



Tópicos del Seminario

ISSN: 1665-1200

semioticabuap@hotmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de
Puebla
México

Yébenes, Zenia

Lógicas del delirio. La paradoja en el discurso filosófico de Kant y Deleuze

Tópicos del Seminario, núm. 34, julio-diciembre, 2015, pp. 51-81

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59443297004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Lógicas del delirio.
La paradoja en el discurso filosófico de Kant y Deleuze

Zenia Yébenes
Universidad Autónoma Metropolitana

Kant llama *antinomias de la razón* a un tipo de paradojas que se descubren en las Ideas de la razón pura aplicadas a la cosmología, cuando se produce la oposición de dos proposiciones o principios y ambos poseen justificación suficiente. En la *Crítica de la razón pura* las antinomias reinstauran el reino de la representación y la función exclusivamente reguladora de la Idea, permitiendo así al discurso filosófico kantiano defenderse de los desvaríos y delirios de la metafísica dogmática. La Idea kantiana será, sin embargo, releída por Deleuze, a quien le interesa su carácter problemático no obstante criticar a Kant el haber concebido la Idea no como multiplicidad, sino bajo el presupuesto de su identidad formal, y el haberla relegado de la experiencia. El discurso filosófico de Deleuze supone una crítica a la versión kantiana de las antinomias y una apuesta por la paradoja que se distancia de la equivalencia entre experiencia y representación, y que contempla el sentido como génesis de la experiencia del lenguaje. Para Deleuze, la paradoja no señala —como para Kant— los límites de una experiencia posible, sino la presentación de la discontinuidad con el funcionamiento ordinario de la

representación, que permite pensar lo nuevo y lo diferente sin someterlo a una identidad previa. Cuando se pregunta qué clase de experiencia es aquella que fuerza a renunciar a las certezas habituales, aquella que obliga a inventar nuevos conceptos y a experimentar otros mundos de sentido, Deleuze responde que la literatura, además del delirio, proporciona un ejemplo privilegiado. Es hora de analizar esto detenidamente.

1. Las antinomias en la *Crítica de la razón pura*

Según Monique David-Ménard, el debate de Kant con Swedenborg que se pone de manifiesto en su obra precrítica *Los sueños de un visionario* (1766) —es decir, el debate con el ejemplo de un pensamiento delirante— es uno de los temas esenciales que organiza la *Crítica de la razón pura* (1781).¹ Asimismo, Gérard Lebrun advierte que la idea de una crítica de la razón pura se debe a la necesidad de impedir la construcción incontrolada de universos que pretendan dar cuenta del Todo.² *Los sueños de un visionario* es el entrenamiento preliminar de la necesidad de Kant de entender la filosofía crítica como ciencia de los límites, precisamente por el inquietante *aire de familia* entre la extravagancia delirante y las primeras posturas filosóficas y metafísicas que reconoce como suyas. El propio Kant aclara, refiriéndose al testimonio de Swedenborg, lo siguiente:

Tengo la desgracia además de que el testimonio con que me tropiezo [...] es tan sorprendentemente parecido a mis quimeras filosóficas [...] que en virtud de su afinidad [...] el lector [...] considerará disparatados mis argumentos.³

¹ Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, París, Vrin, 1990.

² Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, París, Armand Colin, 1977.

³ Immanuel Kant, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, trad., introducción y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1987, pp. 89-90.

En la *Crítica de la razón pura*, la filosofía crítica establece su límite en el ejercicio solipsista de la metafísica que aplica ilegítimamente los conceptos del entendimiento, destinados exclusivamente al ámbito de la experiencia posible. Los mismos adjetivos que en *Los sueños de un visionario* sirven para descalificar las producciones quiméricas del teósofo sueco, son esgrimidos en el prólogo a la primera edición, para describir exclusivamente las características de esa metafísica que se aventura más allá del límite y cuyos desvaríos sumen a la razón humana en el escepticismo. Los pretendidos discursos acerca de las esencias, que circulan como genuinos discursos fundados *de iure*, no han sido más que delirios (*Schwärmereien*), exposiciones de ideas que rebasan la experiencia y que nada tienen que ver con ella.⁴ El hallazgo de lo trascendental y de los juicios sintéticos *a priori* ha permitido situar las fronteras del conocimiento. La preocupación de Kant por defender a la razón de las quimeras, las fantasmagorías o el *nonsense* (términos que aparecen recurrentemente en *Crítica de la razón pura*) se lleva a cabo de dos formas. En primer lugar, tiene que mostrar cómo la ilusión estructural es producida por la razón misma. En segundo lugar, cómo es posible para la razón funcionar sin caer en el error. Ahora bien, la confrontación de Kant entre la razón y el *nonsense* sólo puede ser esbozada al “leer, conjuntamente, la analítica y la dialéctica trascendental”.⁵

En la analítica trascendental, Kant advierte que el conocimiento procede de dos fuentes: la sensibilidad y el entendimiento. La primera intuye; la segunda entiende. Ambas funciones son indispensables, ya que el conocimiento no puede surgir de una sola de ellas sino de la unión de ambas: “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería

⁴ Monique David-Ménard, *op. cit.*, pp. 114-116. Véase también, Emma Andrea Ingala Gómez, *Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid-Université Paris Diderot (Paris 7), 2012, p. 165.

⁵ Monique David-Ménard, *op. cit.*, p. 28.

pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas (A 51)”.⁶ El significado de un objeto está determinado por la unificación de la intuición por el concepto, de forma que el objeto no sea sino el correlato de un acto de unificación conceptual. Tal y como el entendimiento unifica lo diverso de la intuición, la razón, por medio de las Ideas, unifica la actividad del entendimiento, que de otra forma sería fragmentaria y parcial, transformándola así en una totalidad o sistema. Al tratar de unificar en virtud de principios superiores, la razón usa los conceptos y juicios del entendimiento al margen de la intuición sensible. La razón es entonces la facultad de silogizar, ya que el silogismo opera sobre puros conceptos y juicios (no sobre intuiciones) y deduce de forma mediata conclusiones particulares desde principios incondicionados. Kant describe la máxima lógica de la razón como el “encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada (B 364)”.⁷ Esta máxima subjetiva asume el principio objetivo de que “cuando se da lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí —serie que, consiguientemente, es incondicionada— se da de igual manera, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión (B 364 / A 308)”.⁸ En la dialéctica trascendental, Kant se interesa específicamente por las antinomias que se producen cuando —al hacer un uso *trascendente* en vez de un uso *inmanente* de los conceptos y juicios del entendimiento— la razón considera al mundo como unidad *dada e incondicionada* de la totalidad de los fenómenos.

⁶ Las referencias a los textos de Kant se anotan entre paréntesis, siguiendo la práctica estándar de A y B, según se trate de la primera o de la segunda edición, respectivamente. Si se trata de un pasaje común a las dos ediciones, se da la paginación para cada una de las dos, separadas mediante una barra. Cito además, en nota a pie, el número de página de la edición utilizada: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad., prólogo, notas e índices de Pedro Ribas, México, Taurus, 2006, p. 93.

⁷ *Ibid.*, p. 306.

⁸ *Loc. cit.*

La Idea de mundo, a la que Kant se refiere en el marco de la cosmología, produce las antinomias en el empleo de la inferencia silogística hipotética. Lo que distingue a la Idea de mundo es que —a diferencia de las otras Ideas de la razón— no parece referirse a una entidad trascendente. Sin embargo, mientras que la Idea de mundo parece ser empírica, en realidad sobrepasa cualquier experiencia posible y revela un conflicto entre el entendimiento y la razón. En tanto que pretende ser *empírica*, la Idea de mundo está gobernada por el entendimiento y sujeta a las condiciones de la experiencia posible. En tanto que *Idea*, está gobernada por la razón y su búsqueda de lo incondicionado.

Como hemos señalado, la razón “no produce conceptos, en sentido propio, sino que, a lo más, *libera el concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible (A 409)”.⁹ Con el fin de cumplir con la tarea de proporcionar principios sistemáticos que trasciendan las parcelas atómicas de la experiencia, la razón retoma los conceptos del entendimiento y los libera de la intuición sensible por medio de un procedimiento regresivo en el que trata de pasar de lo condicionado a la totalidad absoluta de sus condiciones. Es inherente a la razón intentar tal regresión a través de la serie de condiciones que rigen lo dado, pero la ilusión se produce cuando considera que la serie total de las condiciones —ella misma incondicionada— se da, *de hecho*, en el objeto y sus conexiones. Comprender las ilusiones en las que incurre la razón cuando asume que lo incondicionado puede ser objeto de conocimiento, significa para Kant la posibilidad de establecer la filosofía como ciencia de los límites:

Dado que en el uso meramente especulativo de la razón esto último constituye realmente todo lo que ella persigue y dado que la aproximación a un concepto que nunca es alcanzado en la práctica [...] el todo absoluto de todos los fenómenos *es una simple Idea*, pues, teniendo

⁹ *Ibid.*, p. 384.

en cuenta que nunca podemos formarnos de él una imagen, se queda en *problema* carente de toda solución (B 384 / A 328).¹⁰

La máxima de la razón indica que la Idea de mundo es solamente *regulativa*, sirve como indicador de una búsqueda siempre creciente de sentido, nunca plenamente alcanzada (ni alcanzable) en la investigación sobre la naturaleza. Las antinomias muestran así, indirectamente, el idealismo trascendental. En efecto, para evitar la producción incontrolada de universos metafísicos delirantes que pretendan dogmáticamente dar cuenta del Todo: “lo que afirma Kant en última instancia es que es necesario salir del puro discurso [de la razón]”¹¹ y prestar atención a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Es decir, al hecho de que no hay realidad más allá de nuestras representaciones; de las estructuras *a priori* de la sensibilidad, y de las determinaciones del entendimiento:

[...] la antinomia de la razón pura en sus Ideas cosmológicas queda superada al mostrarse que es puramente dialéctica y que no constituye más que el conflicto de una ilusión surgida del hecho de aplicar la Idea de totalidad absoluta, que sólo es válida como condición de las cosas en sí, a fenómenos que únicamente existen en la representación [...] Ahora bien, desde un punto de vista opuesto, esta antinomia puede prestarnos un servicio, no dogmático, pero sí crítico y doctrinal. En efecto, la antinomia demuestra indirectamente —por si alguien no ha quedado satisfecho con la demostración directa ofrecida en la estética— la idealidad trascendental de los fenómenos (A 506 / B 534).¹²

2. Antinomias matemáticas y dinámicas

La ilusión trascendental que se produce cuando la razón quiere pasar desde la consideración fenoménica hasta la

¹⁰ *Ibid.*, p. 318.

¹¹ Monique David Ménard, *op. cit.*, p. 144.

¹² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 447.

unidad incondicionada de todos los fenómenos, provoca una serie de antinomias en las cuales se oponen recíprocamente tesis (que ejemplifican el racionalismo dogmático) y antítesis (que ejemplifican el empirismo). Tanto unas como otras son defendibles desde el punto de vista de la pura razón. La cosmología racional considera lo incondicionado cosmológico desde cuatro perspectivas que corresponden a los cuatro grupos de conceptos puros del entendimiento: cantidad, cualidad, relación y modalidad. El primer incondicionado se llama *comienzo del mundo*, para la serie temporal; *límite del mundo*, para la serie espacial; *lo simple*, para las partes de un todo dado en sus límites; *libertad*, para las causas; y *necesidad natural*, para la existencia de las cosas mudables. Al estudio de la antinomia de la razón pura, Kant lo denomina *antitética*, porque se presenta como el conflicto entre una tesis y su contraria, en el que ambas —como hemos dicho— tienen la misma validez y necesidad.

La primera de las antinomias establece la tesis de que el mundo tiene un comienzo temporal y límites espaciales, ya que si no, no podría haber un acontecer en el universo, porque el acontecer requiere de un comienzo y de un fin. Por su parte, la antítesis afirma que el mundo es infinito tanto temporal como espacialmente, de lo contrario tendría que admitirse una nada anterior, de la cual nada puede advenir. Lo mismo ocurre con el espacio: debe haber un límite porque si no, tendría que pensarse el mundo como algo infinito y, por tanto, no acabado; no puede haber límite porque si lo hubiera se pensaría algo espacial rodeado de algo que no es espacial. En la segunda antinomia, la tesis afirma la imposibilidad de una divisibilidad infinita de lo simple, pues de lo contrario lo existente quedaría disuelto en la nada; pero también se sostiene la infinita divisibilidad de cualquier parte, que si no fuera siempre divisible no podría ser extensa, pues toda extensión es divisible. Estas antinomias son matemáticas, porque la síntesis de la totalidad de condiciones de la serie de los objetos

es una *síntesis de lo homogéneo*. La condición de la serie se refiere como formando parte de la serie que condiciona.

En la tercera antinomia, la tesis afirma que para explicar los fenómenos no basta con la causalidad natural, sino que también es necesaria la causalidad por libertad. La razón es que la causalidad natural presupone siempre un estadio previo y eso conduce a un regreso al infinito, salvo que haya un primer estadio incausado, es decir, una absoluta espontaneidad causal. En cambio, la antítesis establece que no hay libertad y que todo sucede en el mundo de acuerdo con las leyes de la naturaleza, puesto que la libertad es incompatible con el orden causal, ya que se trata de un principio incausado y, por tanto, no puede ser el principio de la causalidad natural. Por último, la tesis de la cuarta antinomia considera que al mundo —en cuanto conjunto de los fenómenos— pertenece algo que constituye un ser absolutamente necesario, ya sea como parte o como causa. Esto es así porque todo cambio presupone algo que no cambia. La antítesis niega que exista un ser necesario ni en el mundo ni fuera de él como causa suya, ya que un comienzo del mundo carente de causa contradice la ley de los fenómenos, y una causa externa al mundo como causa de éste también tendría que comenzar, es decir, formar parte del tiempo y, en consecuencia, ser ya parte de los fenómenos. Estas dos antinomias son dinámicas porque la síntesis de la totalidad de condiciones de la serie de los objetos es una *síntesis de lo heterogéneo*, se piensa en la condición que hace posible a la serie misma como fuera de ella.¹³

Kant advierte que las antinomias no son *oposiciones analíticas* sino *oposiciones dialécticas*. La oposición analítica es la oposición de la contradicción:

¹³ Immanuel Kant, *op. cit.*, pp. 394-419. Un desarrollo sucinto de las antinomias en el pensamiento de Kant (no sólo en *Crítica de la razón pura* sino en *Crítica de la razón práctica* y en *Crítica del juicio*) que me ha resultado particularmente útil, se encuentra en José Ferrater Mora, entrada “Antinomia”, *Diccionario de filosofía*, Tomo I- A-K, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, pp. 110-111. Cfr., José María Torralba, entrada “Antinomia”. En Ángel Luis González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2010, pp. 68-73.

si digo que el mundo, desde un punto de vista espacial, es, o bien infinito, o bien no infinito (*non est infinitus*) y la primera proposición es falsa, entonces su opuesto contradictorio (es decir, que el mundo no es infinito) tiene que ser verdadero (A 503).¹⁴

En la oposición dialéctica la tesis no puede ser cancelada por la antítesis, o viceversa, porque las dos proposiciones opuestas tienen en común que presuponen una condición inadmisibile: que el mundo —o la totalidad incondicionada de fenómenos— es una cosa en sí a la que tenemos acceso. Si esto fuera cierto, la oposición contenida en el juicio sería analítica y de las dos proposiciones contradictorias una tendría que ser verdadera según el principio de tercero excluido. Ahora bien, para Kant, en las antinomias la oposición no puede resolverse en la contradicción, porque lo que se toma como dado, *el mundo como cosa en sí*, no se nos da nunca en la experiencia:

dado que el mundo no existe en sí (independientemente de la serie regresiva de mis representaciones) [...] esta serie es siempre condicionada, nunca nos es totalmente dada y, consiguientemente, el mundo no constituye un todo incondicionado ni existe como tal todo (A 505 / B 533).¹⁵

Ninguna de las tesis puede cancelar a la antítesis (y viceversa), ambas se muestran igualmente infundadas, lo que lleva a Kant a declarar que las antinomias matemáticas (“el mundo es finito”; “el mundo es infinito”; “en el mundo sólo existe lo simple o lo compuesto de partes simples”; “no existe nada simple en el mundo”) *son falsas*. No podemos aplicar los predicados de nuestra experiencia al mundo como totalidad, porque el mundo *tal y como es en sí mismo* no pertenece al ámbito fenoménico sino al nouménico, que no es objeto de nuestra experiencia.

Efectivamente —podríamos señalar—, lo que las antinomias muestran es que, *sin ser imposible en el sentido de la contra-*

¹⁴ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 445.

¹⁵ *Ibid.*, p. 446.

dicción, la Idea de mundo no puede ser considerada dentro de la experiencia posible. Kant habla de la importancia del método escéptico, diferente del escepticismo en tanto que este último apunta a socavar toda certeza y, el método escéptico, se centra en la búsqueda de lo que puede ser objeto de conocimiento posible. Para ello no sólo es importante comprender que la antinomia no es una contradicción, sino distinguirla de lo que Kant llama elocuentemente un *sinsentido*:

Si nuestra cuestión sólo apunta a una afirmación o a una negación, es aconsejable [...] considerar qué es lo que se ganaría según la contestación recayera en una dirección o en la contraria. Si descubrimos que en ambos casos se produce un mero sinsentido (*nonsens*), tenemos un motivo fundado para investigar esa cuestión críticamente (A 485 / B 513).¹⁶

Leer conjuntamente la analítica y la dialéctica trascendental implica que en la investigación crítica sobre sus propios principios, la razón reconoce que la posibilidad de un objeto —categoría de la modalidad— sólo puede ser establecida cuando hay una intuición que corresponda al concepto. Para Kant, son nuestras representaciones, las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, las que dictan lo que es posible como objeto de experiencia. Un uso puro del concepto es viable —en tanto no se contradiga a sí mismo—, pero

el objeto de un concepto al que no corresponde ninguna intuición precisable es igual a nada [...] es un concepto sin objeto [...] que no puede ser contado entre las posibilidades, aunque tampoco por ello haya de ser considerado imposible (B 347).¹⁷

Lo relevante en el concepto de posibilidad es que lo que es realmente posible —como opuesto a lo que es lógicamente posible— es lo determinado por las representaciones que regulan la experiencia. Así, podemos deshacernos

¹⁶ *Ibid.*, pp. 433-434.

¹⁷ *Ibid.*, p. 295.

de una infinidad de elementos dogmáticos, poniendo en su lugar una crítica sobria, una crítica que, como verdadero catártico, eliminará, afortunadamente, las ilusiones vanas y su consecuencia, la presunción de saberlo todo (A 486 / B 514).¹⁸

Si bien en las antinomias matemáticas se quiere encontrar la unidad absoluta de la serie de las condiciones como parte de esta misma serie de condiciones, es decir, en algo *empíricamente incondicionado*, y el resultado es que ambas posturas enfrentadas resultan ser falsas porque no hay nada en nuestra experiencia que no sea condicionado por nuestra representación, en las antinomias dinámicas se piensa esta síntesis de la serie de las condiciones desde una condición que no forma parte de la experiencia posible, por lo que ambas pueden ser *verdaderas*, ya que una puede dar, por su lado, satisfacción al entendimiento aplicado a la experiencia y, la otra, por el suyo, a la razón, que busca un principio incondicionado. En la tercera antinomia la causa, así como la causalidad, están fuera de la serie: sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de condiciones empíricas. El efecto puede, pues, ser considerado en relación al nóumeno como libre (fuera de la serie condicionada empíricamente), o en relación al fenómeno, como una consecuencia de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza. Asimismo, en la cuarta antinomia los fenómenos del mundo nos remiten siempre a otro fenómeno sin que sea posible salir nunca de la serie; pero, al mismo tiempo, toda la serie de fenómenos se funda en un ser inteligible que, por lo mismo, no forma parte de ella, y que siendo nouménico, es decir, libre de todo condicionamiento empírico, encierra el principio de posibilidad de todos los fenómenos. Kant no pretende probar la realidad de la tercera y cuarta antinomias, sólo pretende mostrar su plausibilidad, de ahí la precisión —importante— de que tesis y antítesis *pueden ser verdaderas*. Para entenderlo es preciso volver a la distinción *fenómeno/nóumeno*. El fenómeno es el objeto de la intuición

¹⁸ *Ibid.*, p. 434.

sensible, con lo cual nunca aprendemos el objeto en sí, sino tal y como se nos aparece. Su materia la proporcionan las sensaciones particulares —a partir de las formas *a priori* de la sensibilidad—, y su forma, los conceptos del entendimiento. El nóúmeno es la cosa como es en sí, abstrayéndola de nuestro modo de experimentarla, la cosa como puede ser pensada sin relación alguna con nuestro modo de experiencia. Si el fenómeno es la cosa tal y como se nos aparece, es evidente que presupone la cosa tal y como es en sí. Efectivamente, en el momento en el que se afirma que nuestra intuición sensible es fenoménica se admite que existe un sustrato nouménico. Sin embargo, no podemos conocer el nóúmeno porque se halla completamente fuera de nuestra actividad cognoscitiva, sólo podemos pensarlo, ya que no es un concepto contradictorio. No tenemos una intuición, ni tampoco el concepto de una posible intuición nouménica donde puedan darse objetos fuera del campo de nuestra experiencia. El concepto de *noúmeno* remite a un límite que circunscribe las pretensiones de la sensibilidad, de ahí que la plausibilidad de la tercera y cuarta antinomias indiquen que es necesario que la intuición sensible se restrinja al ámbito que le es propio y no se extienda al de aquello que, si bien no es objeto de la experiencia posible, en tanto no cae en contradicción, puede ser pensado.

Para Kant, la Idea de mundo en cuanto tal, sólo por un equívoco se convierte en dialéctica. El equívoco consiste en tomarla como principio constitutivo de conocimiento trascendental. Las antinomias son inevitables cuando la razón quiere pasar de la concepción fenoménica del mundo a la nouménica. En las antinomias matemáticas se nos muestra cómo este error estructural de la razón nos puede indicar de manera indirecta la idealidad trascendental de los fenómenos y señalar los límites de la experiencia posible. Las Ideas no poseen un uso constitutivo (como sucede con los conceptos del entendimiento). Sólo si se las utiliza en sentido constitutivo, como si determinasen objetos reales del conocimiento, producen ilusiones. Las Ideas, sin embargo —y en eso se distinguen del delirio—, en tanto que estructuras de la razón, no pueden ser engañosas:

Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto (A 570 / B 598).¹⁹

Las Ideas tienen un uso regulativo; sirven para ordenar la experiencia y para otorgarle la máxima unidad posible. La Idea de mundo se aplica en este caso como si todos los fenómenos de la naturaleza dependieran unitariamente de principios inteligibles. Sirve como principio heurístico. No amplía nuestro conocimiento de los fenómenos, se limita a unificar el conocimiento para estimular y fortalecer al entendimiento en una búsqueda siempre creciente de sentido, nunca plenamente alcanzada, en la investigación sobre la naturaleza. Las antinomias muestran entonces dos cosas. En primer lugar, que los límites de la experiencia sensible son infranqueables. En segundo lugar, que tal y como advertimos en las antinomias dinámicas, circunscribir los límites de la experiencia posible significa también reconocer la no contradictoriedad del noúmeno y, por lo tanto, su *pensabilidad* y *posibilidad*, aunque no su *cognoscibilidad*. Con la escrupulosidad que proporciona la perspectiva crítica, Kant establece unas fronteras bien demarcadas y un programa detallado acerca de qué puede o no ser conocido, elementos que le proporcionarán una seguridad con la que blindarse contra los monstruos engendrados por los sueños totalitarios de la razón:

La idea misma de redefinir la filosofía como ciencia de los límites de la razón humana, es decir como filosofía crítica, adquiere sentido en relación al rechazo conjunto del dogmatismo y el pensamiento extravagante.²⁰

¹⁹ *Ibid.*, p. 486.

²⁰ Monique David-Ménard, *op. cit.*, p. 7.

3. Desquiciar la antinomia

Kant se limita a ofrecer una determinación de la experiencia posible con relación a las exigencias de la representación. El problema que se sigue de elaborar la cuestión *quid juris* a partir de un estado de hecho afirmado *a priori*, es que lo trascendental —advierte Deleuze en *Diferencia y repetición*— se concibe a imagen y semejanza de lo empírico.²¹ La noción misma de *experiencia posible* está determinada en relación a la representación, ya que los conceptos elementales de las categorías no son sino los conceptos elementales de la representación, definidos como condiciones de la experiencia posible. El principio supremo de todos los juicios sintéticos, según el cual “todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición (A 158)”,²² traza una equivalencia —identidad, semejanza— entre la disposición de conocer y la naturaleza del objeto. Lo que Deleuze desea poner en cuestión es esta relación necesaria entre experiencia y representación. El inventario de los conceptos puros del entendimiento ha de dar paso a la reivindicación, como único elemento *a priori*, de las relaciones diferenciales.

Deleuze entiende que la afirmación kantiana de que las Ideas son “problemas sin solución (A 328)”²³ significa que no se agotan en sus soluciones sino que persisten a través de ellas, porque son la *condición* misma del Ser:

La estructura problemática forma parte de los objetos y permite captarlos como signos [...] la instancia cuestionante o problematizante forma parte del conocimiento y permite captar su positividad, su especificidad.²⁴

²¹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 209.

²² Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 196.

²³ *Ibid.*, p. 318.

²⁴ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 112.

Para Deleuze, todo el dominio de lo trascendental escapa necesariamente a las representaciones de la conciencia. Desde este punto de vista, no hay que considerar las Ideas constitutivas del pensamiento a la manera de los conceptos kantianos del entendimiento. Su naturaleza es siempre inconsciente y escapa a los juicios y representaciones de la conciencia. La Idea expresa “esa instancia problemática, extraproposicional o subrepresentativa: la presentación del inconsciente, no la representación de la conciencia”.²⁵ La Idea aparece así como instancia genética y trascendental en el pensamiento, necesariamente inconsciente, con relación a la cual el saber implica un momento meramente provisional expresado por las representaciones de la conciencia. El problema de Kant es que además nos presenta las Ideas —Alma, Mundo, Dios— como dadas de antemano. La definición deleuzeana de la Idea como “un sistema de lazos Ideales o de relaciones diferenciales entre elementos genéticos”,²⁶ la concibe como una *multiplicidad* de relaciones y singularidades correlativas. Deleuze especifica tres condiciones para poder hablar de Idea:

1) es preciso que los elementos de la multiplicidad no tengan ni forma sensible ni significación conceptual, ni —por consiguiente— función asignable. Tampoco tienen existencia actual y son inseparables de un potencial o una virtualidad [...] no implican ninguna identidad previa [...] su indeterminación hace posible la manifestación de la diferencia en tanto está liberada de toda subordinación; 2) [...] es preciso que esos elementos estén determinados, pero [...] por relaciones recíprocas que no dejen subsistir ninguna independencia. Tales relaciones son precisamente ideales, no localizables, sea porque caracterizan a la multiplicidad globalmente, sea porque procedan por yuxtaposición de proximidades. Pero la multiplicidad siempre se define de manera intrínseca [...] 3) una relación múltiple ideal, una *relación* diferencial, debe actualizarse en *relaciones* espacio-temporales diversas, al mismo tiempo que sus *elementos* se encarnan actualmente en *términos* y formas variadas.²⁷

²⁵ *Ibid.*, pp. 290-291.

²⁶ *Ibid.*, p. 250.

²⁷ *Ibid.*, p. 278.

La crítica de Deleuze a Kant subraya que éste, al delimitar el campo de la experiencia posible como un reservorio de formas *a priori* dadas, entiende la existencia como mera realización de una posibilidad prefigurada de antemano. El movimiento de actualización y de individuación no entraña, sin embargo, la existencia de una disposición *a priori* concreta que determine de antemano el proceso, porque se trata de un movimiento siempre contingente. Deleuze redefine entonces el territorio de la reflexión filosófica más allá del ámbito de la experiencia ordenada por las formas y síntesis *a priori*. Lo que pone al pensamiento a funcionar y lo obliga a pensar algo nuevo, la diferencia fuera de todo marco identitario previo, es la Idea. El objeto de la Idea, que para Kant sería un no-objeto —objeto propiamente es sólo lo que puede someterse a las condiciones de la experiencia posible— es un objeto virtual que, si bien no está actualizado, subsiste como problema más allá de todas las soluciones particulares que produce. Frente a Kant, para Deleuze lo *trascendental* no tiene que ver más con determinar el uso legítimo de facultades preexistentes o con las condiciones de posibilidad de la experiencia del sujeto trascendental. La insuficiencia de la crítica kantiana radica en su consideración de las facultades y sus contenidos *a priori* como dados, en lugar de revelar que, lejos de ser instancias neutras e incondicionadas, se han constituido a lo largo del tiempo. La génesis singular de cada facultad y su encadenamiento, no están predeterminadas bajo la forma de una experiencia definida en función de la representación. Desde esta lectura, el *a priori* se autoproduce y actualiza en su propio ejercicio de condicionar, en lugar de permanecer indiferente a lo que condiciona. La estructura diferencial del pensamiento nos remite a un inconsciente diferencial, problemático y cuestionador, en vez de a las formas *a priori* de una subjetividad destinada a fundamentar las pretensiones del conocimiento en la representación. El horizonte trascendental se transforma en un horizonte virtual, inesencial, poblado por puras diferencias cuyos términos no preexisten a las relaciones que en variación continua se establecen entre ellos.

En la dialéctica trascendental kantiana, recordemos, cabe hacer un uso lógico de la razón cuyo principio es el siguiente: “encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada (B 364)”.²⁸ Sin embargo, en el momento en que se intenta hacer pasar la necesidad subjetiva de este principio por una necesidad objetiva, la razón genera ilusiones trascendentales. Deleuze advierte en *Diferencia y repetición* que si realmente se quiere llegar a pensar algo, sólo se puede hacer a partir de problemas, haciéndose cargo de su planteamiento —y asumiendo también el proceso diferencial, intensivo y problemático que hay detrás de toda condición. El pensador explica así el origen de las antinomias:

[...] desde el momento en que se desconoce la naturaleza de lo problemático y la multiplicidad que define una Idea; desde el momento en que se reduce la Idea a lo Mismo, o a la identidad de un concepto, lo negativo toma vuelo. En vez del proceso positivo de la determinación de la Idea, se hace surgir un proceso de oposición de predicados contrarios, o de limitación de predicados primeros. Restaurar lo diferencial en la Idea, y la diferencia en la afirmación que se desprende de ella, es romper ese lazo injusto que subordina la diferencia a lo negativo.²⁹

Según Kant —continúa Deleuze—,

la antinomia se halla resuelta cuando, por una parte, descubre siempre a la vez en la representación un elemento irreductible a la representación [...] y cuando, por otra parte, une a ese elemento el puro pensamiento de otro elemento que difiere por naturaleza de la representación (noúmeno).³⁰

El elemento irreductible a la representación es, según Deleuze, la Idea del mundo, que Kant vincula precisamente a la

²⁸ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 306.

²⁹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 398.

³⁰ *Ibid.*, pp. 271-272.

posibilidad de pensar más allá de la representación, es decir, al noúmeno. Ahora bien, para Deleuze, la Idea exige que sus elementos estén determinados por relaciones recíprocas y que se actualicen en relaciones, al mismo tiempo que sus elementos se encarnan en términos y formas variadas. En la medida en que el noúmeno kantiano permanece indeterminado, la antinomia kantiana nos vuelve a conducir a los límites de la experiencia posible, es decir, a los límites de la representación. El noúmeno kantiano, en última instancia, permanece indeterminado porque para Kant las determinaciones sólo pueden ser representacionales y todo lo que no puede ser representado carece de determinaciones. Si la antinomia kantiana reinstaura el reino de la representación y la función exclusivamente heurística de la Idea, lo que se propone Deleuze es sacarla de quicio, otorgando una determinación al noúmeno, de manera que permanezca indeterminado desde la representación, pero no más allá de ella. Para ello utiliza la antinomia del cálculo diferencial que ejemplificaremos a continuación.

Cuando queremos medir, no la velocidad constante, sino la velocidad específica de un cuerpo en un punto determinado, los dos términos de la relación, dx/dy deben ser igual a cero para poder capturar el cambio que se produce en dicho punto; pero dx/dy debe tener un valor determinado para que podamos medir la velocidad específica que buscamos. Dicho de otra manera: dx y dy son igual a cero, pero dx/dy es una magnitud concreta. En la relación dx/dy cada término sólo existe en su relación con el otro, y no es posible ya indicar una variable independiente. Deleuze propone comprender la indeterminación del noúmeno de este modo: el símbolo dx es completamente indeterminado; ahora bien, es determinable al combinarlo con dy , de modo que se obtiene un valor por efecto de esa combinación. Que dx sea en sí mismo indeterminado significa que carece de determinaciones *en el orden de la representación*, pero a diferencia del noúmeno kantiano —*no es en modo alguno indeterminado en términos absolutos*.

4. La identidad y el fundamento de la representación

En la *Crítica de la razón pura*, Kant distingue su filosofía trascendental de las elucubraciones fanáticas de la metafísica dogmática. Las antinomias señalan las ilusiones en las que cae la razón cuando confunde lo que es posible pensar con lo que efectivamente podemos conocer. Sin embargo, al mismo tiempo, Kant quiere mostrar que las Ideas, por sí mismas —y en tanto Ideas de la razón—, no son delirantes, sino que cumplen una función. Efectivamente, las Ideas permiten la posibilidad de unificar la actividad del entendimiento, que de otra forma sería fragmentaria y se limitaría a investigaciones empíricas parciales sobre objetos concretos. La respuesta a las antinomias consiste en distinguir el uso heurístico de las Ideas, en no confundir la máxima subjetiva de la razón hacia lo incondicionado con una máxima objetiva; y en limitar estrictamente el ámbito de la experiencia posible que no es sino el ámbito de la representación.

Para Deleuze, no obstante, los problemas y las preguntas pertenecen al inconsciente, y el inconsciente es reiterativo y cuestionante por naturaleza. El pensamiento no cifra así su derecho en las pretensiones de un saber conseguido, sino en la actividad incesante y siempre inacabada que no cesa de engendrar nuevas cuestiones y nuevos problemas. Las antinomias apuntan a la posibilidad de ir más allá de la representación, a *relaciones* diferenciales que se actualizan en *términos* y formas variadas. Pero ¿qué tipo de subjetividad se determina en el movimiento de la Idea-problema?

Según Deleuze, Descartes opera con dos valores lógicos con relación al cogito: la determinación “yo pienso” y la existencia indeterminada “yo soy”. En el cogito cartesiano, no hay lugar para concebir la subjetividad en función de una dimensión temporal intrínseca. Toda la autoevidencia del Cogito depende de haber erradicado el tiempo de su constitución reduciéndolo al instante: “Descartes no llega a una conclusión más que a fuerza

de reducir el Cogito al instante, y de expulsar el tiempo”.³¹ Con Kant, sin embargo, el Yo es un acto (yo pienso) que determina activamente mi existencia (yo soy), pero sólo puede determinarla en el tiempo. El cogito pierde su carácter autoevidente para convertirse en una entidad problemática o escindida. La línea del tiempo señala el punto de inflexión en el que el sujeto ya no puede acceder a su identidad como fundamento de sus representaciones, sino únicamente representarse a sí mismo como fenómeno. El sujeto atemporal, que era origen y fundamento, pasa ahora a representarse su propia actividad pensante como un fenómeno más entre otros:

La espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo pienso, no puede ser comprendida como el atributo de un ser sustancial 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, y no por él. Comienza entonces una larga historia inagotable: yo es otro, o la paradoja del sentido íntimo. La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que se representa esta actividad más de lo que la actúa, que no posee la iniciativa sino que siente su efecto, y que la vive como Otro en él.³²

El Yo fallido es la nueva forma del cogito diferencial, problemático e inconsciente, por el que hormiguean las Ideas —problemas que lo constituyen en un movimiento incesante—:

en tanto el Cogito remite a un Yo [Je] fisurado, resquebrajado, de un extremo al otro por la forma del tiempo que lo atraviesa [...] Ideas que hormiguean en la fisura que emergen constantemente de sus bordes, salen y vuelven a ella sin cesar, organizándose de mil modos distintos.³³

El sujeto no dispone de su pensamiento como propiedad: no puede asistir a sus Ideas sino pasivamente, en la medida en la que

³¹ *Ibid.*, p. 142.

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibid.*, p. 259.

no tienen origen en su actividad consciente sino que lo afectan inconscientemente. Las preguntas y problemas que se plantea el pensamiento *no dependen del sujeto para su formulación*, sino que tienen un carácter ontológico:

Los imperativos o las preguntas que nos atraviesan no emanan del Yo [Je]; éste ni siquiera está ahí para escucharlas. Los imperativos son del Ser, toda pregunta es ontológica [...] Lejos de remitir al Cogito como proposición de la conciencia, los imperativos se dirigen al Yo fisurado como al inconsciente del pensamiento. [...] las Ideas que se desprenden de los imperativos, lejos de ser las propiedades o atributos de una sustancia pensante, no hacen sino entrar o salir por esa fisura del Yo.³⁴

Lo que se deja entrever a través de esa falla abierta es lo impensado del pensamiento, lo que no se encuentra disponible para el sujeto de la representación, la diferencia que abre de par en par. La condición de todo pensamiento es ahora un *no poder* cuyo vacío garantiza la ausencia de supuestos preestablecidos. Deleuze se dirige aquí a la experiencia de Artaud como ilustrativa de una desubjetivación que coincide con una creación.

Artaud no habla simplemente de su “caso” [...] su caso lo pone en presencia de un proceso generalizado de pensamiento que ya no puede refugiarse bajo la imagen dogmática que inspira seguridad y se confunde, por el contrario, con la destrucción completa de esa imagen [...] Artaud dice que el problema (para él) no es orientar su pensamiento ni mejorar la expresión de lo que piensa, ni adquirir aplicación y método [...] sino simplemente llegar a pensar algo [...] Desde ese momento, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su hundimiento central, su fisura, su propio “no poder” natural [...] En todo esto Artaud persigue [...] la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Sabe que la dificultad como tal, y su cortejo de problemas y de preguntas, no son un estado de hecho sino una estructura de derecho del pensamiento.³⁵

³⁴ *Ibid.*, p. 301.

³⁵ *Ibid.*, pp. 226-227.

La grieta o fisura ejerce de garantía para que no se imponga a la diferencia un conjunto de formas *a priori* que bloqueen el acceso al mundo nouménico y para que la actividad del pensamiento se despliegue como una verdadera creación capaz de hacer frente a lo inesperado. Esta experiencia trascendental encuentra su correlato práctico en el delirio del escritor y en la ficción literaria que no exponen “su caso”, sino una estructura de derecho del pensamiento que tiene que inventar semióticamente lo que desborda el ámbito de la representación:

No hay un elogio de la locura en Deleuze [...] sino un elogio del delirio [...]. Él entiende la palabra en su sentido etimológico bien conocido: lo que sale del surco, de la línea recta. Alaba [...] esas fuerzas que desvían el discurso.³⁶

La literatura, para Deleuze, es el delirio; también él, en cierto sentido, se propone hacer delirar el discurso filosófico. A diferencia de Kant que en la analítica trascendental delimita con una frontera muy precisa lo que denomina el territorio del conocimiento objetivo que se parece a una isla —la tierra de la verdad— rodeada por todas partes por el proceloso e inmenso mar de la ilusión, cuyo espejismo hay que desembozar para impedir que nos engañe; para Deleuze, más allá de la representación, no cabe la ilusión porque no hay principio subjetivo ninguno que quepa hipostasiar en la realidad, como tampoco hay un sustrato objetivo esencial o dado antes del planteamiento del problema. Si para Kant la filosofía crítica, entendida como ciencia de los límites, explicita la necesidad de poner coto al ejercicio de la razón con el fin de impedir el delirio, para Deleuze, el delirio es una experiencia legítima del pensamiento. Así, en la *Lógica del sentido*, conforme a su iniciativa de purificar la esfera de lo trascendental, se distancia con respecto a las operaciones de la conciencia psi-

³⁶ Evelynne Grossmann y Jacob Rogozinski, “Deleuze lecteur d’Artaud-Artaud lecteur de Deleuze”, *Rue Descartes* 1, núm. 59, 2008, p. 79.

cológica para dejar bien claro que el polo subjetivo, registrado en la manifestación, no es el albacea de las condiciones de la experiencia real.

El tratamiento de las cuatro dimensiones de la proposición —expresión, designación, significación y manifestación— mostrará la génesis de la experiencia *en el lenguaje*, ya no considerada en relación a la mera representación. Como veremos, la preocupación por la dimensión fundante de la experiencia de lenguaje —el sentido— conducirá irremisiblemente a la *paradoja*, pero ésta ya no será contemplada como el *impasse* que impide ir más allá de la experiencia posible a un sujeto trascendental, sino como la instancia que, desplazándose perpetuamente, asegura la comunicación entre las proposiciones y las cosas.

5. La instancia paradójica del sentido

Hemos señalado con anterioridad cómo para Kant la posibilidad de pensar (que no conocer) el nouméno radica en que éste no es un concepto contradictorio. Pues bien, para Deleuze los postulados de identidad y de no contradicción sólo pueden ser considerados como efectos secundarios y derivados de una actividad genética y productora de sentido. El sentido es lo expresado en la proposición, pero ¿qué es lo expresado? Debemos distinguir el sentido y la significación del siguiente modo:

la significación remite solamente al concepto y a la manera como se relaciona con objetos condicionados en un campo de representación; pero el sentido *es como la Idea* que se desarrolla en las determinaciones sub-representativas.³⁷

La Idea, sin embargo —añadirá Deleuze—, se refiere a la experiencia en el pensamiento en general, y el sentido atañe

³⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 237.

específicamente —como ya hemos señalado— a la génesis de la experiencia en el lenguaje.

El sentido es el intersticio que articula la serie de las proposiciones y la de las cosas. Es

Lo expresable o lo expresado de la proposición y el atributo del estado de cosas. [...] Pero no se confunde ni con la proposición [...] ni con el estado de cosas [...] Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas.³⁸

Ahora bien, ya que el sentido nunca está solamente en uno de los dos términos de una dualidad que opone a las cosas y a las proposiciones, al ser la bisagra que articula la diferencia entre las dos, desarrolla en sí mismo una serie de paradojas:

Presentamos una serie de paradojas que forman la teoría del sentido. El que esta teoría no pueda separarse de las paradojas se explica fácilmente: el sentido es una entidad inexistente, incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido.³⁹

Deleuze tematiza las dos series —la de proposiciones y la de cosas— con base en la distinción *significante/significado*. La serie *significante* remite al orden del lenguaje, a los signos dotados de sentido. La serie *significado* incluye los correlatos objetivos de las diversas dimensiones de la proposición. El sentido es entonces la instancia paradójica

que no cesa de circular entre las dos series. Por ello asegura su comunicación [...] igualmente presente en la serie *significante* y en la serie *significada* [...] Del mismo modo, también es a la vez palabra y cosa, nombre y objeto, sentido y designado [...] Así asegura la convergencia de las dos series que recorre, pero con la condición precisamente de hacerlas divergir sin cesar.⁴⁰

³⁸ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. y prólogo de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1994, p. 44.

³⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 61.

Los elementos de las series adquieren significación y objeto sólo en la medida en que son determinados recíprocamente en la articulación de las series. Si consideramos que la instancia paradójica del sentido carece de sentido en sí misma, ya que sólo lo produce al desplazarse incesantemente entre las series, hay que considerar su relación con el *sinsentido*. El sinsentido ya no es, como sucede en Kant, la simple ausencia de sentido, sino la instancia misma productora de sentido:

Así como Jakobson define un fonema cero que no posee ningún valor fonético determinado sino que se opone a la ausencia de fonema y no al fonema, así también el sinsentido carece de todo sentido particular, pero se opone a la ausencia de sentido [...] sin mantener nunca con su producto la simple relación de exclusión a la que se intenta reducirlo. El sinsentido es lo que no tiene sentido, y a la vez lo que, como tal, se opone a la ausencia de sentido *efectuando la donación de sentido*. Esto es lo que hay que entender por *non-sense*.⁴¹

Deleuze insiste en el sentido producido por el sinsentido como capacidad productiva y creadora que interviene activamente en su propia construcción. Su crítica a la representación kantiana se aborda también desde esta perspectiva determinada por el lenguaje. Según Kant, el proceso de búsqueda de lo incondicionado por parte de la razón, se produce bajo el modelo del silogismo. Por un lado, la razón presupone la noción de una totalidad, produciendo la ilusión de que lo incondicionado se puede dar. Por otro, como la razón opera de acuerdo con las reglas del silogismo, esta totalidad se estructura según los principios de la representación. La razón asume que lo incondicionado —como totalidad de las condiciones— puede ser objeto de la experiencia. Como la razón totaliza las condiciones, y como esas condiciones sólo se entienden representacionalmente, la representación misma es totalizada. Todo lo que no puede ser representado es estrictamente hablando, *nada*:

⁴¹ *Ibid.*, pp. 89-90.

El objeto de un concepto al que no corresponde ninguna intuición precisable es igual a nada [...] si bien se conciben sin contradicción, son pensados sin un ejemplo extraído de la experiencia y, consiguientemente, no deben incluirse entre las posibilidades (B 347).⁴²

La ilusión trascendental de la antinomia se basa en que las antítesis relativas a las cuatro formas de la antinomia, dibujan, en nuestra representación, una existencia ilusoria de este objeto que sería el mundo, mientras que en realidad la tesis y la antítesis discuten a propósito de “nada”. Ahora bien, para Deleuze, la representación no puede mantener ninguna relación con su objeto sin presuponer necesariamente la dimensión del sentido. Una dimensión del sentido que *es y no es nada*, porque se desarrolla *en determinaciones que no son representativas sino sub-representativas, y que atraviesan la representación*:

Si el sentido no es nunca objeto de representación posible, no por ello deja de intervenir en la representación como aquello que confiere un valor muy especial a la relación que ésta mantiene con su objeto. Por sí misma, la representación mantiene una relación solamente extrínseca de semejanza o similitud. Pero su carácter interno, gracias al cual es intrínsecamente “distinta”, “adecuada” o “comprensiva” surge del modo como comprende, como envuelve una expresión, aunque no pueda representarla.⁴³

La representación debe entonces comprender una expresión a la que no representa, pero sin la cual ella misma no sería “comprensiva y no tendría más verdad que por azar o del exterior”.⁴⁴ Las paradojas que el sentido desarrolla como instancia fundante del lenguaje son, por tanto, las siguientes. En primer lugar, la *paradoja de la regresión o de la proliferación indefinida*. El sentido está siempre presupuesto desde que empezamos a hablar; no podríamos empezar a hablar sin ese supuesto. Cuando

⁴² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 295.

⁴³ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., pp. 154-155.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 155.

intentamos decir el sentido de lo que hablamos entramos en la regresión infinita del presupuesto:

Esta regresión atestigua a la vez la mayor impotencia de aquel que habla y la más alta potencia del lenguaje: mi impotencia para decir el sentido de lo que digo [...] pero también el poder infinito del lenguaje de hablar sobre las palabras.⁴⁵

Lejos de asegurar nuestras proposiciones, indicando con ello los límites de la representación; o de tener una función heurística; la paradoja deleuzeana —a diferencia de la antinomia kantiana— contempla el sentido como lo que de continuo escapa a su propia enunciación, y lo que no puede ser asido en ella.

La segunda paradoja, *la del desdoblamiento estéril* o la reiteración seca, señala que en virtud de la autonomía relativa del sentido con respecto a la serie de proposiciones: “el sentido, como doble de la proposición es indiferente tanto a la afirmación como a la negación, [...] no es ni activo ni pasivo, ningún modo de la proposición puede afectarlo”.⁴⁶ La siguiente paradoja es *la de la neutralidad*. Así como el sentido —bisagra que articula diferencialmente proposiciones y cosas— no se identifica con la serie de proposiciones, tampoco lo hace con el estado de cosas. La paradoja de la neutralidad señala que el sentido

permanece estrictamente el mismo para proposiciones que se oponen, sea desde el punto de vista de la cantidad, sea desde el punto de vista de la cualidad, sea desde el punto de vista de la relación, o de la modalidad. Porque todos estos puntos de vista conciernen a la designación y a los diversos aspectos de su efectucción [...] por unos estados de cosas, pero no al sentido o expresión.⁴⁷

La siguiente paradoja entonces es *la del absurdo o de los objetos imposibles* según la cual las proposiciones que designen

⁴⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁷ *Loc. cit.*

objetos contradictorios (“materia inextensa”; “círculo cuadrado”) no dejan de ser proposiciones con sentido. Efectivamente, mientras que —como hemos visto— para Kant, un concepto sólo puede ser pensado (y no ser un *non-sens*) si no es contradictorio (es decir si por lo menos lógicamente no es imposible), para Deleuze hay un sentido en los objetos imposibles que hace que no pueda serles aplicado el principio de la no contradicción, porque su modo de existencia se confunde con el acontecimiento expresado en la proposición, y no con la existencia de objeto real o que es posible lógicamente. No se puede aplicar el principio de la no contradicción en este caso, porque éste sólo es aplicable a las dimensiones de designación y significación, pero no a la dimensión genética del sentido, que es:

indiferente a todos los opuestos. Porque todos estos opuestos son solamente modos de la proposición considerada en sus relaciones de designación y significación, y no caracteres del sentido que ella expresa [...] el principio de la no contradicción se aplica a lo posible y a lo real pero no a lo imposible: los imposibles son extra existentes, reducidos a este mínimo y como tales, subsisten en la proposición.⁴⁸

La dimensión de la significación de la que surge el principio lógico de la no-contradicción en tanto aplicable a predicados y conceptos, *depende de la dimensión del sentido como instancia genética y fundante del lenguaje*. El movimiento fundante del sentido conlleva tanto la determinación de las significaciones, como la propia génesis de los principios lógicos y que, por lo mismo, no puede ser determinada por ellos: “El interés de las determinaciones de la significación es engendrar los principios de no contradicción y de tercio excluso, en lugar de dárseles ya hechos”.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 87.

A manera de conclusión

Frente a la concepción de un sentido preexistente que hubiera que encontrar o restaurar, Deleuze concibe el sentido como producción. A lo virtual le corresponde la realidad de una tarea por cumplir o de un problema por resolver, una tarea que se efectúa siguiendo líneas divergentes y no calcando conjuntos de propiedades. Al final de la analítica trascendental, Kant escribe:

El concepto supremo con el que suele empezar una filosofía trascendental es [...] la división en lo posible y lo imposible. Ahora bien [...], debe señalarse todavía otro concepto superior, que es el de un objeto en general (tomado en sentido problemático, sin decidir si es algo o nada). Como las categorías constituyen los únicos conceptos que se refieren a objetos en general, la distinción acerca de si un objeto es algo o nada procederá según el orden y la indicación de las mismas.⁵⁰

La *Crítica de la razón pura* localiza ese límite y circunscribe la investigación filosófica a la experiencia posible, dejando fuera la experiencia imposible del noumenon —imposible no por contradictoria, sino porque no hay intuición alguna que corresponda a las ideas de la razón. En su discurso filosófico, las antinomias signan la esfera segura de la experiencia posible y la existencia de Ideas que no son lógicamente imposibles pero cuya función es exclusivamente regulativa. Con este programa, Kant señala la diferencia de la filosofía crítica con respecto a los extravíos de la metafísica dogmática y los delirios visionarios de Swedenborg. Frente a la división kantiana entre lo posible y lo imposible, el discurso filosófico de Deleuze pretende transitar de lo primero a lo segundo; de la representación —y de lo que está prefigurado de antemano— a más allá de la representación. Para Deleuze, lo que no es

⁵⁰ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 214.

objeto de experiencia posible y que Kant considera “nada”, no es ni el no-ser ni lo que, en tanto fuera de la representación, no puede ser determinado. Es el horizonte sub-representativo de las intensidades pre-individuales impersonales. Lo que le interesa no se juega ya en el ámbito de lo posible —salvo para desmantelar las argucias del sentido común— sino en el de la experiencia imposible desde la perspectiva de lo posible: “Se comprende por eso por qué el uso del material clínico o literario [...]: es inherente a este tipo de experiencia que al ser rara, cotidianamente no disponible, y exigir una invención semiótica apropiada”⁵¹ remite directamente a la potencia de la paradoja.⁵²

Referencias

- DAVID-MÉNARD, Monique (1990). *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*. París : Vrin.
- DELEUZE, Gilles (1994). *Lógica del sentido* [trad. y prólogo de Miguel Morey]. Barcelona: Paidós.
- _____ (2002). *Diferencia y repetición* [trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece]. Buenos Aires: Amorrortu.
- FERRATER MORA, José (1965). Entrada “Antinomia”. *Diccionario de filosofía*. t. 1- A-K. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 110-111.
- GROSSMAN Evelyne et ROGOZINSKI, Jacob (2008). « Deleuze lecteur d’Artaud—Artaud lecteur de Deleuze », en *Rue Descartes* 1, núm. 59, pp. 78-91.
- INGALA GÓMEZ, Emma Andrea (2012). *La structure et son envers. Une philosophie transcendante chez Gilles Deleuze et Jacques Lacan*. Thèse de doctorat. Universidad Complutense de Madrid/ Université Paris Diderot (Paris 7).

⁵¹ François Zourabichvili, “Empirisme transcendantal”. En *Le vocabulaire de Deleuze*, París, Ellipses, 2003, pp. 35-36.

⁵² Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 45.

KANT, Immanuel (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* [trad., introducción y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera]. Madrid: Alianza.

_____ (2006). *Crítica de la razón pura* [trad., prólogo, notas e índices de Pedro Ribas]. México: Taurus.

LEBRUN, Gérard (2010). *Kant et la fin de la metaphysique*. París : Armand Colin.

TORRALBA, José María (2010). Entrada “Antinomia”. En Ángel Luis González (ed.). *Diccionario de Filosofía*. Pamplona: EUNSA, pp. 68-73.

PARDO, José Luis (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.

WILLAT, E. & LEE, M. (eds.) (2009). *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*. Londres/Nueva York: Continuum.

ZOURABICHVILI, François (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. París : Ellipses.