

Una crítica de la *Crítica*:  
la recepción de la doctrina kantiana de las facultades por Gilles Deleuze

GONZALO SANTAYA<sup>1</sup>

“Entre todos los filósofos”, escribe Deleuze en *Diferencia y repetición*, “es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Es el equivalente de un gran explorador; no de otro mundo, sino de una montaña o subterráneo de este mundo” (Deleuze, 1968: 209). La hazaña que signa el mérito filosófico kantiano proviene de ser el descubridor de este dominio y de su modo de exploración: el método trascendental, que tiene como principio esencial el de desarrollar una “crítica inmanente, la razón como juez de la razón” (Deleuze, 1963: 14). El proyecto se desarrolla como una investigación sobre nuestras facultades o “fuerzas representativas”, que indaga en las condiciones de producción de la experiencia. Este planteo reemplaza la clásica dualidad moderna “apariciencia/esencia” por un nuevo esquema, que distingue entre “aparición/condiciones de la aparición”; movimiento que significa una revolución en el pensamiento, que tendrá diversas e influyentes derivas teóricas, entre ellas, la fundación del psicoanálisis (Deleuze afirma que, en su forma de concebir los fenómenos de la conciencia, “Freud es kantiano” (Deleuze, 1978: 27))

Sin embargo, este mérito es ambiguo, pues Kant socava la potencia filosófica de su propio descubrimiento. En el sistema kantiano, la montaña o el subterráneo que constituyen el dominio trascendental, acaban por tomar prestada su geografía al mundo ya conocido y explorado, mientras que el tribunal de la razón iluminista (jueza parcial e interesada) rebaja el método trascendental a un “método del calco”, donde las características del campo trascendental son copiadas de las formas empíricas que hace posible. Semejante préstamo, semejante calco, responden a los intereses de una razón cómoda, conservadora, cuya (auto)crítica no busca sino consolidar una serie de valores establecidos.

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires.

Deleuze –siguiendo a Nietzsche– caracterizaba la tarea de la filosofía como una “inversión del platonismo” (inversión que, por lo demás, no es ajena a muchos elementos platónicos retomados y reelaborados). Es posible rastrear una filosofía trascendental al interior del sistema deleuziano, que puede ser rotulada como una *inversión del kantismo*. A grandes rasgos, podemos diferenciar tres momentos de la crítica de Deleuze al kantismo: 1) Kant mantiene un sentido común cargado de los valores dominantes en su época; 2) la Crítica acaba calcando lo trascendental a partir de las figuras de lo empírico; 3) este calco resulta en una armonía preestablecida entre facultades externas entre sí. Nuestro objetivo en este trabajo es recorrer algunos puntos relevantes de esta crítica, dentro del horizonte de la propia doctrina deleuziana de las facultades, definido por la pura diferencia, que derriba la semejanza que implica el calco empírico-trascendental.

En Kant, distinguimos facultades espirituales desde dos criterios: habrá tantas como tipos de relaciones entre representaciones y objetos (facultad de conocer, facultad de desear y sentimiento de placer y dolor), y a la vez, tantas como fuentes específicas de representaciones (entendimiento, razón y sensibilidad) (Deleuze, 1963: 14-15 y 21-24). A esta diferenciación sigue una asignación de papeles legislativos según los intereses de la razón (el entendimiento legisla en el uso cognoscitivo y la razón en el práctico). Esto marca el “paso a la adultez” de la humanidad, o la salida de las facultades de su estado de naturaleza. Algunas facultades reciben de derecho legitimidad de mando sobre otras, en tanto poseen principios *a priori*. La sumisión de nuestra experiencia a representaciones *a priori* (universales y necesarias) determina la traición definitiva del campo trascendental, el cercenamiento de su potencial filosófico. Pues lo *a priori* no es otra cosa que el disfraz que –en el sistema kantiano– asume el ya mencionado sentido común, criterio de valoración que selecciona ciertos tipos de representaciones por sobre otros.

Esta crítica puede desarrollarse desde la resonancia entre dos preguntas. Allí donde Kant preguntaba: “¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la *experiencia posible*?”, Deleuze pregunta: “¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la *experiencia real*?”. Observamos aquí una repetición y una diferencia. Al repetir la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia, Deleuze se inserta en el discurso filosófico bautizado por Kant como “trascendental”. Pero al dirigir su pregunta

a la indagación sobre la experiencia *real* –no ya la *posible*–, el dominio y el método trascendental se transforman.

Se entiende por “experiencia *posible*” el conjunto del sistema de la experiencia o, mejor aún, a la totalidad de los objetos de la experiencia. Si esta expresión no es un sinsentido, es porque en cierto modo sabemos de antemano lo que es un objeto; y la pregunta nos remite entonces a *condiciones formales*: ¿bajo qué condiciones generales algo (= X) es un objeto? Estas condiciones remiten, justamente, a nuestras representaciones *a priori*, constituidas por las categorías (los conceptos puros del entendimiento, tomados de la función de los conceptos en las formas de los juicios lógicos), y las formas puras de la sensibilidad: espacio (tomado en su forma de la geometría euclidiana) y tiempo. Conceptos e intuiciones puras conforman, entonces, el esqueleto apriorístico de toda experiencia posible, colocando lo trascendental en el punto de vista del condicionamiento. Lo real, la encarnación de este esqueleto en un aquí y ahora inmediato, mutable e imprevisible, proviene del exterior de estas condiciones, pero estará subordinado a ellas, pues todo real instancia un posible que está siempre ya ahí. Las facultades son los engranajes del mecanismo de relojería que se pone en marcha cuando la intuición es activada por un más allá ajeno al sujeto trascendental.

¿Qué significa, por su parte, *experiencia real*? Al plantearse sin referencia a lo posible, parece que la pregunta trascendental remitiera a las condiciones de posibilidad de lo imprevisible inmediato. Desde el punto de vista del condicionamiento, lo real sería aquello que llena las formas vacías del espacio y el tiempo, y los conceptos puros del entendimiento. Kant caracterizaba, en “Las anticipaciones de la percepción” (Kant, 1787: 262 y ss.), a lo real en el fenómeno como cantidad intensiva: un *grado* de influjo sobre la sensibilidad que se aprehende simultáneamente (a diferencia de la síntesis sucesiva en la percepción de los objetos espaciotemporales determinados como *partes extra partes*), y que contiene en sí la pluralidad como posibilidad de incremento o disminución continua (es decir, infinitamente divisible) de la intensidad de ese flujo en la sensación. El atardecer es un proceso en el que el cielo pasa de azul a negro, pasando por el naranja, sin que haya nunca un salto entre un estado cromático y el anterior, y donde cada cambio de tono entre dos puntos cualesquiera de la escala (aún dos puntos infinitamente cercanos) encierra una infinidad de grados intermedios. La cantidad

intensiva define un *afecto*, remite a un proceso de incremento o disminución gradual de una relación de fuerzas que actúan sobre la sensación, el proceso de las fuerzas que se mueven por debajo de las formas puras. La experiencia real se caracteriza en términos de *proceso*, un proceso de diferenciación y fijación de formas a partir de un flujo continuo de sensación en sí misma amorfa, proceso de producción de estados a partir de detenciones parciales de flujo. Liberada de su subordinación a la experiencia posible, la pregunta trascendental ya no apunta a condiciones “condicionadas”, sino a condiciones genéticas: “¿Cuáles son las condiciones de producción de la experiencia real?”

Kant decía: “el error es provocado solamente por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento” (Kant, 1781: 380). Vale decir: el influjo de lo intensivo sobre lo extensivo. Erramos, pues, cuando la experiencia real recubre silenciosamente las condiciones de la experiencia posible; la materia desborda la forma, con lo que la distinción entre ambas se borra. Este proceso tiene un análogo en el psicoanálisis, si consideramos al síntoma como una representación acompañada de un afecto que desborda al sujeto, trastornando el curso de sus vivencias. La armonía entre las representaciones se hunde, mientras aquella materia sub-representativa sobre la que las formas puras aplican su organización avanza. Dice Deleuze: “Kant es el último de los filósofos clásicos: nunca pone en duda el valor de la verdad, ni las razones de nuestra sumisión a lo verdadero. A este respecto es tan dogmático como todos los demás” (Deleuze, 1967: 134). Respetando los caminos del “recto pensar” establecidos en su época, Kant copia los límites trascendentales del pensamiento de modo tal que deja fuera de él todo un mundo de manifestaciones que, de derecho, pertenecen al ejercicio de nuestras facultades tanto como los conceptos “puros”. Lo trascendental no incluye la maldad, la estupidez, la locura, sino que los expulsa de las condiciones de la experiencia y las define como desviaciones empíricas y contingentes de las mismas. Al rotular “error” (o estupidez, ignorancia, locura, etc...) este tipo de experiencias, las tomamos como estados negativos, pasajeros, o, si permanentes, como una desgraciada carencia respecto a una forma de ser plena: el alienado está “privado de sus facultades”. La pregunta por la génesis de la experiencia real incluye en lo trascendental las condiciones de producción tanto de la verdad como del error, de la virtud y del vicio, de la sagacidad y la locura.

En el sistema deleuziano, las facultades ya no son engranajes de una máquina, sino que cada una es maquina en sí misma, productora. La sensibilidad, el pensamiento, la imaginación, cada una se vincula a una serie, un flujo que le es específica, y que es capaz de entrar en relación con otras series heterogéneas para, eventualmente, producir la experiencia de la concordancia en un objeto (que será definido como el producto de esa concordancia), pero que puede considerarse, por derecho, autónoma, capaz de un ejercicio separado, donde las fuerzas que la ponen en juego en la existencia se presentan antes de toda representación. Deleuze caracteriza esta forma de relación pre-concordante entre facultades con un concepto extraído del mismo sistema kantiano: el de “armonía discordante”, que se da entre la razón y la imaginación en la experiencia de lo sublime.

En ella, la imaginación es confrontada, por la sensibilidad, ante algo que la coloca ante su límite; ya por lo deforme o lo informe de lo que se presenta, la imaginación es incapaz, en el curso de la percepción, de conservar las partes anteriores a medida que pasa a las posteriores, y la síntesis espaciotemporal resulta simultáneamente retomada y abortada. La razón, facultad de las Ideas, le exige a la imaginación la totalización de esa inmensidad sensible inabarcable. El sujeto se encuentra dividido, desgarrado, vive una contradicción entre esta exigencia racional y su incapacidad sintética, discordancia dolorosa en el juego de las facultades que se comunican sin ser capaces de dar con una forma que comprenda esa experiencia, y el alma se hunde en el vértigo de ser llevada cada vez más lejos en su propio abismo. Es en este momento que, forzada por la razón, la imaginación descubre en ella lo suprasensible en el alma, y encuentra que nada en la naturaleza es capaz de igualar la potencia de una Idea de la razón. Es así que la imaginación y la razón llegan a un acuerdo placentero, instanciado en el juicio de lo sublime. Pero el placer proviene de un dolor, el acuerdo de una discordancia fundamental que la inabarcabilidad de lo múltiple pone de manifiesto. Esta noción de “acuerdo discordante” entre facultades muestra una forma de comunicación entre ellas que no está calcada del producto que esta comunicación elabora, sino que muestra una imaginación colmada por un régimen intensivo cuyo grado supera la capacidad de la imaginación para llevar la aprehensión simultánea de la fuerza que opera sobre la sensibilidad a la comprensión sucesiva de partes que configuran la forma extensiva de un objeto (= X) al cual pueda aplicarse la función unitiva de los conceptos.

Lo que se encuentra, en este caso, es un principio de comunicación entre facultades que no está tomado de las formas armónicas que se elaboran retroactivamente a través de los productos o los resultados de esa comunicación, sino de la potencia que la pone en marcha. Kant fijaba límites a las facultades con el objetivo de que, en su ejercicio, éstas no se abocaran a recorrer regiones que excedieran las formas que les son preestablecidas por la jurisdicción del sentido común. Éste reparte a cada una su lugar específico en función de un determinado resultado a obtener, y cancela toda otra forma de aplicación de ellas que no se aplique a este modelo. Cuando Deleuze habla del límite de una facultad, no estamos ya en presencia de un límite exterior que regula el cauce de su ejercicio legítimo, sino de un límite inmanente, a la vez asintótico y potencial, como fuente de la fuerza de una facultad, aquello que la pone en ejercicio y la fuerza a existir en el mundo, al tiempo que limita su ejercicio empírico en tanto es inaccesible para ella desde aquél. Las facultades no emergen de la unidad del “Yo pienso” que asegura la continuidad de su confluencia bajo la forma de lo idéntico, ni convergen en él como producto final, sino que divergen de un yo fisurado en torno a cuyos bordes móviles las facultades acoplan y desacoplan, resuenan produciendo formas de experiencia imprevisibles para la forma de un sentido común pretendidamente único. La intensidad (límite inmanente de la sensibilidad, y principio genético de la experiencia real) tiene por principal característica el ser una energía vinculante de series heterogéneas, a su vez intensivas: la síntesis de la sensibilidad producida desde la diferencia es el punto de partida para el ejercicio trascendente de las facultades, liberadas de la forma del ejercicio empírico que las somete a las exigencias de la experiencia posible y las formas de la identidad.

Así como la revolución copernicana impulsó la expansión de una nueva concepción de la subjetividad en occidente, a la cual se vinculan efectos ético-políticos y sociales derivados de la concepción del hombre que esta subjetividad implica, la superación de las insuficiencias kantianas apunta a preparar las condiciones de nuevas formas de vida, capaces de producir desde su propio emplazamiento en la existencia. La pregunta trascendental deleuziana, según creemos, no apunta hacia atrás, sino hacia adelante. Por “condiciones genéticas de la experiencia real” debemos entender a la vez una respuesta a la pregunta acerca de cómo esto que es llegó a ser, y a aquélla que indaga en qué puede crearse a partir de esto. Tenemos así una nueva relación entre afectos y

representaciones, que implica no tanto reconocer lo dado desde lo posible, sino más bien producir lo nuevo desde lo real, sin que lo creado busque asemejarse a las formas de lo preestablecido. El ejercicio discordante de las facultades, verdadero órgano trascendental que reside en el espíritu, que lo pone en la existencia y a la vez lo impulsa a su transformación, redefine la empresa kantiana en el ámbito de la filosofía de la diferencia. “El objetivo de la crítica: no los fines del hombre o de la razón, sino el superhombre, el hombre sobrepasado, superado. La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad” (Deleuze, 1967: 134).

### **Bibliografía**

- Deleuze, G. (1963) *La filosofía crítica de Kant: La doctrina de las facultades*, Madrid: Cátedra, 2011.
- Deleuze, G. (1967) *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1998.
- Deleuze, G. (1968) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu. 2002
- Deleuze, G. (1978) *Kant y el tiempo*, Buenos Aires: Cactus. 2008
- Kant, I. (1781) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue, 2009.