

## Armonía y violencia: G. Deleuze y la filosofía trascendental

Según la crítica de Deleuze, la filosofía trascendental, en tanto «imagen del pensamiento», procede tradicionalmente del siguiente modo. Toma, primero, algunas nociones empíricas para someterlas, luego, a un proceso de abstracción. Este proceso, al mismo tiempo que las despoja de sus notas contingentes, conserva, purificada del lastre espacio-temporal, su esencia, vale decir, aquello común que permanece invariante en la multiplicidad. Después, se propone al concepto puro como habitante de una región pre- o supra-empírica (el ámbito trascendental). Este concepto, elevado ahora al rango de fundamento, se asume como condición de posibilidad de la multiplicidad empírica. La ontología así definida a la vez que escinde lo empírico de lo trascendental, garantiza la armonía entre los dos ámbitos, toda vez que lo trascendental no es más que una abstracción de lo empírico. De acuerdo con esto, la tarea del pensamiento consistirá, por una parte, en explicitar en lo empírico el fundamento implícito y, por otra, en explicar lo empírico a partir de lo trascendental. A este mecanismo filosófico se lo denomina el «modelo del reconocimiento». Pensar se vuelve así una tarea redundante: restaurar una armonía que, mucho antes, ya se había postulado.

Ahora bien, si la imagen del pensamiento garantiza la armonía, la propuesta deleuzeana puede ser caracterizada a partir de la noción de violencia. No sólo una violencia ejercida sobre el pensamiento, como la facultad por naturaleza de la filosofía, sino sobre todas las facultades<sup>1</sup>, conocidas o no, factibles de ser descubiertas.

### 1. Violencia

Deleuze escribe acerca de una triple violencia ejercida sobre una facultad: violencia de aquello que la fuerza a ejercitarse; de aquello que está forzada a captar y que es la única en poder captar; de aquello que es también lo que no se puede captar (desde el punto de vista del ejercicio empírico). En una primer aproximación, este uso del término violencia parecería ser una figura que señala un forzamiento al que es sometida una facultad y el conjunto de las facultades y que las hace salir del esquema del reconocimiento: una violencia que saca de quicio al juego armónico de los engranajes que articulan las facultades. La violencia, así concebida, parece ser la marca o el signo de otra forma de caracterizar el pensamiento. Una suerte de exceso en aquello que debe ser captado que supera y hace trastabillar toda la maquinaria. Como si el pensamiento fuera una máquina demasiado bien calibrada que se desarmara al contacto con algo más intenso que ella misma. Desde este punto de vista el uso del término violencia remitiría a un uso puramente metafórico y deudor de un conjunto de conceptos que oponen al pensamiento bien calibrado una fuerza desestructurante que

---

<sup>1</sup> No se tratará en este trabajo de la doctrina de las facultades. Deleuze la plantea en el capítulo 3 de *Diferencia y repetición*. Se puede hacer referencia a la ponencia que lo trabaja (es la de Julián?)

bien podríamos llamar lo orgiástico, lo dionisiaco o lo misterico: la oposición ya es clásica. Y, si bien creemos que Deleuze podría acordar parcialmente con esta caracterización, creemos también que es en otro lugar donde debemos buscar más profundamente lo que opone violencia a reconocimiento. De hecho, lo que vemos como problemático de esta forma de entender el término violencia es que no parece salir de un juego opositivo entre dos formas de entender lo que es el pensamiento, y la violencia, así descrita, es caracterizada sólo en términos puramente negativos respecto a la imagen del pensamiento.

En este sentido, nos parece necesario dar otra definición de la violencia, más fiel al esfuerzo deleuzeano. Sostenemos que violento es siempre aquello que mantiene reunido sin nada asignable que haga de elemento común. De este modo, la violencia no remite a un subgénero -por así llamarlo- del reunir o de la relación, sino a su nota más esencial. Si la reunión no está mediada por un concepto de la identidad -que ya presupondría reunido lo que debe reunir-, sólo podrá ser violenta: forzar una relación entre aquello que sólo se diferencia. Con todo, esta nueva caracterización también es fallida. Asumir que la violencia reúne de un modo exterior elementos separados, nos deja en un empirismo, singular, pero empirismo al fin y entregados completamente a un asociacionismo subjetivista. Debemos recordar entonces que esta relación con lo externo separado es lo que Deleuze denuncia como el excesivo empirismo de Kant. La relación violenta debe permanecer interna a aquello que violenta, no simplemente reunirlos artificialmente

Ahora bien, si queremos salir de la dicotomía entre empirismo e imagen del pensamiento, la violencia no sólo debe dar cuenta de la relación que establece, sino de los términos mismos relacionados. La diferencia que violentamente reúne -el encuentro- debe, entonces, dar cuenta de aquello que posibilita. Es decir, si lo relacionado son diferencias, éstas no deben preexistir a la relación -diferencial y violenta- misma que las reúne. Un pensamiento riguroso de la diferencia tendrá entonces que dar cuenta de cómo se gestan los elementos que relaciona. De aquí que Deleuze introduzca el tema de la genitalidad del pensamiento y del engendramiento de la función trascendental. Es la propia facultad la que es gestada y “nace al mundo” en la reunión violenta. No hay una preexistencia de la facultad a la relación violenta, sino una génesis de la facultad en la violencia que se le impone. De esto se sigue que la propia facultad es interna al encuentro de donde nace; es, de alguna manera, su producto. La violencia, entonces, ya no es una violencia que se ejerce sobre la facultad -desquiciándola-, sino la génesis misma de la facultad como efecto de la violencia. La violencia que desarticulaba el juego armónico de las facultades no es más que una imagen superficial de la génesis más profunda sobre la que se funda. De aquí, también, el que su uso, como fruto del encuentro, sea llamado trascendental: el encuentro no solo dará cuenta de las condiciones de la facultad para captar su objeto, sino de las condiciones mismas en las que surge la facultad. Condiciones, entonces, reales, y no solo posibles, en tanto no remiten a una pluralidad de

objetos posibles, sino al único objeto captable por la facultad; *i. e.*: aquel que la engendra. Es justamente esta interioridad del encuentro lo que permite pensar un empirismo trascendental.

## **2. Necesidad**

Hay un segundo elemento en la violencia que completa nuestra caracterización: la necesidad. No debemos entender por necesidad una categoría lógica que complementa la de posibilidad. Lo necesario es lo contingente, en el mismo sentido en que lo que fuerza a pensar es fruto del azar de los encuentros. La necesidad de la que habla Deleuze no es otra que la absoluta obligatoriedad con que aquello que nos fuerza nos fuerza efectivamente. Algo, afuera, nos afecta. Un signo que nos deja perplejos y obliga al pensamiento a preguntarse por su sentido. No hay una estructura previa del sujeto, ni del objeto, que permita saber con anterioridad qué afección nos afectará, ni como lo hará. Toda necesidad a priori implicaría, eventualmente, estructuras generales y abstractas que contengan la forma de lo que nos afectará en la generalidad de un concepto, de una categoría, de una forma de la sensibilidad. La necesidad de la que nos habla Deleuze es aquella fuerza con que el encuentro nos violenta absolutamente. Y es necesaria justamente porque no hay esquema previo que nos permita calcular su posibilidad, medir sus efectos en base a ideas generales. Es la necesidad del azar.

Algo nos afecta y nos obliga a plantearnos una pregunta, pero la pregunta no coincide con lo que nos afecta. La violencia no es entonces la fuerza con la que algo se nos impone manteniéndose en sí mismo y obligándonos a nosotros a preguntarnos por él. No nos preguntamos, nunca, por las condiciones de posibilidad, por el derecho que tiene algo a la existencia, donde el problema coincidiría con su objeto, donde la pregunta reencontraría su objeto. Si así fuera la violencia no sería más que la violencia de un ente o algo que tendríamos, finalmente, que reconocer. Una mera sensibilidad receptiva, pero no génesis interna de una diferencia. Lo que nos fuerza a pensar, por ejemplo, es un signo sensible (una mirada de nuestro/a amado/a), pero la pregunta que nos violenta a plantearnos no es por el signo, sino por su sentido (los celos, el amor). Esta cadena discontinua que nunca vuelve a encontrar su principio opera por una necesidad que nada tiene que ver con la lógica y que todo debe al azar de los encuentros: otra mirada, otra mujer nos llevaría a otras preguntas que ya nunca podremos hacernos. Y nunca podremos elegir que preguntas nos hacemos, que encuentros nos violentan a qué génesis del pensamiento.

Entendemos que esta necesidad no es una nota externa agregada a los conceptos de encuentro, violencia y diferencia que planteamos, sino su riguroso sentido. O mejor dicho, un pensamiento en el que azar y necesidad no coincidieran postularía implícitamente una cierta categoría de posibilidad que regularía el azar y mediría el grado de necesidad en base a conceptos generales.

Podemos ahora sugerir -al menos negativamente- qué significa un pensamiento sin imágenes para Deleuze, es decir, un pensamiento sin postulados. No es un pensamiento que surja, límpido y claro, de la nada, con un verdadero comienzo, sin postular nada. Lo que Deleuze parece decir es que en una tal concepción del pensamiento ya estaría contenida toda lo que él caracteriza como imagen del pensamiento. El pensamiento sin imágenes es aquel en cuya génesis no hay más que los encuentros singulares. Pero donde estos encuentros singular son pensados según la doble nota de la violencia y la necesidad. Necesidad en el estricto sentido en que ella coincide siempre con el azar. No hay más necesidad que la de los encuentros, pero estos encuentros no pueden ser colocados en una grilla de posibilidades que los prefiguren, sino que se configuran absolutamente en su efectiva realización. Y violencia porque aquello que piensa el pensamiento no es el objeto o cosa que lo hace surgir, ni aquel que piensa preexiste al encuentro en la forma de un sujeto ya preparado para ser afectado, ni hay una síntesis indiferenciada de ambos. La violencia es el permanente diferir entre aquello que lleva a pensar, aquello que es pensado y aquel que piensa, en el seno de una génesis unitaria donde ninguno preexiste al encuentro azaroso.

### **3. Filosofía trascendental**

La anterior articulación puede parecer un poco arbitraria si no se tiene en cuenta exactamente contra quién está escribiendo Deleuze. Ya que, si bien el empirismo trascendental parece oponerse a todo tipo de trascendencia, la caracterización que hace Deleuze de la imagen del pensamiento no es, directamente, una crítica al concepto de trascendencia, sino más bien al modo en que la representación subsume toda trascendencia en una copia que lo trascendente (o lo trascendental) hace de lo empírico. No es una crítica a la filosofía trascendental en sí misma, sino, más bien, al método que ella emplea. Es decir, al accionar por el cual la imagen del pensamiento parte de la experiencia y se dirige de modo regresivo hacia sus condiciones de posibilidad. Que lo criticado sea el método, ayuda, entonces, a aceptar que Deleuze plantee su propio proyecto filosófico en términos de filosofía trascendental.

Aun cuando sería posible plantear otro tipo de trascendencia que no cayera tampoco en la crítica a la imagen del pensamiento, esto ya no sería, propiamente, el pensamiento de Deleuze. Su problema parece ser, más bien, cómo plantear un pensamiento de la diferencia, al margen de toda dicotomía. O más bien, su denuncia parece ser que todo pensamiento de la trascendencia cae en una imagen del pensamiento que no permite pensar la diferencia.

En relación a la descripción que hicimos acerca del concepto de violencia, la exigencia deleuziana consiste en encontrar la manera de plantear un pensamiento que no contenga ya lo pensado en su propia naturaleza (esto sería el innatismo), ya que de darse algo así como una naturaleza del pensamiento este ya contendría lo que debe ser pensado. Si lo que debe ser pensado está en el

pensamiento, el pensamiento no podría nunca estar abierto a la diferencia. El pensamiento de la diferencia debe ya gestarse en algo distinto de él, no tener, por ende una naturaleza propia en su fundamento, sino ya ser encuentro de la diferencia. Esta es una exigencia lógica, podríamos decir, necesaria para manenernos fieles a una diferencia en sí. Un pensamiento de la diferencia, entonces, debe poder dar cuenta de la gestación del pensamiento en la diferencia, y, por ende, ser el pensamiento algo posterior a la diferencia que por él es pensada. La genitaliad es una condición necesaria de un pensamiento de la diferencia. Y esa genitalidad debe dar cuenta del encuentro como violencia en el sentido ya descripto.

### **3. La tarea de la filosofía**

Habría que preguntarse, llegado a este punto, qué relación existe entre la tarea propiamente filosófica (escribir un libro como *Diferencia y repetición*) y la ontología que encuentra en la violencia el principio de síntesis que reúne al ser consigo mismo. Poco se avanzaría en este aspecto si simplemente nos limitáramos a oponer al planteo representativo-trascendental su reverso: si allí primaba la armonía entre las facultades y entre la facultades y sus objetos respectivos, aquí debería imponerse la violencia entre facultades y proponerse, a su vez, unos objetos que las desbaraten. No basta con denunciar que la representación duplica los niveles de la ontología y garantiza, con ello, la armonía para poder afirmar que el pensamiento tiene más que ver con la violencia y la diferencia. De igual manera no puede tratarse aquí de privilegiar frente a la identidad, la diferencia, frente a la trascendencia, la inmanencia o frente a lo sólido, el flujo. La inversión, ya nos lo ha advertido Deleuze, es una forma de la identidad. Pero entonces ¿qué quiere decir hacer filosofía trascendental? ‘

El pensamiento necesita comenzar por algún lugar. El comienzo en filosofía es el problema y aquí el problema es el pensamiento de la diferencia. El punto de partida, entonces, no es una afirmación acerca de lo que hay, ni siquiera sobre lo que debería haber, sino un problema y una constatación: la filosofía dominada por el discurso de la representación no ha podido, en verdad, pensar la diferencia; es preciso, entonces, abandonar la representación. Ahora bien, subordinar la ontología al problema no significa, en ningún sentido, renunciar a la ontología sino, más bien, poner las cosas en su justo lugar. Presuponer lo contrario, a saber, que la ontología antecede a los problemas filosóficos no puede ser sino fruto de la ignorancia o de la mala fé. ¿O acaso no constituye un procedimiento habitual entre los filósofos fundamentar su solución a un problema en el “orden de las cosas”, orden que, por otra parte, ellos mismos se han ocupado en postular? Anteponer la ontología sobre el problema es calcar la pregunta sobre la respuesta. Pero podría resultar, contra Platón, que yo me hiciera una pregunta de la que no conozco la respuesta. Podría suceder también, que me hiciera la pregunta tan radicalmente que me viera obligado a rechazar todas las respuestas

que no encuentro adecuadas. Podría verme compelido, incluso, a proponer una respuesta. En tal caso, sería un filósofo y mi respuesta, muy seguramente, una ontología.

Deleuze se propone escribir un libro sobre lo que no sabe. Pero este no-saber no es una carencia, no se trata de una confesión o de un gesto de falsa humildad académica. Deleuze piensa que no necesita saber para tener un problema ni tampoco asumir una ontología, una suerte de “esto es lo que hay” para empezar a pensar. Se empieza a pensar sin deudas que saldar, sin la nostalgia por Ítaca de la que hablaba Levinas. Pensar es ir de camino, es un acto de creación y libertad.

‘