad de un sujeto cuyas facultades colaboran entre sí—, mientras que la cantidad intensiva, que Kant relegaba a la materia de la intuición empírica, es elevada al rango de trascendental. De ahí que el espacio como intuición pura no concierna en su teoría a la forma, sino a un *spatium* intensivo —irreductible y previo a la extensión— identificado no ya con condiciones de la experiencia posible, sino con condiciones de la experiencia real. Por su parte, las condiciones de la experiencia posible kantianas son identificadas con una imagen dogmática del pensamiento, resultante de calcar lo trascendental de lo empírico. La identidad del yo correlativa a la unidad del objeto —el reconocimiento— no es, como en Kant, condición de posibilidad de la experiencia, sino sólo de un ejercicio empírico de las facultades, en el que la verdadera condición *genética* permanece insensible, irrememorable, inimaginable, impensable.

Hemos visto que los movimientos realizados por Deleuze con respecto a la intensidad y la extensión, la unidad del yo y la paradoja del sentido interno, y el error y la ilusión, podían leerse en clave de una inversión de la filosofía crítica kantiana. Hemos visto asimismo los motivos por los cuales Kant constituyó ya, para Deleuze, un gran inversor de la tradición, al trocar la subordinación del tiempo al movimiento y del bien a la ley. El eterno retorno nietzscheano, por su parte, se ha revelado a su vez como una inversión de la concepción kantiana de la ley y el tiempo. En cuanto al tono o al *τρόπος* de la inversión, lo hemos determinado como una combinación de humor e ironía. Para ello, hemos utilizado textos en los que Deleuze circunscribe las figuras *modernas* del humor y la ironía como modos de inversión de la ley: el primero, consistente en un descenso hacia las consecuencias, en una concretización demasiado detallada, una suerte de *reductio ad absurdum* —operación que Deleuze atribuye a Sacher-Masoch—; el segundo, consistente en un ascenso hacia los principios que recusa el orden de la ley como derivado y secundario —procedimiento atribuido a Sade—. Mientras que, desde un punto de vista ético-político, Deleuze encuentra en Sade y en Sacher-Masoch dos modos de invertir la legalidad kantiana, desde un punto de vista ontológico, será Nietzsche quien le permita, mediante el concepto de eterno retorno, hacer un vuelco con respecto al concepto kantiano de tiempo. Puesto que, si en Kant era la unidad de la apercepción la que sintetizaba lo múltiple dado en el tiempo, lo que el eterno retorno permite pensar es una síntesis de la multiplicidad que no unifica. La Repetición se dice de la Diferencia, es el ser del devenir. “Futuro” significa para Deleuze que sólo vuelve

lo que difiere. Pero sólo el tránsito por la línea pura del tiempo vacío nos permite deslizarnos hacia él: la *pura forma* del tiempo da lugar, ya sea trágica o cómicamente, a lo absolutamente *informal*.

Bibliografía

- Alliez, Éric (ed.), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1998.
- Allison, Henry, *Essays on Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- . *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Judgment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- . *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona, Ánthropos, 1992.
- Alquié, Ferdinand, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 2014 (1ra ed. 1943).
- Antonioli, Manola, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Paris, L'Harmattan, 2003.
- Aramayo, Roberto R., *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001.
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- . "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*, 38:3, 1971, pp. 416-446
- Aristóteles, *Física*, trad. Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- . *Tratados de lógica (Órganon). Categorías — Tópicos — Las refutaciones sofísticas*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.
- Badiou, Alain, *Deleuze. La Clameur de l'être*, Paris, Fayard, 2013.
- . « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », *Cités*, n° 40 (« Deleuze politique »), pp. 15-20.
- Batra, Anupa, *Experience, Time and the Subject: Deleuze's Transformation of Kant's Critical Philosophy*, Ann Arbor, ProQuest, 2010.
- Barthes, Roland, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Buenos Aires, Ediciones Buenos Aires, 1982.
- Beaulieu, Alain, *Gilles Deleuze et la Phénoménologie*, Sils Maria, Paris, 2004.
- Beiser, Frederick, *The Fate of Reason, German Philosophy From Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.
- Bergen, Véronique, "Visages de l'esthétique chez Jacques Rancière et Gilles Deleuze" en: AAVV., *Jacques Rancière et la politique de l'esthétique*, París, Éditions des Archives Contemporaines, 2009.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2003.
- Bogue, Ronald, *Deleuze and Guattari*, New York, Routledge, 2001.

- . *Deleuze on Cinema*, New York, Routledge, 2003.
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- . “Un film abrumador”, *Revista Sur*, n° 83 (agosto de 1941), p. 89.
- Borghgi, Simone, *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, Buenos Aires, Cactus, 2014.
- Boundas, Constantin, *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- . *Gilles Deleuze: The Intensive Reduction*, London, Continuum, 2009.
- Bowden, Sean, Bignall, Simone & Patton, Paul (eds.), *Deleuze and Pragmatism*, New York & London, Routledge, 2015.
- Bréhier, Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1997.
- Bryden, Mary (ed.), *Deleuze and Religion*, London & New York, Routledge, 2001.
- Buchanan, Brett, *Onto-ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, Albany, State University of New York, 2008.
- Buchanan, Ian & Lambert, Gregg (eds.), *Deleuze and Space*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.
- Buydens, Mireille, *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, J. Vrin, 1990/2005.
- Caimi, Mario (ed.), *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, Buenos Aires, Colihue, 2017.
- . *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Calori, François, Fœssel, Michaël & Pradelle, Dominique (eds.), *De la sensibilité. Les esthétiques de Kant*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- Canguilhem, Georges, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2005 [1966] (9° reedición).
- Cherniavsky, Axel, “Filosofía del arte y arte filosófico en Gilles Deleuze”, en: *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, año vii, n° 4-5, Primavera de 2007, pp. 185-98.
- Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze?” (trad. Pablo Pachilla), *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, n° 4, 2016, Buenos Aires, pp. 120 — 148.
- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1885.
- Colman, Felicity, *Deleuze & Cinema*, New York, Berg, 2011.
- Conley, Tom, *Cartographic Cinema*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

- Cosgrove, Peter, “Edmund Burke, Gilles Deleuze, and the Subversive Masochism of the Image”, *ELH*, vol. 66, n° 2 (Summer, 1999), The Johns Hopkins University Press, pp. 405-437.
- Costa Lima, Luiz, “Deleuze: Estética antirrepresentacional y mimesis”, *Estudios Públicos*, n° 74, 1999, pp. 295-316.
- Courtine, Jean-François, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.
- Crawford, Donald, *Kant’s Aesthetic Theory*, Madison, University of Wisconsin Press, 1974.
- Crockett, Clayton, *A Theology of the Sublime*, London & New York, Routledge, 2001.
- Crowther, Paul, *The Kantian Sublime: From Morality to Art*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Cull, Laura (ed.), *Deleuze and Performance*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- Culp, Andrew, *Dark Deleuze*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.
- Degryse, Annelies, “*Sensus communis* as a Foundation for Men as Political Beings: Arendt’s Reading of Kant’s *Critique of Judgment*”, *Philosophy and Social Criticism*, 37(3), 2011, pp. 345—358.
- de Beistegui, Miguel, *Truth & Genesis. Philosophy and Differential Ontology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2004.
- DeLanda, Manuel, “Deleuze and the Open-Ended Becoming of the World”, ponencia presentada en Chaos/Control: Complexity Conference, Universität Bielefeld, 1998. Disponible online: <http://www.cddc.vt.edu/host/delanda/pages/becoming.htm>.
- . *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Nueva York, Continuum, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Cine 1: Bergson y las imágenes*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2009.
- . *Cine 2. Los signos del movimiento y el tiempo*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires, Cactus, 2011.
- . *Cinéma 1. L’Image-Mouvement*, Paris, Minuit, 1983.
- . *Cinéma 2. L’Image-Temps*, Paris, Minuit, 1985.
- . *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1995.
- . *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- . *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1992.
- . *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005.

- . *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, editado por David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003.
- . *Diferencia y repetición*, trad. Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- . *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton, London, Athlone Press, 1994.
- . *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1993.
- . *Differenz und Wiederholung*, trad. Joseph Vogl, München, Wilhelm Fink Verlag, 1992
- . *Differenza e ripetizione*, trad. Giuseppe Guglielmi, Bologna, Società editrice il Mulino, 1971
- . *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2008.
- . *El Bergsonismo*, trad. L. Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987.
- . *El pliegue. Leibniz y el barroco*, trad. J. Vázquez y U. Larraceta, Barcelona, Paidós, 1989.
- . *El saber: Curso sobre Foucault*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2013.
- . *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
- . *Empirismo y subjetividad*, trad. H. Acevedo, Barcelona, Gedisa, 1992.
- . *En medio de Spinoza* [2ª ed. aum.], trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- . *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- . *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
- . *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- . *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002 [1981].
- . *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2002.
- . *Kant y el tiempo*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- . *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997.
- . *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 2002.
- . *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 2004.
- . *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis

- Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005.
- . *La Philosophie critique de Kant*, París, PUF, 2004.
- . *La voix de Gilles Deleuze en ligne. Cours Paris 8 (1980-1986)*, <http://www2.univparis8.fr/deleuze/> (último acceso: julio de 2016).
- . *Le Bergsonisme*, París, PUF, 1966.
- . “Lecture Course on Chapter Three of Bergson’s *Creative Evolution*”, trad. Bryan Loban, *SubStance*, nº 114, vol. 6.3 (2007), pp. 72-90.
- . *Le Pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988.
- . « L’Épuisé », en Beckett, Samuel, *Quad*, París, Minuit, 1992.
- . *Lettres et autres textes*, editado por David Lapoujade, París, Minuit, 2015.
- . *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, editado por David Lapoujade, París, Minuit, 2002.
- . *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1994.
- . *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.
- . *Nietzsche*, París, PUF, 1965.
- . *Nietzsche*, trad. Isidro Herrera y A. del Río, Madrid, Arena, 2000.
- . *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1983.
- . *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.
- . *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, París, Minuit, 1988.
- . *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, trad. José Vázquez Pérez y U. Larraceta, Valencia, Pre-textos, 1989.
- . *Pintura. El concepto de diagrama*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- . *Pourparlers. 1972-1990*, París, Minuit, 1990.
- . *Présentation de Sacher-Masoch*, París, Minuit, 1968.
- . *Proust et les signes* [éd. augm.], París, PUF, 1970.
- . *Proust y los signos*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1998.
- . « 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>
- . « Renverser le platonisme », *Révue de métaphysique et de morale*, nº 71, 4, octubre-diciembre de 1966, pp. 426-438.
- . *Spinoza et le problème de l’expression*, París, Minuit, 1968.
- . *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik,

- 1996.
- . *Spinoza. Filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Barcelona, Tusquets, 1984.
- . *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- . « Sur la philosophie » [entrevista con Raymond Bellour y François Ewald], *Magazine littéraire*, nº 257, septiembre de 1988.
- . *The Logic of Sense*, trad. Mark Lester & Charles Stivale, London, Athlone Press, 1990.
- Deleuze, Gilles, & Bene, Carmelo, *Superpositions. Richard III, suivi de Un manifeste de moins*, Paris, Minuit, 1979.
- Deleuze, Gilles, & Parnet, Claire, *Diálogos*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pretextos, 1980.
- . *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- . *L'Abécédaire de Gilles Deleuze. 3 vidéos*, Montparnasse, 1997.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
- . *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- . *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985.
- . *Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. Aguilar, México, Ediciones Era, 1978.
- . *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pretextos, 2002.
- . *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.
- . *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Depraz, Natalie, « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », *Revue Germanique Internationale*, nº 13, 2011, pp. 125-148.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1997.
- de Sutter, Laurent, *Deleuze. La pratique du droit*, Paris, Michalon, 2015.
- Dotti, Jorge Eugenio, “La distinción kantiana entre juicios de percepción y de experiencia”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 26-27, 1986, pp. 239-242.
- Duffy, Simon, “The Differential Point of View of the Infinitesimal Calculus in Spinoza, Leibniz and Deleuze”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, nº 37, 2006, pp. 286-307.

- Dumouchel, Daniel, *Kant et le Genèse de la Subjectivité Esthétique: Esthétique et Philosophie avant la Critique de la Faculté de Juger*, Paris, J. Vrin, 1999.
- Eco, Umberto, *La obra abierta*, trad. Roser Berdagué, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984.
- Eisler, Rudolf, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1910.
- Falkenstein, Lorne, *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.
- Faulkner, Keith, *Deleuze and the Three Syntheses of Time*, Berna, Peter Lang Verlag, 2006.
- Ferreya, Julián (ed.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La cebra, 2016.
- Ferreya, Julián & Soich, Matías (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014.
- Fischer, H. Ernst (ed.), *Briefwechsel von Imm. Kant in drei Bänden*, Munich, Georg Müller, 1912.
- Fisher, Mark, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- Förster, Eckart (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits 1954-1988*, editado por Daniel Défert, Paris, Gallimard, 1994.
- Gelas, Bruno & Micolet, Hervé (eds.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007.
- Gibbons, Sarah, *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgements and Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Gueroult, Martial, *La Philosophie transcendentale de Salomon Maimon*, Paris, Alcan, 1929.
- . « L'espace, le point et le vide chez Leibniz », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 136, n° 10/12 (octubre-diciembre 1946), pp. 429-452.
- . *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Paris, Les belles lettres, 1930.
- Gutiérrez, Edgardo, *Lo estético. Percepción y placer*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.

- Guyer, Paul, “What Happened to Kant in Neo-Kantian Aesthetics? Cohen, Cohn, and Dilthey”, *The Philosophical Forum*, 39 (2), 2008, pp. 143—176.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. Juan Antonio Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989.
- . *Gesammelte Werke. Band IV. Jenaer Kritische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968.
- . *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, trad. David Zapero Maier, Buenos Aires, Prometeo, 2012.
- . *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- . *Werke in Zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (eds.), Frankfurt, Suhrkamp, 1969-1979, Band 20 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*).
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1976. Band 2. Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- . *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1976. Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010.
- . *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976 — Band 8. Was heisst denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.
- . *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen — Band 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- . *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Ánthropos, Barcelona, 1990.
- . *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- . *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Editorial Sur, 1964.
- . *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Hallward, Peter, “‘Everything is real’: Gilles Deleuze and Creative Univocity”, *New Formations*, 14 (49), pp. 61-74.
- . *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Nueva York, Verso, 2006.
- Heredia, Juan Manuel, “Deleuze, von Uexküll y ‘la Naturaleza como música’”, en: *A Parte Rei*, nº 75, mayo de 2011.

- Herrera, Hugo Eduardo, “Pasividad sin referencia. La contribución de Salomon Maimon al desarrollo del idealismo”, en *Pensamiento*, vol. 67 (2011), n° 252, pp. 279-293.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, New York, Collier, 1962.
- Hölderlin, Friedrich, „Urteil und Sein“, en *Sämtliche Werke. 6 Bände, Band 4*, Stuttgart, F. Beissner, 1962, pp. 226-228.
- . *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, trad. fr. François Fédier, précédé de « Hölderlin et Sophocle » par Jean Beaufret, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965.
- Hughes, Joe, *Deleuze's 'Difference and Repetition'. A Reader's Guide*, New York, Continuum, 2009.
- Jáuregui, Claudia, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Jdey, Adnen (ed.), *Gilles Deleuze, la logique du sensible. Esthétique et clinique*, Lille, De l'incidence éditeur, 2013.
- Jones, Graham & Roffe, Jon, *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- Johnson, Ryan J., “An Accord in/on Kantian Aesthetics (or the *Sensus Communis*: Attunement in a Community of Diverse Sites of Purposiveness)”, *KRITIKE*, vol. 5, n° 1, (junio 2011) pp. 117-135.
- Joyce, James, *Epiphanies*, Buffalo (New York), University of Buffalo Easy Hill Press, 1956.
- . *Poems and Shorter Writings*, London, Faber & Faber, 1991.
- Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Losada, 2010.
- . *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992 (traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún).
- . *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2007
- . *Critique du Jugement*, trad. fr. Jules Barni, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangue, 1846.
- . *Critique du Jugement*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1960.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2002.
- . *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss. *Abteilung I: Werke: Band I: Vorkritische Schriften I: 1747-1756; Band II: Vorkritische Schriften II: 1757-1777;*

Band III: Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787); Band IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; Band V: Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft; Band VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten; Band VII: Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Band VIII: Abhandlungen nach 1781; Band IX: Logik. Physische Geographie, Pädagogik;

Abteilung 2: Briefwechsel: Band X: 1747-1788 (2. Aufl.); Band XI: 1789-1794 (2. Aufl.); Band XII: 1795-1803, Anhang (2. Aufl.); Band XIII: Anmerkungen und Register;

Abteilung 3: Handschriftlicher Nachlass: Band XIV: Mathematik, Physik und Chemie, Physische Geographie

Band XV: Anthropologie; Band XVI: Logik; Band XVII: Metaphysik; Band XVIII: Metaphysik

Band XIX: Moralphilosophie; Band XX: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Rostocker Kantnachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik; Band XXI: Opus postumum; Band XXII: Opus postumum; Band XXIII: Vorarbeiten und Nachträge

Abteilung 4: Vorlesungen: Band XXIV: Vorlesungen über Logik; Band XXV: Vorlesungen über Anthropologie; Band XXVI: Vorlesungen über Physische Geographie; Band XXVII: Vorlesungen über Moralphilosophie; Band XXVIII: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie; Band XXIX: Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I.

—. *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009 (2da ed.).

—. *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Buenos Aires, Colihue, 2013.

—. *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, trad. Macarena Marey y Juliana Udi, Quilmes, Prometeo, 2007.

—. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. Concha R. Panadero y Roberto R. Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.

—. *Immanuel Kants Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen*, herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche, Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1800.

—. *Lecciones de antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez, Granada, Comares, 2015.

- . *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, trad. fr., La Pléiade, 1985.
- . *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Hachette, 1891.
- . *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, traducción y estudio introductorio de Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1959.
- . *Teoría y praxis*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Kennedy, Barbara M., *Deleuze and Cinema: the Aesthetics of Sensation*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.
- Kerslake, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- Klee, Paul, *Teoría del arte moderno*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- Klossowski, Pierre, « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même », en Deleuze, Gilles (ed.), *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, Paris, Minuit, 1966, pp. 227-244.
- . *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Gallimard, 1969.
- Kogan, Jacobo, *La estética de Kant*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- Kœnig, Gaspard, *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*, Paris, Ellipses, 2013.
- Kretschel, Verónica & Osswald, Andrés (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, RAJGIF Ediciones, Buenos Aires, 2015.
- Laporte, Yann, *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Lapoujade, David, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Les éditions de Minuit, 2014.
- Leclercq, Stéfan, *Gilles Deleuze et les bébés et autres textes*, Bruselas, Sils Maria, 2014.
- Lerussi, Natalia, “Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant”, *VERITAS*, n° 32, 2015, pp. 79-94.
- . “Sobre la justificación para introducir el concepto de fin natural (*Naturzweck*) en la investigación de la naturaleza”, *Kant e-prints*, v. 6, n. 1, jan.-jun., 2011, pp. 69-92.
- Lecerle, Jean-Jacques, *Badiou and Deleuze Read Literature*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- López Petit, Santiago, *Breve tratado para atacar la realidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

- Lord, Beth, *Kant and Spinozism, Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.
- Lotz, Christian, “Representation or Sensation? A Critique of Deleuze’s Philosophy of Painting”, *Symposium: The Canadian Journal of Continental Philosophy*, n° 13, 2009, pp. 59-72.
- Lucero, Guadalupe, “Deleuze y el pensamiento sensible” en: *ramona*, n° 98, marzo de 2010, pp. 33-38.
- . “Mundos de pájaro: música y vida en la estética deleuziana” en: *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, año xi, n° 9, Primavera de 2011, pp. 207-216.
- Lundy, Craig y Voss, Daniela (eds.), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.
- Liotard, Jean-François, *Discours, Figure*, Paris, Klincksieck, 1971.
- . *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, traducido por H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1998.
- Maimon, Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Berlin, Voß, 1790.
- . *Essay on Transcendental Philosophy*, New York, Continuum, 2010.
- Malabou, Cathérine, *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014.
- Mansur Garda, J. C., *Kant. Ontología y belleza*, México, Herder, 2010.
- Marrati, Paola, *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
- Martin, Jean-Clet, *Variations. La Philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 1993.
- Marx, Karl, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, trad. Martí Soler, México DF, Siglo XXI, 1987.
- Massumi, Brian (ed.), *A Shock to Thought: Expression After Deleuze and Guattari*, New York, Routledge, 2002.
- . *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press, 2002.
- Meillassoux, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Luciana Tixi y Julián Fava, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.
- . *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L’Harmattan, 2003.
- Neuman Soto, Hardy, “Intensidad y realidad. A propósito de dos conceptos centrales de la filosofía de Kant”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 41, 2009, pp. 258-268.

- Núñez García, Amanda, “La fisura del sistema: de Schelling y Hölderlin a Deleuze”, en *Actas del congreso “El fondo de la historia: idealismo, romanticismo y sus repercusiones”*, Madrid, 2010, pp. 114-121.
- . “Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética”, en: *Revista de Estudios Sociales*, nº 35, abril de 2010, pp. 41-52.
- . “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze”, *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 45 (2012), pp. 145-161.
- Olkowski, Dorothea, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*. Berkeley, University of California Press, 1999.
- Oroño, Matías, “Algunas observaciones sobre la noción kantiana de simultaneidad”, *ÁGORA*, vol. 33 (2014), nº 2, pp. 109-129.
- . “Lo sublime dinámico en la tercera Crítica de Kant”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, nº 27, julio-diciembre de 2017, pp. 199-223.
- O’Sullivan, Simon, *Art Encounters Deleuze and Guattari. Thought Beyond Representation*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- O’Sullivan, Simon & Zepke, Stephen (eds.), *Deleuze, Guattari and The Production of the New*, New York, Continuum, 2008.
- Palermo, Sandra, “Unidad, totalidad, conformidad a fin. Reflexiones sobre el concepto de universal sintético del apartado 77 de la *Kritik der Urteilskraft*”, *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy*, nº 3 (junio 2016), pp. 139-152.
- Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle*, Paris, PUF, 1949.
- Paradis, Bruno, « Schémas du temps et philosophie transcendantale », *Philosophie*, nº 45 (noviembre de 1995), pp. 10-27.
- Pardo, José Luis, *A propósito de Deleuze*, Valencia, Pre-textos, 2014.
- . *Deleuze. Violentar el pensamiento*, Madrid, Pedagógicas, 2002.
- . *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-textos, 2011.
- Parr, Adrian (ed.), *The Deleuze Dictionary. Revised Edition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- Patton, Paul (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- Pearson, Keith Ansell, *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, New York, Routledge, 2002.
- Péclet, Jean-Claude-Eugène, *Cours de physique*, Marseille, Ricard, 1823.

- Plan C, “We Are All Very Anxious. Six Theses on Anxiety and Why It is Effectively Preventing Militancy, and One Possible Strategy for Overcoming It”, 4 de abril de 2014, <<https://www.weareplanc.org/blog/we-are-all-very-anxious/>>.
- Platón, *República*, trad. Antonio Camarero, Buenos Aires, EUDEBA, 1980.
- . *Timeo*, trad. Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, Colihue, 2012.
- Porter, Robert, *Deleuze and Guattari: Aesthetics and Politics*, Cardiff, University of Wales Press, 2009.
- Quill, Lawrence, *Civil Disobedience. (Un)Common Sense in Mass Democracies*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
- Rajchman, John, *The Deleuze Connections*, Cambridge, MIT Press, 2000.
- Rambeau, Frédéric, *Les Secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Paris, Hermann, 2016.
- Rancan de Azevedo Marques, Ubirajara, “Kant e as analogias musicais”, *Revista de Filosofia*, Madrid, 2012, n° 36, pp. 25-42.
- Rastovic, Milos, “Deleuze’s and Kant’s Apprehension of the Imagination”, *Dis/kurs*, 2011, n° 7, pp. 36-57.
- Rawes, Peg, *Space, Geometry and Aesthetics. Through Kant and Towards Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.
- Rimbaud, Arthur, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972.
- Robinson, K. (ed.), *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
- Rodríguez Gómez, F., “Francis Bacon. Notas sobre la carnalidad” en: *Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad*, 2010, pp. 399-410.
- Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried & Gabriel, Gottfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe Verlag, 1971/2007.
- Röllli, Marc, *Gilles Deleuze. Philosophie des Transzendentalen Empirismus*, Wien, Turia + Kant, 2003.
- . *Gilles Deleuze’s Transcendental Empiricism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.
- . “Immanence and Transcendence”, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, n° 14 (2004), pp. 50-74.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2016.
- Sardinha, Diogo, *L’Émancipation de Kant à Deleuze*, Paris, Hermann, 2013.

- Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 2012.
- Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004; *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005.
- . *Deleuze. Del animal al arte*, traducido por I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- . *Deleuze et l'art*. Paris, PUF, 2006.
- . *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.
- . "The Smooth and the Striated: Becomology and Ecology in Deleuze and Guattari's Art Theory", conferencia en el congreso internacional *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Refrains of Freedom*, Atenas, abril de 2015.
- Scheck, Daniel, "El espectador y lo sublime: condiciones estéticas y exigencias éticas en Addison, Burke y Kant", *Boletín de Estética*, n° 8, vol. 22 (2012), pp. 31-71.
- Schelling, Friedrich Wilhelm, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Scholes, Robert & Kain, Richard, *The Workshop of Daedalus: James Joyce and the raw materials for A Portrait of the Artist as a Young Man*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1965.
- Schwarzböck, Silvia, *Los espantos. Estética y posdictadura*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2015.
- Shaviro, Steven, "The 'Wrenching Duality' of Aesthetics: Kant, Deleuze, and the 'Theory of the Sensible'", 2007, disponible en: <http://www.shaviro.com/Othertexts/SPEP.pdf>.
- . *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*, Cambridge, MIT Press, 2009.
- Shaw, Spencer, *Film Consciousness. From Phenomenology to Deleuze*, London, McFarland, 2008.
- Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005.
- . *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, traducido por Pablo Ires, Buenos Aires, La Cebra - Cactus, 2009.
- Simont, Juliette, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 1997.

- Solé, María Jimena (trad., comp., notas y estudio introductorio), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2013.
- Solé, María Jimena y Lerussi, Natalia (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, RAGIF Ediciones, Buenos Aires, 2016.
- Smith, Daniel W., “Deleuze, Hegel and the post-Kantian tradition”, *Philosophy Today*, 44, 2000 (suppl.), pp. 119-131.
- . *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- . *Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference: Toward a Transcendental Empiricism*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- Smith, Daniel W. & Somers-Hall, Henry (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Somers-Hall, Henry, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- . *Hegel, Deleuze and the Critique of Representation*, Albany, State University of New York Press, 2012.
- Stivale, Charles, *Gilles Deleuze. Key Concepts*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2005.
- Stuart Mill, John, “On Nature”, en *Three Essays on Religion. Nature, The Utility of Religion and Theism*, Londres, Watts & Co., 1904 [1874].
- Sutherland, Daniel, “The Role of Magnitude in Kant's Critical Philosophy”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 34, nº 3 (septiembre de 2004), pp. 411-442.
- Sutton, Damian, *The Crystal Image of Time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.
- Sylvester, David, *Entrevista con Francis Bacon*, trad. José Manuel Álvarez Flores y Ángela Pérez Gómez, Random House Mondadori, Barcelona, 2003.
- Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London & New York, Routledge, 2003.
- Tonner, Philip, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, New York, Continuum, 2010.
- Toscano, Alberto, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation Between Kant and Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- Turetzky, Philip, “The Passive Syntheses of Time”, en Dolev, Y. & Roubach, M., *Cosmological and Psychological Time*, 2016, pp. 177-202.

- Vieira da Silva, Cíntia, “Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos de estética”, *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 29, n° 46, pp. 17-34, enero/abril de 2017.
- Villani, Arnaud, *La Guêpe et l’orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
- Voss, Daniela, *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- . “Maimon and Deleuze: The Viewpoint of Internal Genesis and The Concept of Differentials”, *Parrhesia*, n° 11, 2011, pp. 62-74.
- . “Deleuze’s Third Synthesis of Time”, *Deleuze Studies*, n° 7.2, 2013, pp. 194-216.
- Vuillemin, Jules, *L’héritage kantienne et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954.
- Wahl, Jean, *Traité de métaphysique: Cours professés en Sorbonne*, Paris, Payot, 1953.
- . *Tratado de metafísica*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Westphal, Kenneth R., “Affinity, Idealism and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience”, *Kant-Studien*, n° 88 (2), 1997, pp. 139-189.
- Wenzel, Christian H., *An Introduction to Kant’s Aesthetics. Core Concepts and Problems*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- Widder, Nathan, “The rights of simulacra: Deleuze and the univocity of being”, *Continental Philosophy Review*, n° 34 (2001), pp. 437—453.
- Willat, Edward & Lee, Matt (eds.), *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*, New York, Continuum, 2009.
- Williams, James, *Gilles Deleuze’s Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- . *Gilles Deleuze’s Philosophy of Time. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- Zabunyan, Dork, *Les cinémas de Gilles Deleuze*, Paris, Bayard, 2011.
- Zamberlin, Mary F., *Rhizosphere. Gilles Deleuze and the “Minor” American Writings of William James, W.E.B. Du Bois, Gertrude Stein, Jean Toomer, and William Faulkner*, New York & London, Routledge, 2006.
- Zammito, John, *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1992.
- Zepke, Stephen, *Art as Abstract Machine: Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari*, New York, Routledge, 2005.
- Žižek, Slavoj, *Organs without Bodies. Deleuze and Consequences*, New York, Routledge, 2004.

—. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, New York, Verso, 2000.

Zourabichvili, François, *Deleuze, a Philosophy of the Event: Together with the Vocabulary of Deleuze*, trad. Kieran Aarons, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

—. *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.

—. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, traducido por Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

—. *Le Vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.