Capítulo 15

Ser, nada y diferencia. El *nihilismo nómada* de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger

Luis Sáez Rueda

Entre los pensadores de la diferencia G. Deleuze es de los más desconocidos en la actualidad. El carácter poliédrico de su obra y su excéntrico lenguaje, plagado de conceptos que rozan la imagen o la metáfora, casi plásticos, han contribuido a una larga demora de su penetración en el ámbito intelectual fuera de Francia. Sin embargo, su pensamiento nos parece, hoy, de obligado tránsito. No sólo por su valor intrínseco, sino, además, porque incorpora y convulsiona una entera tradición del siglo xx, aquella que partiendo de la fenomenología se extiende al pensar esencial heideggeriano, la hermenéutica y, en su confín, a través de la fractura postestructuralista. Una convicción fundamental rige nuestra aproximación a la filosofía de Deleuze: en el seno de esta tradición —la cual se remonta a la ontología del sentido fenomenológica, que en su fase postidealista mundaniza el sentido y que, finalmente, se atreve a profanarlo¹—, recoge las cuestiones fundamentales y las transfigura en una onto-

Véase L. Sáez Rueda, Movimientos Filosóficos actuales, Madrid, Trotta, ²2003, cap. 2, § 3.2; cap. 4, §1; cap. 16, § 1.

logía nihilista. El nihilismo, no obstante, circula por la obra de Deleuze sin darse a conocer expresamente, como un *precursor oscuro* que congrega, sin presentarse, a otro espeso conjunto de presencias. Atestiguarlo hace necesaria, pues, una labor arqueológica, una mirada, quizás, a lo *no dicho* por el pensar deleuzeano o, tal vez, a lo *impensado* en él.

Comenzaremos intentando mostrar que la ontología de la diferencia reúne y desplaza en Deleuze las ontologías nietzscheana y heideggeriana. A continuación perseguimos poner de manifiesto que esta ontología implica un diagnóstico y denuncia del nihilismo, en un sentido negativo, y aboga, al mismo tiempo, por un nihilismo activo o propio, en un sentido positivo. El siguiente trayecto pretende ir a la «cosa misma» del nihilismo deleuzeano. Un excurso final propondrá algunas claves para interpretar cuál es, en la época del nihilismo, la tarea del pensar para Deleuze.

PENSAR LA DIFERENCIA EL «OTRO LUGAR» DELEUZEANO RESPECTO A NIETZSCHE Y HEIDEGGER

«Aún espero yo que un médico filósofo en toda la extensión de la palabra (...) tenga alguna vez el valor de llevar a sus últimas consecuencias la idea que no hago más que sospechar y aventurar»². Si cabe encontrar en el pensamiento de G. Deleuze un momento de satisfacción respecto a este deseo no es porque mimetice o extienda el cuerpo doctrinal nietzscheano. Cierto que este último atraviesa al primero como un oscuro precursor que se desplaza en el fondo con patas de paloma, sobre todo allí donde se trata de afrontar y buscar remedio al nihilismo, «el más inquietante de nuestros huéspedes»³. Pues un mismo anhelo inquieta a ambos en este punto: la necesidad de un pensamiento afirmativo que trascienda el no a la vida propio del nihilismo reactivo. Ahora bien, el filósofo francés no es de los que se acomoda sedentariamente a un espacio ya abierto: en liza con otro pensamien-

Nietzsche, La gaya ciencia, Barcelona, 1979 (orig. de 1887), prólogo a la 2.ª edición, § 2.

³ Heidegger, «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"» (orig.: 1943), en Heidegger, *Caminos del bosque*, trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1998 (1.ª ed., 1995) (orig.: *Holzwege*, Fráncfort del M., Vittorio Klostermann, 1984), pág. 163.

to, el genuino acto de pensar se sitúa de entrada en otro lugar⁴. ¡Y qué lugar! Es inútil nombrarlo sin antes atravesar algunas de sus gigantescas dimensiones, lo que constituye el compromiso de estas páginas. Baste señalar ahora que en él la afirmación no zamarrea y expulsa, como en el caso de Nietzsche, al ser en cuanto acontecimiento de sentido; más bien lo reubica, si bien al precio de emparentarlo con el sin-

sentido o de fundirlo en la piel de lo a-significativo.

Acompañando al pensar deleuzeano, intentaremos, en lo que sigue, situarnos en ese espacio de sombra que merecería ser llamado *la nihilidad productiva* del ser, un espacio que, siendo *otro* respecto al de Nietzsche y al de Heidegger, permite, sin embargo, la *territorialización* de cada de uno de ellos por el otro y les confiere un dinamismo en el que ambos resultan, a la postre, *desterritorializados*. En este contexto emerge la necesidad de rebasar la comprensión heideggeriana de la diferencia *óntico-ontológica*, en cuanto articulada por lo *Mismo* y recuperar la senda nietzscheana, con el fin de dar forma, en positivo, a su propio concepto de diferencia.

La diferencia óntico-ontológica: ¿más de lo Mismo?

El pensamiento de Deleuze integra una adhesión y una distancia simultáneas respecto a la posición de Heidegger. El autor francés no dedica un estudio concreto al pensador alemán, pero una multitud de referencias se hallan inscritas en el tejido de su filosofía. Como en Heidegger, parte Deleuze de un intento de destrucción de la Metafísica, a la que atribuye el prurito fundamental de la *representación*. El fundamento del pensar representativo es la Identidad: la unidad de esencia consigo mismo, en cuanto garante de un mundo entitativo sólido y de la aspiración gnoseológica a una aprehensión fiel, a un reconocimiento. En la historia de Occidente ha sometido la *diferencia* a la *identidad*⁵, privando a la primera la posibilidad de ser pensada desde sí misma.

⁴ Cfr. Deleuze, Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume, París, PUF, 1953 (trad. cast.: Hugo Acevedo, Empirismo y subjetividad, Barcelona, Granica, 1977), págs. 118-26.

⁵ Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 (existe otra edición anterior, traducción de Alberto Cardín, Madrid, Ed. Júcar, 1988, empleamos la primera de las mencionadas) (orig.: *Différece et répétition*, París, PUF, 1968), págs. 125-129, 421; 79-100; 417-437.

Podríamos establecer, si nos demoramos en este *inicio*, un estrecho paralelismo entre la crítica deleuzeana de la tradición occidental y la crítica heideggeriana a la *metafisica de la presencia*, a causa de la cual el ser (como *diferencia óntico-ontológica*) queda sumergido en un olvido. De hecho, Deleuze atribuye explícitamente a Heidegger el mérito de haber abierto el problema de la diferencia en nuestra época y se adhiere al proyecto que es cifra de la *Destruktion* de la *Metafisica*: el de atreverse allí donde desaparece todo fondo, en el *Ab-grund* (abismo), pensando lo *impensado* en el fuero metafísico. Pues sólo así, retrocediendo a lo conjurado por el falso pensamiento, y en una época en la que «no pensamos aún», puede ser exhumado y redimido el genuino pensar⁶.

A pesar de la gran cercanía con Heidegger en lo que respecta a la crítica de la tradición, hay que reparar en un sutil desplazamiento en el caso de Deleuze, que conducirá al *otro* lugar. Heidegger quiere pensar la diferencia en el seno del ser, sin reducirla a la identidad. Pero ¿no podría suceder que ese *ser* al que apela conservase aún un débito a la *identidad*, a pesar de todo? Esta sospecha moviliza el distanciamiento deleuzeano. Partiendo de la crítica a la *metafisica identitaria*, el proyecto de Deluze trata de pensar la diferencia desde ella, sin disolverla en la identidad:

El primado de la Identidad, comoquiera que ésta se conciba, define el mundo de la representación. (...) Queremos pensar la diferencia en sí misma, y la relación de lo diferente con lo diferente, independientemente de las formas de representación que los conducen hacia lo Mismo y los hacen pasar por lo negativo⁷.

Pensar la diferencia en sí, su propio tejido, libre de la reducción a que es sometida cuando se la observa desde el primado de la identidad. Ésta es la forma en la que la *superación de la metafisica* demanda ser llevada a cabo. Pues si ella ha hecho irreconocible a este impensado que es la diferencia, es necesario que al pensarla se la hurte a una vulneración de su esencia, que tiene lugar cuando, se sepa o no, se la aprehende como sometida a un principio más alto, del cual derivaría subsidiariamente (ley del «Uno que deviene Dos»)⁸. Pues bien, ¿ha

⁶ Deleuze, Diferencia y repetición, ob. cit., págs. 31 y 243.

Deleuze, ibíd., pág. 32.
 Deleuze y Guattari, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, trad. cast. de J.
 Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 1988 (orig.: Mille Plateaux (Capitalisme et eschizophrénie), París, Minuit, 1980), pág. 11.

escapado Heidegger a esta coacción, la última y más sutil, de la Metafísica? En una extensa nota⁹, encontramos un reconocimiento de que no resultará en modo alguno fácil mostrar que una forma de identidad yace en el trasunto de la diferencia (óntico-ontológica) pensada por Heidegger, sobre todo porque esta última no puede ser pensada como una síntesis de mediación entre ser y ente, sino como

pliegue (Zwiefalt) que une y separa al mismo tiempo.

El mismo Heidegger ha descrito el ser (que es diferencia) como pliegue. La apertura de sentido (Lichtung), que funda todo horizonte de comprensión en la historia, incorpora dos momentos cooriginarios. En cuanto acontecimiento de descubrimiento, constituye un sobrevenir o autotrascenderse emergente del ser; pero en la medida en que éste es siempre ser del ente, hay que concebirlo, al mismo tiempo, como un arribo, advenimiento o llegada, que ilumina al ente en su presencia y que se oculta al unísono (por su carácter de acontecimiento, heterogéneo respecto a lo configurado ónticamente en la presencia). El ser qua diferencia es ese entre que reúne y separa los dos momentos. En tal sentido es lo Mismo articulador, copertenencia recíproca de lo diferente¹⁰.

¿Y no implica el ser, concebido como lo *Mismo*, una forma de identidad? ¿No dificulta esta comprensión aprehender la diferencia en cuanto tal? Heidegger ha persistido en una respuesta negativa. Lo *Mismo* no es lo *Igual (das Gleiche)* o lo *Idéntico*. Estos últimos sumen la diferencia en una unidad indiferenciada o la equilibran en una generalidad vacía; el primero posee las propiedades del pliegue: *coliga* lo diferente¹¹. Ahora bien, «¿basta con oponer lo Mismo a lo Idéntico

⁹ Deleuze, Diferencia y repetición, ob. cit., págs. 130-132.

"Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo

[&]quot;El ser, en el sentido de la sobrevenida [Überkommnis] que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada [Ankunft] que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [Unter-schied]. La intercisión da lugar y mantiene separado a ese Entre [Zwischen] dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución [Austrag] desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro [Lichtung] de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada» (Heidegger, «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en Heidegger, Identidad y diferencia, trad. cast., de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988 [orig.: Identität und Differenz, Verlag Günter Neske, 1957], págs. 139-141).

422 Luis Saez Rueda

para pensar la diferencia originaria y liberarse de las mediaciones?»¹². Es en este punto donde el intérprete toca lo más complejo y central del desencuentro entre Heideger y Deleuze. A la pregunta anterior responde negativamente el filósofo francés porque la diferencia, articulada por lo *Mismo* supone, todavía (a su juicio), una sujeción a la identidad: «conserva el tema del deseo o la *filía*, de una analogía, o por mejor decir, una homología»¹³. ¿Cómo interpretar este diagnóstico?

A nuestro entender, el peso de la crítica radica en el desenmascaramiento de una interioridad que vincula, en Heidegger, lo diferente. Si fuese así, por lo demás, habríamos comprendido por qué, como veremos, el giro de Deleuze posee por gozne la afirmación de la exterioridad de las relaciones. Y bien, ¿por qué interioridad? Entre el ser como sobrevenida y el ente como llegada o advenimiento existe un nexo interno. Cada uno de los momentos de la diferencia óntico-ontológica se conforma como un acontecimiento que atañe al «sentido»: por un lado, acontecimiento, venir a presencia, emergencia o desvelamiento... de sentido; por otro lado, «mundo de sentido», en el que se cobija el ser del ente: lo acontecido, lo presentado, lo abierto... como sentido. Ciertamente, lo entitativo y lo ontológico son heterogéneos. El primero pertenece al plano —digamos, «horizontal»— de lo ya acontecido, de lo presente en cuanto plexo de significaciones en un escenario ya despejado del aparecer; el segundo sólo cabe ubicarlo en un plano —digamos «vertical»— impresentable, que insiste en lo aparecido como el movimiento de energeia, el acontecimiento, el aparecer in fieri, en estado naciente o, si se quiere, como un siendo inapresable. He aquí una diferencia incuestionable. El ser es lo otro del ente. Ahora bien, dicha diferencia reposa sobre una homología entre lo articulado, en cuanto ámbitos de sentido. Expresémoslo ahora del modo más preciso, siguiendo las distinciones heideggerianas a propósito del pliegue. El sobrevenir y la llegada son heterogéneos; y el ser, como lo Mismo, no es una instancia anterior o primera respecto a ambos, no pertenece a un reino trascendente o

Deleuze, *Diferencia y repetición*, ob. cit., pág. 132.
 Ibíd., pág. 243, nota 9.

se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme» («...poéticamente habita el hombre...», en Heidegger, Conferencias y artículos, trad. cast., de Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal, 2001 [orig.: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 1954], págs. 139-152; pág. 143).

ideal frente a ellos, pues sólo vibra en cuanto ligazón, articulación. Sí, pero los momentos que se enlazan en la articulación son articulados en virtud, fundamentalmente, de la homología de esencia que los une: son, respectivamente, sobrevenir y llegada... de sentido. Ambos son polos indiscernibles de un mismo acontecimiento que vincula por mor de la filía entre lo vinculado. La distancia, la separación, es pensable a condición de presuponer este hermanamiento más originario. Por mucho que se enfatice el ser otro del ser respecto al ente, este último se enraíza en el ser, es modo de aparecer, sentido; y el ser no es pensable, en Heidegger —nos parece— como lo otro del sentido: se permanece aquí en la ontología fenomenológica, en la que lo real equivale a «fenómeno de mostrarse como»; incluso el ocultamiento del ser debe pensarse como sustracción del acontecimiento mismo que abre sentido. Supuesto el fenómeno de sentido, se hace comprensible una dimensión de éste que es acontecer y otra que constituye lo acontecido en el acontecer. Pues bien, a la homología de lo diferente se une la interioridad del lazo. En «¿Qué es metafísica?»14 muestra Heidegger con agudeza que la experiencia de la angustia nos coloca ante una extrañeza completa respecto a la totalidad de lo ente, permitiéndonos acceder a la diferencia entre esta totalidad (que siempre es «ser de un modo» o «ser en cuanto»: sentido) y el ser (como el profundo acaecimiento consistente en el presentarse mismo «como» o «de un modo», el cual se oculta en su propio acaecimiento). La angustia es ahí, podríamos decir, la ratio cognoscendi del ser, no su ratio essendi: el ser es para Heidegger lo incomparable¹⁵, no puede derivarse a partir de una distinción. La diferencia se genera —permítasenos este extremo academicismo— en la medida, más bien, en que la esencia del ser esencializa. Sólo asumiendo esta interioridad dinámica podemos entender la diferencia: a ésta está destinado el ser, porque, como emergencia de sentido, no puede dejar de pro-ducir sentido presente y retraerse u ocultarse en cuanto pro-ducción. Tal es la natio essendi de la diferencia. La metáfora de la interioridad gobierna sus formas de expresión16. En definitiva, Deleuze exhortaría a tomar en

15 Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941), trad. cast., E. Vázquez García, Madrid, Alianza, 1994 (orig.: Grundbegriffe, Fráncfort del

M., Vittorio Klostermann, 1981), pág. 11.

Orig. de 1929, en Heidegger, Hitos, trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000 (orig.: Wegmarken, Fráncfort del M., Vittorio Klostermann, 1976), págs. 93-108.

Repare el lector, en que, por poner un ejemplo, incluso el «estar fuera» de la existencia (*Da-sein*) es interpretado por Heidegger como *instancia* (*Inständigkeit*): un estar dentro del horizonte del ser. Heidegger, «Introducción a "¿Qué es Metafísica?"» (orig.: 1949), en *Hitos*, ob. cit., págs. 299-312, pág. 306.

424 Luis Saez Rueda

serio la intención de Heidegger —«El asunto del pensar (...) es la diferencia en cuanto diferencia»¹⁷— y a rebasarla en virtud de lo que ella misma propone como meta. Homología entre lo diferente e interioridad de la ligazón defraudarían el pensar de la diferencia. De ahí que su proyecto implique rebasar la concepción heideggeriana, prosiguiendo precisamente su «intuición ontológica»: «que la diferencia sea en sí misma articulación y ligazón, que relacione lo diferente con lo diferente, sin ninguna mediación de lo idéntico o lo semejante, lo análogo o lo opuesto»¹⁸.

Y ello implica que cualquier forma de identidad sea extraída del juego de la diferencia y explicada como una dimensión derivada 19. Seguiremos esta reflexión más adelante. Nos gustaría colocar un paréntesis en este punto y volver la mirada, entre tanto, hacia

Nietzsche.

La diferencia desde sí misma. La «intuición ontológica de Heidegger» vía Nietzsche

Habíamos señalado que Heidegger y Nietzsche son incorporados en el pensamiento de Deleuze a condición de un desplazamiento que los conduce a *otro* lugar. Podremos reconocer en la comprensión deleuzeana de la diferencia, en primer lugar, un cumplimiento de lo que se ha llamado «intuición ontológica» de Heidegger a través de claves nietzscheanas. Antes de promover este encuentro productivo el autor deberá salvar a Nietzsche del encarcelamiento al que lo ha sometido Heidegger, cuando incluyó su crítica al nihilismo en la historia nihilista de la *metafisica*.

Entre los senderos del discurrir nihilista incluyó Heidegger a la filosofía de Nietzsche, si bien concediéndole un lugar insigne. Nietzsche habría diagnosticado como nadie el nihilismo metafísico, pero a costa de permanecer en su extremo fronterizo, donde la claudicación y el esplendor nihilista confluyen. Son fundamentales en el *juicio* heideggeriano al más grande de sus maestros la interpretación de la *voluntad de poder* como *voluntad de voluntad* — que consagra la meta-

¹⁷ Heidegger, Identidad y diferencia, ob. cit., pág. 109.

Deleuze, Diferencia y repetición, ob. cit., pág. 203.

19 «La verdadera distinción no es la que se da entre lo idéntico y lo mismo, sino entre lo idéntico, lo mismo y lo semejante, indiferentemente, puesto que todos ellos son considerados de diversas maneras como primeros; y lo idéntico, lo mismo y lo semejante expuestos como potencias segundas». Ibíd., pág. 471.

física moderna de la subjetividad y anticipa la metafísica técnica— y del *eterno retorno* como el modo en que existe la voluntad de voluntad, un modo que trae a escena, de nuevo, el problema de la Identidad *qua mismidad:* queriéndose a sí misma, siendo, pues, eterno retorno de lo *Mismo*²⁰.

Al desentrañar la recusación deleuzeana de esta interpretación hay que evitar la ingenuidad. No basta con señalar la distancia entre poder y dominio, que «el poder no es lo que quiere la voluntad», sino «eso que quiere en la voluntad»²¹. Ni Heidegger lo ignora ni éste es un argumento contra su interpretación, ya que, aunque subrayemos que el poder no es externo a la voluntad, en cuanto interno cabría comprenderlo como autoaseguramiento²². Lo que sí puede amenazar la comprensión heideggeriana es el desplazamiento a otro lugar que opera Deleuze, al ver en la voluntad de poder el principio de la diferencia y una potencia que no coincide con el autoaseguramiento, sino con un «crear» y un «dar»²³ en el que abandona la identidad consigo misma. El eterno retorno no aparecerá, a esta nueva luz, como repetición de lo mismo, sino de la diferencia.

La diferencia, ligada por la diferencia. La multiplicidad y la «síntesis disyunta»

El pensamiento deleuzeano incorpora una concepción nueva acerca de la voluntad de poder y de su relación con la fuerza²⁴. La herencia de Nietzsche abona la idea de *juego* o *campo* de fuerzas aplicada a lo real. Todo lo que ocurre son fenómenos de sentido, pero cualquier fenómeno de sentido es síntoma de una fuerza. La novedad comienza cuando se subraya que *el ser de la fuerza es el plural*. Las

²² Cfr. Heidegger, Caminos del bosque, ob. cit., págs. 173-174.

²⁰ Cfr. «Superación de la Metafísica», en Heidegger, *Conferencias y artículos*, ob. cit., fundamentalmente §§ IV-VII; Heidegger, *Nietzsche*, trad. cast., de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000; 2 vols. (orig.: *Nietzsche* [2 vols.], Gunter Neske, 1961), vol. II, caps. 5 y 7; «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"» (orig.: 1943), en Heidegger, *Caminos del bosque*, ob. cit., espec. págs. 157-159. Véase el trabajo de P. Cerezo en este volumen.

Deleuze, *Nietzsche*, trad. cast. de Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid, Arena Libros, 2000 (orig.: *Nietzsche*, París, PUF, 1965), págs. 31-32.

Deleuze, *Nietzsche*, ob. cit., págs. 32-34.

Textos clave: Deleuze, *Nietzsche y la filosofia*, trad. cast. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1994 (orig.: *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962), I, \$\$ 2-4; II, \$\$ 6 y 11; *Nietzsche*, ob. cit., págs. 31-35.

fuerzas, en cuanto realidades intensivas, son, en efecto, dependientes entre sí. No cabe concebirlas aisladamente; se ejercen o padecen respecto a otras. Precisamente por esta razón, la voluntad de poder no es un interior de la fuerza. En la medida en que se predica de cada fuerza en relación con otra, constituye, más bien, una vinculación, un nexo. Y, dado que la relación entre fuerzas instituye siempre una diferencia cualitativa e intensiva, la voluntad de poder debe pensarse, al mismo tiempo, como un elemento diferencial. Recibe, así, las propiedades que, con Heidegger, hemos atribuido al ser en cuanto diferencial.

rencia: une y separa, liga y articula.

Habrá que reparar, al mismo tiempo, en que la voluntad de poder no es un principio rector que articula la diferencia desde una prioridad externa o superior. Para subrayar esta circunstancia podemos traer a escena una de las tesis más fascinantes de Deleuze en este contexto: la que afirma en la fuerza una unidad inextricable entre acción y pasión. Para que las fuerzas (al menos dos) entren en relación recíproca, hay que presuponer, necesariamente, un poder de ser afectado en ellas²⁵. Es ese poder el que las pone en relación, el que las brinda la una a la otra. De modo, incluso, que cabe afirmar que el vigor de la actividad, en cuanto influjo, depende de la profundidad e intensidad de la afección. Este poder de ser afectado se pone en obra como un acontecimiento in actu, a medida que las fuerzas en relación juegan su juego, siendo conducidas a un movimiento en el que cada una se ve afectada y actúa por y hacia la otra. Se hace más claro así que la capacidad de afección no es pura pasividad, sino una afectividad positiva y productiva.

Al comprender así la relación entre las fuerzas, ¿no estamos caracterizando a aquello que las une y las separa? La afección productiva es el ser de la voluntad de poder. De ahí que ésta se confunda con la diferencia misma. Pero, para evitar sospechas que viertan sobre Deleuze la misma crítica que él ha realizado a Heidegger, hay que añadir que la voluntad de poder, en cuanto separa y reúne, tampoco puede ser concebida como lo *Mismo*. Baste por ahora señalar que es dispar en su propia *esencia*, pues resulta, a un tiempo, determinante y deter-

minada:

No debe sorprendernos el doble aspecto de la voluntad de poder: determina la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de su producción. Pero a la vez es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su pro-

²⁵ Cfr. Deleuze, Nietzsche y la filosofia, ob. cit., págs. 90 y s.

pia manifestación. Por eso, la voluntad de poder es a un tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante²⁶.

He aquí consumado, en un punto, el desguace de la crítica heideggeriana a Nietzsche. La voluntad de poder no es una forma más de la presencia (no posee identidad en sí) y no forma parte de la Metafísica identitaria: más que ocultar la diferencia, la explica. Élla es el pliegue. Ahora bien, Deleuze no permanece, con ello, en la égida nietzscheana. Su interpretación ha servido para desplazar a Nietzsche, a un lugar, por cierto, que es el otro del de Heidegger. En términos de su propia propuesta ontológica, lo ganado hasta ahora sirve de trampolín para acceder a la noción de acontecer de la diferencia, con lo cual el motivo heideggeriano reaparece a una nueva luz. La estructura del acontecer, si es que ha de respetar el principio según el cual lo es de una diferencia no sometida a la identidad, estaba ya en germen en la concepción nietzscheana (interpretada deleuzeanamente) de la voluntad de poder. Pero ésta no es la esencia de lo real para el filósofo francés, cuya aspiración, como veremos, es hablar del ser en cuanto tal.

La estructura del aconter, en un sentido estricto, es la de una organización de la mulplicidad a la que denomina el autor síntesis disyunta²⁷. Se trata de una conformación similar a la que, interpretando a Nietzsche, regula las multiplicidades de fuerzas. Todos los fenómenos están producidos por «sistemas diferenciales». Pero éstos no son relaciones entre signos, tal y como era emblemático en el estructuralismo de los 60, sino entre fuerzas. Sí, el juego especular de lo real esconde un mundo sub-representativo de realidades intensivas, que existen, claro está, siempre corporeizadas, efectuadas en fenómenos. Al «apoderarse» de otros fenómenos, abren el cauce a nuevos acontecimientos, tal y como la fuerza del viento, vivificando la ola, produce todo un espectáculo móvil. Pues bien, a un fenómeno-fuerza así descrito lo llama Deleuze «serie». La serie es un ser intensional, dinámico y, visto en su propia diferencia interna, habita en la forma de una multiplicidad versátil, del mismo modo como la ola se metamorfosea siguiendo la ruta invisible de crestas y quebraduras cambiantes. Y bien, las series, dimensiones de fuerza, no son concebibles en solitario. La unidad mínima (o la más general, según se mire) de un

²⁶ Ibíd., pág. 90.

Textos importantes: *Diferencia y repetición*, ob. cit., págs. 202-214; tb. *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey y Víctor Molina, Barcelona, Paidós, 1994 (orig.: *Logique du sens*, París, Ed. Minuit, 1969), págs. 67-71.

acontecimiento posee dos series en relación recíproca. En su remitir-se y afectarse conforman un sistema diferencial. En el encuentro entre las series la recíproca afección y acción determina un «movimiento forzado», como si imaginásemos ahora, junto a la ola, la serie constituida por el movimiento de un nadador. Cada gesto de éste y cada impulso de la ola se afectan recíprocamente, al tiempo que producen un cambio, una diferencia, en el encuentro mismo, encuentro que es creado y que, al unísono, los envuelve a ambos. El movimiento forzado no viene determinado de antemano por una ley o un principio externos a la relación. No es Ley, sino devenir. Es generado en el encuentro mismo, en esta «historia embrollada», como una diferencia que engendra diferencia: «precursor oscuro».

La «síntesis disyunta» ocupa ahora el lugar de aquello que en el pensar heideggeriano no se consuma, según Deleuze: la diferencia. Y ello porque el dinamismo diferencial no está ahora mediado por ninguna identidad. La diferencia misma se convierte en fuente de liga-

zón y separación:

Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que «diferentes». La idea de una distancia positiva en tanto que distancia (y no distancia anulada o franqueada) nos parece lo esencial²⁸.

Si el «acontecer» es el dinamismo de la síntesis disyunta, el Acontecimiento en cuanto tal, el generador último de todo acontecer explítio (¿el ser heideggeriano?) es lo que denomina Deleuze «diferenciante». Éste ocupa el lugar que tenía la voluntad de poder en la interpretación de Nietzsche. Pero ahora es una instancia con carga ontológica heideggeriana. El diferenciante es la diferencia misma entre las series, y su ser no se deja pensar como identidad. No sólo porque, como hemos señalado, es generador y generado, sino ante todo porque está germinando y desapareciendo constantemente, a medida que el movimiento forzado sigue su curso. Es y no es a un tiempo. De ahí que sólo pueda ser pensado paradójicamente: tambien recibe el nombre de «instancia paradójica».

Dadas dos series heterogéneas, el precursor actúa como el diferenciante de las diferencias. Es así como las pone en relación de inmediato, por fuerza de su propia potencia; es el en-sí de la dife-

²⁸ Deleuze, Lógica del sentido, ob. cit., pág. 179.

rencia o lo «diferentemente diferenciante», (...), la diferencia consigo mismo que relaciona lo diferente con lo diferente por sí mismo. Y puesto que el camino que traza es invisible y no se hará visible sino al revés, en tanto que recubierto y recorrido por los fenómenos que induce en el sistema, no tiene otro lugar que aquel del que «falta», ni otra identidad que aquella que le falta: es justamente el objeto = X, el que «falta a su lugar» como a su propia identidad²⁹.

El devenir y el eterno retorno: repetición de la diferencia

El eterno retorno al que apela Nietzsche, pensado a partir de lo anterior, ofrece también un aspecto muy distinto al que adquiría en la interpretación heideggeriana³⁰. Debe ser comprendido como la repetición temporal misma que se da en la multiplicidad, es decir, como el ser del devenir. No puede consistir en la repetición de un Mismo, pues, como hemos visto, no existe ninguna identidad que preceda a la diferencia. Más bien hay que decir que lo Mismo es el propio regresar y que lo que regresa es la diferencia. Esta figura, signada ya en el contexto de la propia propuesta de Deleuze, se hace patente en la estructura de la síntesis disyunta. En el dinamismo que acontece a partir y por el encuentro, cada diferencia puntual engendra otra, da lugar a una nueva disposición diferencial. Y si esto es así, la repetición de la diferencia debe ser pensada como la génesis temporal de un devenir en el sistema diferencial. Desde luego, hay algo que se repite: la diferencia misma, la producción del diferenciante. Pero esto que vuelve lo hace siempre transfigurándose. Precisamente por eso, la repetición no trae a escena lo Mismo, sino que produce siempre algo nuevo³¹.

Ahora bien, la síntesis disyunta entre dos series no es más que la unidad mínima de la diferencia. En realidad, es preciso concebir «el ente en total» como una multiplicidad convulsa y dinámica de diferencias, en las que la síntesis disyunta actuaría de ligazón en diversos encuentros y dando lugar a movimientos diferenciales diversos. Si nos imaginamos así lo real, esta figura, la repetición de la diferencia, viene a colmar la trans-mutación del platonismo, más allá de la mera

²⁹ Diferencia y repetición, ob. cit., pág. 206.

³⁰ Véase *Nietzsche y la filosofia*, ob. cit., parte II, §§ 14 y 15; sintéticamente: *Nietzsche*, ob. cit., págs. 43-52.

³¹ Cfr. Diferencia y repetición, ob. cit., págs. 467-470.

inversión que atrapaba —como quería Heidegger— a Nietzsche. En el sistema platónico la diferencia es anulada en favor de lo *Mismo* (la identidad de la Idea) y de la semejanza (entre la copia y el modelo). Desde el punto de vista del análisis deleuzeano sólo hay diferencias en movimiento. Por eso bautiza Deleuze a los sistemas diferenciales con el nombre que Platón tenía reservado para lo más execrable en el orden del ser, por ser lo más separado de la identidad de la Idea: son, no perteneciendo ahora a un mundo aparente, sino siendo lo real de lo real, «simulacros»³².

Para poner más en claro la distancia entre Heidegger y Deleuze, se podría argüir en este momento, a nuestro juicio, que el ser heideggeriano no es otra cosa que esta permanencia reiterativa de la diferencia. El propio Heidegger, en efecto, ha vinculado el ser con el retorno. Así, el ser permanece siempre como «único», frente al ente, que varía de modos diversos. Y en ese sentido, es lo Mismo que no excluye lo diferente³³. De otro modo, que rescata a una nueva luz una categoría aristotélica, Heidegger describe el ser como lo unívoco respecto a la variación y la multiplicidad34. Pues bien, no es de extrañar que este ser permanente, único y unívoco retorne, vuelva una y otra vez, como Acontecer en cuanto tal³⁵. Es curioso que la figura del eterno retorno, arma arrojadiza frente a Nietzsche, retorne en lo más íntimo del pensamiento heideggeriano. Tal vez se deba a que no hay otro modo de concebir la permanencia cuando ésta se refiere al devenir y a la diferencia. Se podría afirmar incluso que Heidegger, a pesar de sus reticencias, ha incorporado a Nietzsche en este punto crucial. Ahora bien, ¿dicen Heidegger y Deleuze lo mismo? No. Cierto que Deleuze concibe el ser también como unívoco, como se verá más adelante. Pero, si en la nervadura del pensar heideggeriano el

³² Cfr. ibíd., págs. 216-219.

³³ «El ser sólo esencia como único, mientras que por el contrario el ente es, según el caso, éste o aquel, tal cosa y no la otra. El ente tiene siempre su semejante. Pero el ser es incomparable. Sin embargo, no puede decirse que el ser sea, en el sentido del mencionado carácter común, lo Igual (das *Gleiche*), sino que constantemente es, en tanto que lo único, *lo Mismo (das Selbe)*. En tanto que eso Mismo, no excluye lo diferente» (Heidegger, *Conceptos fundamentales*, ob. cit., págs. 110-111. Véase tb., en cuanto a la «permanencia» del ser, «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, ob. cit., pág. 145.

³⁴ En el apasionante pasaje de *Nietzsche*, II, ob. cit., que lleva por título «el ser como vacío y como riqueza» (págs. 199-206). Véase, por ejemplo, pág. 202.

³⁵ «Nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado, sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo» (Heidegger, *Conceptos fundamentales*, ob. cit., pág. 11).

retorno se refiere al Ser como lo *Mismo*, en la de Deleuze lo que se repite es la diferencia en cuanto tal, que no está articulada por lo *Mismo*. Hay que añadir que la idea de lo *Mismo* es producto de un «efecto óptico». Pues la iteración de la diferencia produce la apariencia de que ella, en cuanto se repite, es algo que se mantiene siempre como lo *Mismo*³⁶.

EL NIHILISMO Y LA NADA. PENSANDO LO IMPENSADO DE DELEUZE

Hay pocos textos en los que Deleuze explicite el sentido del nihilismo y de la nada. Nos aventuramos en una interpretación de la obra deleuzeana, intentando *pensar lo impensado* en ella.

El nihilismo negativo e impropio: Olvido de la diferencia como necedad o estupidez

Como se sabe, el fenómeno del nihilismo posee dos adscripciones, tanto en Nietzsche como en Heidegger. Una negativa (objeto de crítica) y otra positiva (la propia participación de la *nada* en sus respectivas concepciones de la realidad). En este apartado nos referiremos sólo a la primera acepción. Nuestra primera hipótesis de trabajo es que la concepción negativa deleuzeana hace justicia a los dos maestros por medio de un *desplazamiento* del lugar en el que ambos se sitúan.

La comprensión deleuzeana de la diferencia convierte en una obviedad la afirmación de que el nihilismo consiste en una condena de la multiplicidad y del devenir³⁷. Este diagnóstico nos sitúa en el terreno de Nietzsche, para el cual el *nihilismo negativo* representa la consecuencia del triunfo del platonismo³⁸. Para situarnos en un terreno

³⁶ «Pero he aquí que el eterno retorno suscita él mismo con su retornar una cierta ilusión en la que se refleja, de la que se sirve para reduplicar su afirmación de lo que difiere: produce ahora una imagen de identidad como si fuera el *fin* de lo diferente. Produce una imagen de semejanza, como *efecto* exterior de lo «dispar». (...) La semejanza exterior simulada se halla interiorizada en el sistema (...) Se supone entonces que la diferencia no sirve, no es y no es pensable sino en un mismo preexistente» (*Diferencia y repetición*, ob. cit., págs. 472-473).

³⁷ Deleuze, *Nietzsche*, ob. cit., pág. 43.

³⁸ Las aportaciones nietzscheanas más importantes, como se sabe, se encuentran en *Nachgelassene Fragmente*, Hrg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín, Wal-

más preciso, nos referiremos a ese estado intermedio entre el nihilismo negativo y la superación genuina del nihilismo, en el que se asume la muerte de Dios, pero en el que no se tiene todavía el valor de la afirmación³⁹. Es éste el nihilismo que nos invade y que perseverará durante largo tiempo como el «nihilismo europeo». Si el nihilismo negativo en general promueve el «retroceso del poder del espíritu», el *nihilismo incompleto* añade, entre otras cosas, un antropocentrismo: en ausencia de un origen ideal de los valores, se los convierte en resultado de ciertas perspectivas de utilidad que dependen del hombre, medida de todas las cosas⁴⁰. ¿Cómo cabe interpretar el «retroceso del poder del espíritu» y el antropocentrismo desde la filosófía deleuzeana? Creemos que como un *olvido de la diferencia* y un desarraigo respecto a ella; paralelamente, como una *falta de pensamiento*: éste pierde su poder cuando no es aguijoneado por la violenta «interpelación» de la profundidad intensiva, diferencial, de lo real.

Antes de justificar esta perspectiva, hay que decir que, de ser acertada, implica que la adhesión deleuzeana a la crítica nietzscheana del nihilismo conduce, por otro lado, a una aproximación respecto a la heideggeriana. Para Heidegger, el «nihilismo impropio» consiste precisamente en esto: en un olvido del ser y en un desarraigo consecuente del pensamiento, que se convierte en un pensar de lo presente. En la técnica, en la que el nihilismo impropio culmina, lo que hemos denominado aquí «desarraigo» acontece como una autosuficiencia del hombre —he aquí un paralelismo con el antropocentrismo—, que pierde de modo extremo la escucha respecto a la demanda del ser. Pues no sólo ha olvidado al ser, sino que existe como si no lo necesitase en absoluto —un estado, diríamos, de completa narcosis. En este abandono del ser (Seinverlassenheit) el hombre no experi-

profunda de las penurias⁴¹.

menta su penuria, la necesidad que tiene del ser, y cae, así, en la más

ter de Gruyter, 1967-1982 (KGW, VIII). Las siglas KGW se refieren aquí a Nietz-sche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967-1982. (Hay una edición de obras completas en castellano, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Obras Completas [O.C.], Madrid/Buenos Aires/México, Aguilar [cinco volúmenes], 1932 [primera edición en Madrid], 1967 [sexta edición en Buenos Aires.]) Traducción parcial de Nachgelassene Fragmente son los Fragmentos póstumos, O.C., IV. En ese contexto resultan esenciales los apartados: «El nihilismo europeo», en O.C., IV, §§ 1-37; «Pesimismo», O.C., IV, §§ 1018-1020.

 ^{39 «}Nihilismo incompleto», O.C., IV, § 28.
 40 Ibíd., §§ 12 B, 22 y 23.

⁴¹ Cfr. «Superación de la metafísica», en Heidegger, *Conferencias y artículos*, ob. cit., §§ XIV y XV. Véase el excelente trabajo de P. Cerezo, «Metafísica, técnica y hu-

Desarraigo, no experimentar la penuria, narcosis. A esta situación, producida por el nihilismo, la denomina Deleuze «necedad» o «estupidez». Pero valdrá la pena mostrar la profundidad de estos vocablos. Si el ser es diferencia y ésta se conforma como síntesis disyunta, hay que añadir ahora que el ser de esta última es «problemático» 42. El encuentro entre dos series no es ni un fenómeno estable ni un mecanismo cerrado. La dimensión intensiva de la fuerza no da lugar, por su poder de ser afectada, a un encuentro impasible. Si en él, como vimos, se forja un movimiento «forzado», no es, por otro lado, a consecuencia de un principio categoremático. El encuentro mismo constituye, desde el comienzo, un problema, una irresuelta situación de interafección y litigio. El diferenciante equivale al discurrir de una situación problemática: es la generación de un polemos que pide solución. Ahora bien, el problema es tanto un fenómeno ontológico como un movimiento del pensamiento. Ontológico, por cuanto la organización disyunta de los aconteceres pertenece a la realidad. No es el hombre el que primariamente se hace problema de la realidad. Ésta es ya problemática⁴³, es una red de problemas en movimiento. Por otro lado, el problema forma parte del pensar. El dinamismo ontológico de la diferencia fuerza al pensamiento a plantearse una Idea. Deleuze habla de Ideas-problema, pues poseen, como afección respecto a lo aprehendido, una estructura también problemática⁴⁴. Por eso señala que en la forja de conceptos insiste el discurrir de un problema, el cual reúne disyuntamente componentes intensivos heterogéneos, conformando una especie de «endoconsistencia»⁴⁵. Sólo en virtud del encuentro con la realidad problemática se forja el genuino pensamiento. La ausencia o la fragilidad de este encuentro es la necedad⁴⁶.

Entre los lugares centrales, véase «De lo problemático», en Deleuze, Lógica del

sentido, ob. cit., págs. 71-77.

44 Véase Deleuze, ibíd., págs. 438-443.

46 Véase Deleuze, Diferencia y repetición, ob. cit., págs. 249-258; Nietzsche y la

filosofia, ob. cit., págs. 146-156.

manismo», en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), Heidegger o el final de la filosofía, Madrid, Ed. Complutense, 1993, págs. 59-92, esp. 75 y ss.

⁴³ Esto puede ser ilustrado en relación con la génesis de lo individual. Inspirado en G. Simondon, Deleuze concibe la individuación, que hace pensable a los seres en su diversidad, como un «acto de solución» respecto a un problema constituido por heterogeneidades o disparidades (cfr. *Diferencia y repetición*, págs. 393-394). Los organismos son, según este modelo, soluciones a problemas intensivos (ibíd., págs. 304-305).

⁴⁵ Deleuze (con F. Guattari), ¿Qué es la filosofia?, trad. cast. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993 (orig.: Qu'est-ce que la Philosophie?, París, Minuit, 1991), págs. 7-38 y 82-85.

Hay que precisar que la necedad no es un «error»⁴⁷. Lo verdadero enuncia, originariamente, no una correspondencia entre juicio y cosa, sino, más profundamente, una relación vertical entre el pensamiento y lo que da que pensar, un enlace con el dinamismo sub-representativo de lo real. El pensamiento desvinculado de este suelo nutricio no sigue ninguna estela, es un «falso problema», no responde de nada. Más allá de la verdad correcta, presuntamente autónoma, el pensamiento que hace frente a la estupidez siempre está espoleado por lo real-problemático. Sin este pensar más alto la «verdad» queda reducida a la banalidad y la imbecilidad48. Permanece huérfana de sentido y de dirección, impotente para distinguir lo importante de lo accesorio, lo singular de lo trivial49. Frente al «error», que es una falta de conformidad del juicio, cifraba Heidegger la esencia de la «noverdad» en la «errancia», que es, precisamente, la desvinculación respecto del ser50. Ello confirma el estrecho parentesco que existe entre Heidegger y Deleuze en cuanto a la comprensión del nihilismo negativo. Nos atreveríamos a decir que la necedad es un tipo de errancia (muy distinta a lo que, más adelante, llamaremos nomadismo). Pues bien, ¿qué situación definirá la superación del nihilismo negativo, así concebido? ¿Cómo debemos concebir el lazo entre pensar y ser? El contraste entre la posición heideggeriana y la deleuzeana servirá para responder con cierta precisión. De nuevo, Nietzsche y Heidegger se verán envueltos en una transformación que los sitúa en otro lugar.

El nihilismo propio: la devoción del pensar como pliegue entre el Afuera y el Inconsciente sub-representativo

La fidelidad del pensamiento a aquello que da que pensar exige, en el contexto filosófico heideggeriano, una escucha del hombre respecto al ser. La forma en que acontece esta ligadura ofrece similares

⁴⁷ ¿Qué es la filosofía?, ob. cit., pág. 148.

⁴⁸ «Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles construidos totalmente a base de verdades; estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo. La estupidez y, más profundamente, aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pensar» (Nietzsche y la filosofia, ob. cit., págs. 148-149).

⁴⁹ «Ya saben los profesores lo raro que es encontrar en los «deberes» (...) errores o falsedades. Pero, en cuanto a sinsentidos, observaciones sin interés ni importancia, trivialidades consideradas como notables, confusiones entre «puntos» ordinarios y puntos singulares, problemas mal planteados o desviados de su sentido, eso es lo peor y lo más frecuente» (Diferencia y repetición, ob. cit., pág. 255).

⁵⁰ «De la esencia de la verdad» (orig.: 1930), en Heidegger, Hitos, ob. cit., § 7.

dificultades a las que encontramos anteriormente a propósito del ser como pliegue de la diferencia. Pues el encuentro ser-pensar es concebido aquí de nuevo al cobijo de lo *Mismo*, que aparece ahora como *lo Abierto*:

Debemos pensar la «alethéia», el estado de no encubrimiento, como lo abierto mismo del claro, que permite al ser y al pensar advenir a su presencia, a su presencia uno a otro y uno para otro. El corazón en paz que es la *Lichtung*, claro de lo abierto, es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos en la unidad de lo Mismo⁵¹.

Este *Mismo* que obra en la apertura es el que propicia una *corres- pondencia* del hombre y el ser en el *Ereignis*, el acontecimiento apropiador⁵². Se comprende así que Deleuze denuncie la supeditación de
la diferencia (entre pensar y ser) a una *interioridad* que tiene el carácter de lo *Mismo* y no de la diferencia en cuanto tal⁵³. Es éste un índice de que Heidegger no ha roto con la estructura husserliana de la intencionalidad, que ponía allí en relación interna —de acuerdo con el
«apriori de correlación»— dos momentos homólogos: el vernir a presencia del sentido y la experiencia de sentido. Y es esta relación la que
ahora queda desplazada y conservada en la mutua copertenencia de
ser y pensar en Heidegger⁵⁴.

⁵¹ Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en Sartre, Heidegger y otros, *Kieerkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968, págs. 130-153 (orig.: «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemeyer, 1969, págs. 69-81), pág. 146.

Deleuze plantea el problema en diversos lugares, entre los que destacan Deleuze, Conversaciones, trad. de José Luis Pardo Torío, Valencia, Pre-textos, 1995 (orig.: Pourparlers, 1972-1990, París, Minuit, 1990), págs. 179 y ss., y Deleuze, Foucault, Barcelona, Paidós, 1987 (orig.: Foucault, París, Minuit, 1986), págs. 143 y ss. Sobre esta cuestión, F. J. Martínez, «El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de G. Deleuze», en J. M. Aragüés (coord.), Gilles Deleuze, un pensamiento nómada, Zaragoza, Mira Editores, 1997, 23-32.

⁵⁴ Hemos intentado esclarecer este desplazamiento en L. Sáez Rueda, *Movimiento filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, ²2003, cap. 1, § 3.2. y cap. 4. § 1.3.

^{52 «[}H]emos establecido la mismidad [Selbigkeit] de pensar y ser como la mutua pertenencia de ambos (...)» «El acontecimiento [Ereignis] es el ámbito en sí mismo oscilante mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia» («El principio de identidad», en Heidegger, Identidad y diferencia, ob. cit., págs. 71 y 89). «Al entender el pensar como lo distintivo del hombre, estamos recordando una mutua pertenencia que atañe al hombre y al ser (...) Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él y de este modo le corresponde. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso» (ibíd., 73-77).

El ámbito en el que se encuentran ser y pensar no será para Deleuze el de lo Abierto, sino una instancia que es exterioridad: el Afuera55. El Afuera remite al espacio plural y dinámico de fuerzas en relación diferencial. Y el pensar se constituye en un encuentro con esa exterioridad sub-representativa e intensiva. Nos precipitamos en este punto a contener objeciones también precipitadas, como la siguiente: ¿cómo se hace comprensible este dualismo? ¿no presupone una unidad previa al pensar y el ser? Habrá que diluir la sospecha aludiendo de nuevo al concepto de síntesis disyunta. Lo que hemos afirmado implica que, tanto la subjetivación del pensamiento como el propio pensar, tienen su comienzo en las fuerzas del Afuera. Pero el pensamiento no debe concebirse aquí como una representación, para la cual sí sería necearia —evocando al Tractatus wittgensteiniano— una forma lógica común al Afuera y el Adentro. El pensamiento se constituye en la medida en que se ve afectado por el problema real y se conforma también como problema. No hay realidades estructuradas y fijas (hechos, proposiciones), sino dinamismos intensivos. Cada uno, a su vez, conforma su devenir en la forma de síntesis disyuntas, animadas por el empuje del diferenciante-problema. Entre ser y pensamiento se conforma, así, un movimiento forzado en virtud del encuentro mismo, disyunto. Añadamos que la realidad pensada por Deleuze posee un carácter plástico, telúrico. Las series que se encuentran —ser y pensamiento— son, cada una en su profundidad sub-representativa, dinamismos intensivos en relación. Un pensamiento consciente y un fenómeno observable no son más que la superficie en la que dicha realidad intensiva se corporeiza. En el fondo, pues, el encuentro se efectúa en la continuidad inmanente de una realidad conformada por intensidades. Y si admitimos que éstas afectan y se dejan afectar, no nos resultará extraño que Deleuze emplee aquí, ¡sin metáfora!, el término pliegue. El pliegue —creemos— es la aclaración telúrica y plástica de lo que, a un nivel lógico, venimos llamando síntesis disyunta. ¿En qué consiste, desde este punto de vista, la productividad del diferenciante? Al ligar y separar series intensivas continuamente, ¿no las transforma sin cesar? Y si éstas poseen la plasticidad de la fuerza, afectante y paciente, ¿no constituye esa transformación la forja in actu de pliegues que dan lugar a nuevos pliegues entre las series? El pliegue, mirado en su globalidad, es la instancia paradójica en cuanto flujo dúctil con dos caras maleables. Su acción teje una urdimbre, su desaparición en la

⁵⁵ En sus libros sobre Foucault y Leibniz encontramos referencias importantes.

acción y su ser determinado por las series patentizan la delicuescencia de lo real.

Repensemos este «adentro» del pensar: ¿es sólo un espejo del afuera? Pensar —dice nuestro autor en consonancia con Foucault es plegar, doblar el Afuera. La realidad humana es una especie de invaginación del Afuera⁵⁶. Sí, pero hay que decir que el pensar no hace réplica de nada. Aprehende un problema y le hace justicia siguiendo su propia violencia en el espíritu. ¿Espíritu? Esto sí que es una metáfora. Pues lo que llamamos «sujeto» no es más que el proceso mismo del pensar. La «subjetividad» es un dinamismo sin identidad. Es inteligencia dinamizada por un diferenciante-problema; tal es su conformación sub-representativa: la de un inconsciente telúrico y problematizante, sin sujeto. Sólo a nivel consciente van sedimentando «respuestas» provisionales, conformando un «saber», que es sólo derivado. Pues en el saber representativo se ha disuelto ya la constitución diferencial del problema⁵⁷. Pues bien, el pliegue pone en relación estas dos caras plásticas: el ser diferencial y el inconsciente sub-representativo. Ambos son problemáticos, por lo que la relación es una recíproca conformación. No cabe hablar ni de realidad en sí ni de subjetividad autónoma, sino de una síntesis disyunta entre ambos, sin mediación de lo Mismo. El diferenciante como pliegue se desvela flujo de diferencias en el que ser y pensar se transforman continuamente. El pliegue, en cuanto «precursor oscuro» y «movimiento forzado» es la realidad-pensamiento siempre en ciernes, en estado naciente: aprendizaje sub-representativo y dinámico del que el «saber» consciente y representativo constituye tan sólo una objetivación fija, deformante. Un pliegue cuyas caras son ya, cada una, síntesis disyuntas, por cuyo concurso el hombre, si cabe ya utilizar este nombre, no es puramente «constituido», sino dinamicidad que afecta a otra dinamicidad. El pliegue, en definitiva, y quizás más allá de Foucault, es «pliegue-de-dos»58.

Es de este modo como el *nihilismo activo* (Nietzsche) o *propio* (Heidegger) se transfiguran en el *otro* lugar deleuzeano, al que lla-

Deleuze, Foucault, ob. cit., págs. 153-155.
 Diferencia y repetición, ob. cit., págs. 312-314.

^{58 «}Zwiefalt, no un pliegue en dos, puesto que todo pliegue lo es necesariamente, sino un "pliegue-de-dos", "entre dos", en el sentido en que es la diferencia que se diferencia» (Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989 [Orig.: *Le plie. Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988], pág. 20). ¿Más allá de Foucault? Sí, en la medida en que éste piensa al «sujeto» sólo como «constituido» en la red histórica de fuerzas, no al mismo tiempo como «constituyente» de ese *Afuera*.

maremos aquí nihilismo problematizante. Porque cabe decir que Deleuze -si lo que hemos despejado hasta aĥora merece crédito— entiende la afirmación y la devoción del pensar como el acontecimiento por el cual el pensamiento se deja afectar por el ser problemático de lo real permitiendo el encuentro disyunto, el pliegue. Parcialmente con Heidegger, podríamos decir que el pensar vivo evita la errancia (necedad en Deleuze) y aprehende la demanda del ser. Pero la distancia ya analizada arroja diferencias de peso.

Este desencuentro clave opone la metáfora del don a la metáfora de la violencia59. Si el pensar responde a la donación del ser, según Heidegger, en Deleuze responde al impacto, a la violencia del problema real y de las fuerzas en él involucradas. Esto, sin embargo y, argumentando contra Deleuze, no lo desconoce Heidegger. Pues la donación del ser no acontece más que en cuanto interpelación y requerimiento, que no son precisamente formas fláccidas, por así decirlo, de afectar al hombre. Ahora bien, el propio Deleuze —al que, como vamos viendo, resulta muy difícil atribuirle ingenuidad— lo sabe: «Cuando Heidegger anuncia: "todavía no pensamos", el influjo nietzscheano es evidente (...) Pensar no es el ejercicio natural de una facultad, sino un acontecimiento extraordinario (...). Debe ejercerse una violencia sobre él en cuanto pensamiento, una potencia debe obligarle a pensar»60. Y sabe también Deleuze que la violencia en este contexto no puede ser pensada como puro impacto de la fuerza: es, al mismo tiempo, por afectar, un dar61.

¿Dónde radica, entonces, el peso específico de la concepción deleuzeana, si no renuncia a la idea de donación? En que ésta no acontece por mor de una apertura, en cuyo seno encuentra hogar el pensar; es, por un lado, una donación problemática que genera un devenir-activo del pensamiento -el cual discurre espoleado por dicha problematicidad—; por otro, es una donación que se dispone, al unísono, en relación disyunta con el pensar. He aquí dos modelos distintos: interpelación que penetra y escucha que aprehende (Heidegger); violencia como autodonación de un impetus metamorfoseable, dando lugar a un encuentro de-dos (Deleuze), un devenir, además, que «improvisa» lo nuevo en él. Nihilismo propio como lo contrario de la necia errancia: nomadismo.

⁵⁹ Diferencia y repetición, ob. cit., pág. 243, nota 9.

⁶⁰ Nietzsche y la filosofia, ob. cit., págs. 152-153. Cfr. págs. 152-154. 61 Nietzsche, ob. cit., pág. 32.

SER Y NADA EN EL SENO DE UN NIHILISMO PRODUCTIVO

Todo nihilismo, si no se limita a negar un orden existente o una comprensión del ser, afirma una *nada activa*. Activa, en la medida en que es incorporada positivamente en su ontología. ¿Encontramos en Deleuze algo semejante? Sí, la nada del *nomadismo*. Para identificar su peso específico en la historia del nihilismo, seguiremos, de nuevo, un cauce comparativo, que nos permita marcar una distancia con los

grandes maestros.

Respecto a Nietzsche, cabe decir, con Granier, que «el nihilismo marcará la confirmación de la alienación metafísica del hombre o la apropiación por el hombre de su destino. El sentido del nihilismo depende de su orientación con respecto a la doble polaridad del Ser, como vida ascendente y como voluntad de nada»⁶². El nihilismo, en efecto, en Nietzsche, es equívoco⁶³ y podríamos distinguir entre la experiencia de una *nada reactiva* (la nada del «nihilismo incompleto», en la que, muerto el transmundo platónico, no se da el paso fundamental y se sigue experimentando el único ser que existe, el fluir, el devenir, como un caos anonanadante), y la experiencia de una *nada activa*, propia de la vida ascendente, una nada liberadora, que, al desenmascarar el transmundo, emancipa a la voluntad y la deja en franquía para su tarea de creación.

Paralelamente, en Heidegger encontramos dos formas de nihilismo, según marque la alienación metafísica del hombre o la apropiación de su propio destino. Distingue el filósofo entre el nihilismo en sentido *impropio*, que abandona al ser, negándolo como pura nada, y el nihilismo en sentido *propio*, que acoge y se atiene a la indisponibilidad del ser, salvaguardando el encubrimiento⁶⁴. El nihilismo proporciona la doble experiencia de una *nada* impropia, la del ser como *nula* nada, y de una *nada propia*, activa, productiva. Ésta es la nada que insiste en íntima copertenencia con el ser. Cabe describirla, al menos, de dos modos. En primer lugar, como la falta de fundamento o de razón suficiente del ser, es decir, como *Ab-grund* (abismo), un

⁶² J. Granier, *Le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Du Seuil, 1966, págs. 264-265. Debo al Prof. Pedro Cerezo esta rica apreciación y la atinada formulación que sigue.

^{63 «&}quot;El nihilismo es equívoco": A. El nihilismo es el signo de un aumento de poder en el espíritu: nihilismo activo. B. el nihilismo es decadencia y retroceso del poder del espíritu: nihilismo pasivo» (Fragmentos póstumos, O.C., IV, § 22).
64 Cfr. M. Heidegger, Nietzsche, II, ob. cit., cap. VII, esp. págs. 289-293.

nihil que se experimenta en la angustia65 o que se comprende desde la diferencia óntico-ontológica en cuanto Absage, un «decir no» al ente⁶⁶. Esta es la experiencia suprema del ser: la de la nada de lo ente como plenitud del misterio que se reserva. En segundo lugar, el nihil del ser coincide con el movimiento de «encubrimiento» que acompaña al «descubrimiento». El ser abre el mundo de sentido en el que el ente cobra significatividad, pero no es un ente, en la apertura misma se sustrae. Ambos modos, íntimamente unidos, expresan una potencia productiva de la nada. Observándola como abismo, es una nofundación que otorga al ser el privilegio de la fundación en cuanto tal, pues de este modo el ser, ya no concebido como una entidad fija y particular, se revela movimiento de venir a presencia «como» o «en un modo de ser». Para aclarar la productividad de la nada desde la segunda perspectiva, aludiremos a los escritos de 1936 a 1940 que componen su póstuma publicación, Beiträge, traducida recientemente como Aportes a la filosofia67. La nada del ser, en cuanto encubrimiento y falta de fundamento (Ab-grund) es el movimiento o acontecimiento de un rehusar (Verweigern). Se trata de un rehusarse originario del ser respecto a la presencia y en el desvelamiento de sentido. Este fenómeno revela una potencia positiva del ser en virtud de la cual y sólo por mor de la cual, hay ente y presencia. Pues no habría presencia para el hombre allí donde éste estuviese ante una presunta «transparencia total»; el acontecimiento del venir a presencia exige forjar un perfil definido y un ámbito abierto concreto para lo presente. Y no habría apertura en la plenitud de lo abierto si éste fuese claro absoluto. El rehusarse, de otro modo, es la clave de la existencia en cuanto inherentemente finita y yecta. Es, según una rica expresión heideggeriana, una «Lichtung für», una iluminación en la que lo que se ilumina es el rehusarse mismo «en pro de». En pro de lo propio del existir, de un «ahí» del ser. He aquí un bello pensamiento: el «permanecer fuera» (verbleiben) del ser, su rehusarse, es, al mismo tiempo, un envío, su retrotraerse una apertura, su sustraerse un don. Hay una tensión o litigio en el corazón del ser: por abismarse en la falta de fundamento, funda. La donación como contraimpulso de la sustracción.

^{65 «¿}Qué es metafísica?», en Hitos, ob. cit.

⁶⁶ Nietzsche, II, ob. cit., pág. 203.

⁶⁷ M. Heidegger, Aportes a la filosofia. Acerca del evento (trad. de Dina V. Picotti C.), Buenos Aires, Almagesto, 2003 (orig.: Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), ed. por Friedrich-Wilhelm von Hermann, Fráncfort del M., Vittorio Klostermann, 1989). Especialmente relevantes los §§ 47, 129, 130, 144-147, 245, 254-256. Debo la incursión en esta obra a las inestimables indicaciones del Prof. Juan Luis Vermal.

Por eso dice Heidegger que la nada lleva en sí una especie de exceso y

que en cuanto tal, es el estremecimiento del ser mismo.

Pensemos ahora la clave del nihilismo deleuzeano. La encontraremos en el seno de la síntesis disyunta, del pliegue. Profundizaremos progresivamente en esta tesis.

La nada en el ente (spatium) y en el inconsciente sub-representativo (cuerpo sin órganos)

Cuando el filósofo francés alude a la realidad óntica suele designarla como el ámbito de los «cuerpos» y «estados de cosas». Pero es toda una impostura el interpretar la filosofía deleuzeana como una especie de «física» para reprocharle a renglón seguido no haber hecho reverencia a los conceptos «genuinos» de la matemática y de la ciencia natural⁶⁸. La realidad del *Afuera*, constituida por procesos intensivos ligados por la disyunción, no es corporal en el sentido laxo de la ciencia natural. Es un acontecer subrepresentativo, y las fuerzas intensivas que lo animan en el tamiz de sus encuentros no son las de la física. *Fuerza* posee aquí un sentido nietzscheano: es intensión orien-

tada al crecimiento, a la expansión de sí.

A lo largo de toda su obra, Deleuze viene distinguiendo entre superficie extensa y profundidad intensiva. Todo ente integra estas dos dimensiones. La profundidad intensiva es siempre devenir diferencial. Y como las fuerzas sólo son en la medida en que se apoderan de fenómenos y se corporeizan, esta dimensión es ya telúrica en cuanto superficie extensa. Ambas poseen, pues, una conformación diferencial. Deleuze aclara esta conformación íntima del ente como una actualización de lo virtual (intensivo) en lo actual (extensivo). Ahora bien, nos apresuramos a advertir que, frente a lo «posible lo «virtual» no designa en el pensamiento deleuzeano algo irreal. Lo posible se opone a lo real. Su «devenir» característico sería una «realización». Pero lo virtual es real, como profundidad que insiste y cuyo devenir es la actualización, nunca como «paso a» desde «posibilidades supuestas»,

⁶⁸ Esta cita es ya excesivo reconocimiento para tan pueril e indigna aportación a la filosofía: A. Socal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, 1999. Si nuestra interpretación de Deleuze merece crédito, diviértase el lector con las imposturas que estos autores despliegan y enredan a propósito de nuestro autor, en los caps. 8 y 11. Hallará un ejemplo magnífico de lo que Deleuze llama «estupidez» o «necedad».

sino como un «corporeizarse» in actu. De este modo, podemos entender lo intensivo de la fuerza y lo extenso del cuerpo como dos caras de una misma momeda. Pero esto no es todo. Este ser diferencial intenso-extenso no puede ser captado en cuanto tal por la representación. Lo que la percepción aprehende y lo que el pensamiento reflexivo pone ante sí es el ente como una unidad compacta e idéntica a sí misma. Esta superficie, captada desde la representación, es descrita a menudo como un «efecto óptico»: la representación, de la que no podemos escapar, detiene el devenir y superpone una identidad, investidura de la diferencia⁶⁹. Sin embargo, el mundo representado no es un mundo inexistente. Es real, en cuanto «ilusión necesaria».

Llegados a este punto, e intentando pensar lo impensado por Deleuze, podemos considerar el mundo sub-representativo de lo virtual como una nada en el seno mismo del ente. Su textura (si siguiésemos al segundo Merleau-Ponty, salvando las distancias) es la de un invisible inserto en lo visible. Una nada, evocando a Heidegger, como des-presencia en lo presente y como Ab-grund. Ahora bien, despresencia y Abgrund, no en cuanto acontecimiento de sentido que se sustrae, sino como no-sentido, flujo a-significativo y diferencial de intensidades, y

como no-identidad.

Esta nada - profundidad dinámica de los cuerpos - no es una pura negación o un vacío. Pues acontece como trabazón de una multitud de síntesis disyuntas: nada productiva. El acontecer de la nada en este sentido permite entender, por lo demás, que Deleuze identifique la diferencia entre lo virtual y lo actual con la que existe entre una naturaleza naturante y una naturaleza naturada70. Emerge ahora con claridad la impronta de la fenomenología francesa. La profundidad intensiva es carne del mundo, profundidad espacio-corporal (Merleau-Ponty), a condición de que, como frente a Heidegger, no la vinculemos aún con el sentido; es puro ser intensivo, spatium⁷¹.

Tal es la conformación de lo que -por el momento de un modo abstractivo— sería el polo objetivo de la relación hombre-mundo. Volvamos la mirada ahora al polo subjetivo (de forma igualmente abstractiva). Hemos situado más arriba el pensamiento en un inconsciente sub-representativo. Pues bien, seguimos situados bajo el influjo de la fenomenología de la carne. El pensamiento no es independien-

⁷⁰ Deleuze, El bergsonismo, Madrid, Cátedra, 1996 (orig.: Le Bergsonisme, París, PUF, 1966), pág. 97.

71 Diferencia y repetición, ob. cit., págs. 368-369.

⁶⁹ Cfr. Diferencia y repetición, ob. cit., págs. 342, 200-208, 472 ss; Nietzsche, ob. cit., 45 y ss.

te del cuerpo, que aparece como substrato último del sujeto en la filosofía deleuzeana. Deleuze se adhiere expresamente a la filosofía francesa del cuerpo⁷². Pero realiza a Merleau-Ponty la misma crítica que a Heidegger, en la medida en que superpone a la profundidad diferencial una forma de identidad. El cuerpo es también, en el escenario merleau-pontyniano, un origen, un Mismo como Apertura en el que se dan la mano dos instancias homólogas: la donación de sentido y la articulación corporal de éste. La fenomenología propicia ahí un «carnismo» ontológico: «carne del mundo» y «carne del cuerpo» como correlatos que se intercambian73. Bajo la oscuridad del ser-salvaje del que hablase Merleau-Ponty atisba nuestro autor un fondo más abisal. Este être brut remite al cuerpo en tanto vivido, en tanto constituyente de un sí mismo prerreflexivo, situado y encarnado. Pero si pensamos el cuerpo como capacidad de ser afectado y de afectar, tenemos que pensarlo en relación con la fuerza⁷⁴. Y es en este punto donde el sentido es rebasado por la configuración diferencial de intensidades. A esta profundidad intensiva y diferencial del cuerpo la denomina, según una terminología acuñada por Artaud, el cuerpo-sin-órganos. Éste es la otra cara, más oscura aún, de la carne como campo de experiencia sintiente. En cuanto pura intensidad en encuentro, es invivible75. Por debajo del «nadie» (oscuridad sintiente) y de la «nada activa» (por ser responsable de la posesión de un mundo de sentido) en la que pensara Merleau-Ponty refiriéndose al cuerpo-sujeto76, vislumbra Deleuze una nada, de nuevo, en cuanto no-sentido, distribución disyunta de intensidades, y en cuanto lo no-humano en el hombre, devenires que, acontecien-

73 Cfr. Deleuze, Foucault, ob. cit., págs. 142-145; ¿Qué es la filosofia?, ob. cit., pág. 180.

74 Cfr. 1977, t.c.: 70 ss; 1970, cap. XIV.

⁷⁶ M. Merleau-Ponty, Lo visible y lo invisible, Barcelona, Seix Barral, 1970

(orig.: Le visible et l'invisible, París, 1964), págs. 296 y s.; 317 y s.

⁷² En Spinoza y el problema de la expresión, trad. de Horst Vogel, Barcelona, Munchnik ed., 1996 (orig.: Spinoza et le problème de l'expression, París, Minuit, 1968), p. ej., pág. 249. V. tb. (con C. Parnet), Diálogos, t.c., J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1980 (orig.: Dialogues, París, Flammarion, 1977), orig., pág. 71.

^{75 «}La hipótesis fenomenológica resulta quizás insuficiente, porque invoca solamente el cuerpo vivido. Pero el cuerpo vivido es todavía poca cosa en relación con una Potencia más profunda y casi invivible (...) Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido se encuentra eso que Artaud ha descubierto y nombrado: cuerpo sin órganos (...) Es un cuerpo intenso, intensivo» (Deleuze, Francis Bacon: Logique de la Sensation, París, Éditions de la Difference, 1981, pág. 33). «El Cuerpo sin órganos (...) es el medio de intensidad pura, el spatium, y no la extensio, la intensidad» (Mil mesetas, ob. cit., pág. 168).

do en el hombre, se hunden, sin embargo, en el cosmos, flujo intenso⁷⁷.

La nada del ser-del-ente: la sustracción y el sinsentido

El ente y el sujeto permanecen, en su fondo más oscuro, como hemos visto, ajenos al sentido. Pero en esa descripción hemos abstraído la unión entre ambos polos. La restauración de la conjunción nos revelará el ser-del-ente, que en el pensamiento deleuzeano, es, sorprendentemente en principio, sentido. Más allá del estructuralismo, los estudios de Deleuze incorporan un momento fenomenológico. En la relación entre ente y hombre el mundo aparece ineludiblemente como sentido. Lo estamos «experimentando» en el mundo de la vida y ello es incuestionable: a lo real le es inherente presentarse, mostrarse «en cuanto». Ahora bien, ¿cómo tiene lugar su donación? Y lo fundamental: ¿cómo es compatible el que haya donación de sentido con el resultado anterior, según el cual tanto el ente como el su-

jeto reposan sobre un abismo diferencial asignificativo?

La única salida debe incluir que el sentido no pertenezca a ninguno de ambos polos. Y, en efecto, en esa direccion se encamina la tesis deleuzeana: el sentido se da, emerge, se produce, en el encuentro mismo entre el mundo entitativo y el subjetivo. La cuestión nos conduce, así, a la relación entre lenguaje y mundo. Es ahí donde encontramos la paradoja fundamental: el sentido es la articulación diferencial entre proposiciones y cosas⁷⁸. Por un lado, no existe fuera de la proposición que lo expresa. Este mismo comienzo patentiza ya la irrebasibilidad del sentido: no podemos intentar decirlo sin presuponerlo; jamás podemos pronunciar a la vez una proposición y su sentido. Én él, pues, estamos ya siempre instalados, es el verdadero loquendum79. Ahora bien, también por ese motivo hay que admitir que el sentido, inseparable de la proposición que lo expresa, no se identifica con ella. Por otro lado, el sentido se predica de un estado de cosas. Pero es claro que no puede confundirse con él. Por eso el sentido es inasignable. Es la frontera misma entre lenguaje y mundo, expresión y cosas, polo entitativo y polo subjetivo. Es ambos polos a la vez, pero no se reduce a ninguno de ellos! El sentido, por todo esto, se nos revela en la medida en que lo vinculamos a la instancia paradóji-

⁷⁷ Cfr. ¿Qué es la filosofia?, ob. cit., págs. 180-185.

Véase, principalmente, Lógica del sentido, ob. cit., págs. 43-47.
 Diferencia y repetición, ob. cit., pág. 258.

ca, precursor oscuro, diferenciante que une y separa. Y en este punto Deleuze nos sorprende una vez más: el sentido surge del sinsentido, que es una especie de nada activa80. Pues la instancia paradójica no es propiamente «algo» delimitable, como hemos ido comprobando. Este análisis aclara y congrega las razones por las que Deleuze, dispersamente, caracteriza a la instancia paradójica o al problema, como un no-ser81. Respecto a la cuestión que nos concierne aquí, es el nihil del sentido: «sinsentido». En efecto, de un modo riguroso, y en virtud de su carácter de frontera paradójica, el sentido no existe. «Como atributo de los estados de cosas, el sentido es extra-ser, no es el ser, sino un aliquid (...) Como lo expresado de la proposición, el sentido no existe, sino que insiste o subsiste en la proposición»82. Pero la instancia X, el sinsentido, es un nihil productivo. «Circula sin cesar a través de las series» y en ese dinamismo produce el sentido como un efecto: «El sentido resulta efectivamente producido por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado». Se trata de un «"efecto óptico", "efecto sonoro" o, mejor aún, efecto de superficie, efecto de posición, efecto de lenguaje». Ahora bien, «un efecto semejante no es en absoluto una apariencia o una ilusión; es un producto que se extiende o se alarga en la superficie, y que es estrictamente copresente, coextensivo a su propia causa». Así, pues, es necesario hablar de la unidad «sentido-sinsentido». La instancia paradójica, en cuanto sinsentido, «está copresente con sus efectos de sentido, pero no debe confundirse con ellos», «puro nihil o x fuera de los efectos mismos»⁸³.

Los motivos para una aproximación respecto a Heidegger no son pocos. En primer lugar, la nada pensada por Deleuze no es una mera magnitud carencial o vacío. El sinsentido no es *ausencia de sentido*, estimación característica de la filosofía del absurdo⁸⁴. En segundo lugar, esta nada *acontece* en copertenencia con el sentido. Hablar del sentido de las cosas es hablar de lo que ellas son aconteciendo. Tanto es así, que Deleuze se refiere al fenómeno del *acontecimiento-sentido* como el diferenciante por excelencia⁸⁵. Pues bien, ¿podríamos, por el procedimiento comparativo que venimos utilizando, encontrar lo es-

85 Ibíd., pág. 191.

Cfr. Lógica del sentido, ob. cit., págs. 44, 58, 61, 68, 84-91.
 Diferencia y repetición, ob. cit., págs. 130, 191, por ejemplo.

⁸² Lógica del sentido, ob. cit., pág. 53.

Véase ibíd., págs. 88-89.
 ⁸⁴ «El sentido se opone a la *ausencia de sentido*, no al *sinsentido*». Por eso dice nuestro autor: «Lewis Carroll, sí; Camus, no». Ibíd., pág. 89.

446 Luis Sáez Rueda

pecífico de Deleuze en cuanto al problema del ser? Nos aventurare-

mos en la siguiente interpretación.

Hemos descrito la nada «en» el ente como fondo intensional asigificativo. Pero allí tratábamos al ente abstrayendo su relación con el «polo subjetivo» (inconsciente subrepresentativo, lenguaje). El ser -situándonos ahora en la relación entre ambos- es este encuentro mismo entre lenguaje y mundo, el acontecimiento-sentido como diferenciante. La distancia es notable y sutil. El ser-del-ente, en Heidegger, es sentido, pero sentido en cuanto «llegada» o «advenimiento» del ser. Se podría decir, así, que mientras en Heidegger el ser, el sentido, acontece de modo eferente - pues consiste en un «llevar fuera»86—, en el contexto del pensamiento deleuzeano acontece de modo dehiscente —es decir, en forma de una brecha que deja al exterior dos dimensiones⁸⁷. El acontecer del sentido no es aquí un «abrir» y «sacar de lo oculto»; es, diríamos, un «franquear» y un «hender» 88 en el Afuera. La profundidad del acontecimiento es otra: no la vertical emergente; su verticalidad es más bien la del surcar. De ahí que el acontecimiento no pueda dignificarse en la forma del Ereignis, es decir, como acontecimiento apropiador en el que donación y escucha llegan al encuentro propicio. La dignidad del acontecimiento en Deluze es la de hacer justicia al problema en el que consiste el diferenciante. Esta justicia, por exigir el encuentro con lo problemático y el desplazamiento según su precursor oscuro, su interno movimiento forzado, siempre creador de nuevas diferencias desde la diferencia, incitando a un surcar, esta justicia, decimos, permite la apropiación sólo en virtud del ser-otro sin cese, a través, pues, de esa extraña des-apropiación del continuo ponerse en camino: nomadismo.

¿Y la *nada* en el acontecimiento de sentido? Ya hemos señalado más arriba que, por sus peculiaridades, la instancia paradójica es una *nada*; en particular, en cuanto *sinsentido* que produce, como efecto, el *sentido*. ¿Cómo podríamos aclarar este *nihil* distinguiéndolo de

⁸⁷ El adjetivo «dehiscente» proviene del latín *dehiscens*, de *dehiscere* (abrirse). Más originariamente, el *dehiscere* proviene de *hiare*: un escindirse ligado a la noción de *hiātus*. Este último no es una mera separación, sino que mantiene el sentido de li-

gazón: significa en latín «grieta», «hendidura».

⁸⁶ El adjetivo «eferente» proviene del latín efferens, -entis, «que lleva hacia fuera».

⁸⁸ Del significado de «franquear» destacamos las acepciones (Diccionario de la RAE) «abrir camino», «pasar a través»; emparentados con este término están los de «franqueza» (en el sentido de «libertad, exención») y «poner en franquía» (como un dejar *franco*, libre, el cauce de algo). Respecto a «hender» quisiéramos subrayar el sentido: «Atravesar o cortar un fluido, como una flecha el aire o un buque el agua».

aquel al que se refiere Heidegger? Resulta tentador entender heideggerianamente el sinsentido como el momento de sustracción o retraimiento que, por una especie de contraefecto, se traduce en donación del sentido. De hecho, el diferenciante en un encuentro disyunto se sustrae continuamente, al desvanecerse y recrearse en ulteriores diferencias. Y es precisamente esa sustracción sin cese la que permite la remisión dinámica de una serie a la otra, del lenguaje a la cosa, como una remisión siempre renovable sobre un nuevo diferir. Se podría decir, pues, en un lenguaje próximo al de Heidegger, que la sustracción en la disyunción es un acontecimiento de rehusarse, cuyo efecto de contragolpe es el sentido (la donación). Una analogía prometedora: nos permitirá extraer más riqueza del discurso deleuzeano, aclarando

por qué no es enteramente convincente.

Llamamos ahora la atención sobre la coherencia que existe entre el carácter eferente que hemos atribuido al acontecer del ser pensado por Heidegger, por un lado, y el modo, por otro, como enfoca esa nada del ser que hemos descrito como sustracción. Ésta es el «permanecer fuera» (Aus-bleiben) del ser en el movimiento de venir a presencia89. Pues bien, la distancia, ahora, se hace más clara. El «sustraerse» de la instancia paradójica difiere respecto a lo anterior, al menos en dos respectos. En primer lugar, podría decirse que en el caso de Heidegger el retraimiento es vernáculo, ocurre en casa, en la interioridad del ser mismo, como dimensión vertical y eferente. El permanecer fuera es el ocultamiento mismo del ser. Semejante «fuera» no es un salirse el ser a una exterioridad respecto al sentido, sino que significa su no coincidencia -en cuanto acontecimiento de sentido-con el ente — presencia de un sentido abierto. El permanecer fuera conforma desde su interior al ente, un interior que se oculta. El afuera se dice del ser justamente en la medida en que, con respecto al ente, constituye su adentro autotrascendente, su fondo abismado en una oscuridad insobornable. Pero en el caso deleuzeano el retraimiento de la instancia paradójica es una especie de autoextrañamiento en el Afuera: se origina en —y es consubstancial a— una diferenciación que ocurre en el propio diferenciante. Dicha diferenciación es un devenir otro. Y no precisamente en un interior que permaneciese el mismo, sino en la medida en que se ve conformado por el exterior (las dos series en su encuentro) y lanzado a una nueva relación, a una disparidad insólita, entre las series, exteriores la una a la otra. El sustraerse es, paradójicamente, la forja de una exterioridad distinta. Si quisiéra-

⁸⁹ Heidegger, Nietzsche, II, ob. cit. pág. 289.

448 Luis Saez Rueda

mos emblematizar este contraste podría valer el hiato entre sustraerse vernáculo — Heidegger — y sustraerse exótico — Deleuze. Desde otra perspectiva, en segundo lugar, no se puede hablar aquí, como en Heidegger, de una sustracción como ocultamiento. Cierto que la sustracción en el diferenciante es también en Deleuze esta imposibilidad de la presentación a la que se refiere Heidegger, pero es además, y sobre todo, la súbita desaparición que acompaña al precursor en su acontecer. Más que ocultamiento, en la síntesis disyunta acontece una deflagración, la cual, por ser consubstancial a un movimiento en el que el diferenciante reaparece en un nuevo medio (una diferencia o encuentro nuevos), cambiando de dirección, podría ser comprendida, a su vez, como la aparición de una refracción. De manera emblemática podríamos distinguir, así, entre el simultáneo ocultamiento-desocultamiento del acontecer del ser —Heidegger— y la simultánea deflagración-refracción del acontecer del problema o precursor oscuro —Deleuze. El no-ser del acontecer es claudicación en la creación, muerte en la vida de la diferencia.

Cabe la tentación de describir esta *nada*, este *nihil* de la diferencia, como una *denegación*, siguiendo así una homología con la concepción que Derrida posee respecto al trabajo de la *diferencia*. El discurrir de la diferencia, pensada derridianamente, no *niega* el sentido. Tampoco lo oculta o lo mantiene en secreto como una reserva disponible. Más bien es el movimiento por mor del cual la promesa de significación queda imposibilitada como sentido presente, al ser diferida incansablemente, al ser enviada a otro contexto e imbricada, así, con su alteridad. El ser o el sentido no son negados, sino *denegados*⁹⁰. Pues bien, salvando las distancias, no sería contrario al pensamiento

⁹⁰ Dejando a un lado la obviedad de que ninguna filosofía es reductible a otra (como una mera sucesión o inferencia), no creemos que sea falso afirmar que todo esto pueda leerse «con, contra» Heidegger, tal y como hacemos respecto al pensar deleuzeano. También a Derrida se le deslizan expresiones de profunda resonancia heideggeriana, en particular la de sustracción. Desde un cierto punto de vista, el diferir es un envío multívoco e inacabable en virtud del cual queda desbaratada la promesa de un sentido, único y presente, idéntico a sí mismo. Pero esta imposibilidad de la presencia, del sentido «único», es precisamente la condición de posiblidad del sentido, del decir, en cuanto comunicables. De esta manera, no es posible pensar el sentido o la palabra sino como una promesa de sentido que no se hace presente, que se se sustrae en su propio anuncio. «(...) [E]sta diferencia no es nada, es lo furtivo: la estructura de la instantánea y originaria sustracción sin la que ninguna palabra encontraría su aliento. La sustracción se produce como el enigma originario, es decir, como una palabra o una historia (ainos) que oculta su origen y su sentido» (J. Derrida, «La palabra soplada», en La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 244). El retraerse, el rehusarse a la presencia, son expresiones que, en principio,

deleuzeano afirmar que el diferenciante o la instancia paradójica puede leerse como una denegación del sentido, como imposibilidad de

éste y como remisión a un nuevo espacio.

Al comparar a Derrida y a Deleuze de este modo hay que evitar pensar que dicen lo mismo. Sugerimos, más acá, que su diferencia se hace en el encuentro (disyunto, sin duda). Por el mismo motivo, nos parece simplemente arbitrario que Derrida se niegue a vincular la denegación con el nihilismo⁹¹. ¡Como si existiese una noción a priori de nihilismo, independiente del discurso sobre él! Así, si nihilismo significase afirmación de la nada como algo (entitativo) o el puro vacío, sí que nos encontraríamos apresados en esa morbosa devoción a la negatividad o adoración de la nada que el derridiano rehuye. Pero ésa no es la acepción que trabaja en esta herencia de Nietzsche a Heidegger, de Heidegger a Deleuze. La nada es Acontececimiento; no es un ente o la negación de un ente; no es ni un vacío ni algo oculto. Tal acontecimiento es el del rehusarse, cuyas variantes son múltiples. Sea en la forma heideggerina, sea en la deleuzeana o en otras com-posibles con ellas, el nihil, el rehusarse, deja su huella en esta repetición de su nombre, de su problema, transfigurándose, alterándose. Por eso mismo hay que decir que, pese a Derrrida, el nihil respira como un profundo pulmón en el seno de la denegación derridiana. Nihil, por lo demás, productivo, generador. Pues, si hay que creer a Derrida, toda la potencia del lenguaje se funda precisamente en esta reticencia originaria. Al negarse a aceptar el nihilismo como acontecimiento inherente a la diferencia, Derrida desconoce la fuerza epocal del término,

evocan al ser heideggeriano, máxime por cuanto dicho rehusarse aparece, como en el autor alemán, en cuanto posibilidad de la finitud, de un «ahí» (en términos heideggerianos: la donación yecta, concreta, como contraimpulso de la sustracción) (cfr. Derrida, «Cómo no hablar. Denegaciones» [orig. de 1986], Suplementos Anthropos, núm. 13 [1989, págs. 3-35], pág. 13). Sin embargo, hay aquí un desplazamiento del momento heideggeriano, pues sabemos que en Derrida la sustracción no es entendida como un ocultamiento de sentido. Se trata, más bien, de una imposibilidad de la presencia, inherente al proceso mismo en el que es prometida una presencia; se trata de una reticencia a decirse, a hacerse presente, que atraviesa todo proceso de significación. Por eso, pertenece a todo significar cierto silencio estructural, el secreto, no como una reserva de sentido potencialmente explicitable o disponible hermenéuticamente, sino como el comienzo y el impedimento simultáneos del sentido. La reticencia, el secreto, incorporan, pues, una negación, un nihil, que no es un simple negar el sentido. Se trata del acontecimiento de la denegación. Un análisis más preciso lo encontrará el lector en el lúcido trabajo, en este mismo volumen, de José Carlos Bernal Pastor. Respecto al problema del «secreto», véase el profundo análisis de Natalio Morote Serrano, «El secreto», en Archipiélago, en prensa. 91 Cfr. «Cómo no hablar. Denegaciones», loc. cit., págs. 24 y ss.

desprecia la herencia en la que se inserta y, así, defrauda el propio proceder de la deconstrucción, que debe *insertarse* en el lenguaje pertinente para operar en él un *desplazamiento* 92.

La nada como intermezzo y nomadismo y el ser en cuanto caosmos o rizoma

A través de las reflexiones anteriores hemos adoptado la perspectiva del ser en cuanto ser del acontecimiento. Podemos ahora abordar el modo en que se comunican o relacionan los acontecimientos. Y como éstos remiten a un único acontecer, subrayamos ahora en nuestra pesquisa el ser en cuanto tal, en cuanto único e incomparable, y su relación con la diversidad de sus comparecencias. El problema lo expresa así Heidegger: «El ser sólo esencia como único, mientras que por el contrario el ente es, según el caso, éste o aquel, tal cosa y no la otra»93. Como hemos visto, el ser en cuanto tal, para Deleuze, es la repetición de la diferencia. En esta acepción también esencia como único: «un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, Eventum tantum para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disyuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción»94. Es claro que este ser único, «uno» de lo «múltiple», es el ser en cuanto univocidad. Hemos tratado esta problemática y ahora deseamos profundizar en ella.

Cuando Deleuze habla así del ser no lo concibe como una abstracción. Esto lo separa de otros pensadores de la diferencia como Foucault y Derrida. Y es que la univocidad convierte al ser en la di-

94 Lógica del sentido, ob. cit., pág. 186.

Pero quizás lo que comentamos sea explicable, no como arbitrariedad, sino como expresión de un riesgo secreto y necesario. ¿No pertenece a la esencia del pensamiento derridiano mismo una tensión entre la operación del injerto, del desplazamiento —en cuanto heterología impura—, por un lado, y la fuerza de ruptura con todo contexto de significación, por otro? ¿Y no se sitúa el pensador, en virtud de esta tensión, en el riesgo constante de diluir el injerto en la necesidad de ruptura? Siempre será posible poner bajo sospecha —nietzscheana y deleuzeanamente a la vez—esta necesidad. ¿Responde a un problema allende el sujeto, hace juego o rizoma con su movimiento forzado? ¿O se tratará de una necesidad reactiva, de un prurito autonomizado de distanciamiento? La necesidad de marcar la diferencia, esta hybris del diferir, será quizás lo que, independientemente de la verdad o legitimidad de la deconstrucción, se apodere alguna vez, en la época del nihilismo, del ejercicio deconstructivo. O del pensamiento de la diferencia en general.

93 Heidegger, Conceptos fundamentales, ob. cit., págs. 110-111.

mensión ontológica por excelencia. En este punto se inserta su interpretación del spinozismo. En Spinoza, la sustancia se expresa en atributos sin que exista fuera de ellos. El ser deleuzeano participa de esta figura: su univocidad posee un carácter expresivo al modo spinoziano, si eliminamos la noción de esencia. Como acontecimieno único, es la diferencia que se expresa en una multitud de diferencias sin existir fuera de ellas⁹⁵. Se expresa en la multiplicidad de las diferencias como repetición de aquello que es esencial en la diferencia: la síntesis disyunta. Pero el retorno de ésta implica una creatividad constante. La filosofía nietzscheana, que disuelve al ser, es incorporada aquí al servicio de un pensar del ser. «La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno en persona o (...) la afirmación del azar en una vez, el úni-

co tirar para todas las tiradas»⁹⁶.

Este difícil engranaje supone, al mismo tiempo, un desplazamiento de Heidegger. La distancia afecta a la estructura de la diversidad. ¿Cómo se comunican los diferentes acontecimientos? Sabemos que cada acontecimiento es una multiplicidad intensional reunida por el encuentro disyunto. Pues bien, en la medida en que se encuentran también unos con otros en el plano de inmanencia del ser, el enlace es selectivo. Un encuentro fértil, capaz de dar lugar a un movimiento forzado, supone que los acontecimientos posean entre sí el tipo de cualidad intensiva que suscite la recíproca afección. Es aquí donde Leibniz encuentra su lugar: los acontecimientos no se enlazan por causalidad física, ni por compatibilidad lógica, sino en virtud de su congruencia, de su consistencia: se puede decir que son composibles. Pero, más allá de Leibniz, no como mónadas cerradas que alcanzan su composibilidad en virtud de una armonía preestablecida. Las multiplicidades diferenciales son acontecimientos abiertos y lo que determina su composibilidad es la síntesis disyunta. La monadología se convierte en una nomadología97.

La diversidad de los acontecimientos no se origina, como en Heidegger, en la permanencia del Acontecer de sentido en cuanto tal. El Acontecimiento único en Deleuze es ya, de raíz, heterogeneidad procesual, organizada, sin embargo, por esa norma del *precursor oscuro* o del *diferenciante*. El ser es un caos que se ordena inmanente y espontáneamente: un *caosmos*. El orden interno al *caosmos* distribuye

⁹⁵ Deleuze, Spinoza et le problème de l'expresion, ob. cit., págs. 23, 56.

<sup>Lógica del sentido, pág. 186.
Cfr. ibíd., págs. 178-181 y El pliegue, ob. cit., págs. 176-177.</sup>

los acontecimientos en la medida en que los envuelve en un devenir perpetuo. Se trata de un orden *nómada:* «El *nomos* ha acabado por designar la ley, pero sobre todo porque era distribución, modo de distribución. Pues bien, es una distribución muy especial, sin reparto, en un espacio sin fronteras ni cierre. El *nomos* es la consistencia de un

conjunto difuso»98.

Semejante pluralidad nómada posee su *nada activa*. El devenir nómada vincula los acontecimientos en virtud de la diferencia misma entre ellos. El *precursor oscuro* (y el encuentro entre diversos precursores) traza caminos bifurcantes. ¿Cuál es el *lugar*, entonces, del Acontecimiento único? No uno determinado. Está incurso en el devenir. Su lugar es una especie de *nada*, un *no-lugar: intermezzi*, intersticio telúrico⁹⁹. *Nada productiva*, pues la separación, el entre, es el germen del ser como diferencia. Lo que llama Deleuze *rizoma* (aplicado, sobre todo, al mundo social) se hace claro desde la noción de *caosmos:* es una multiplicidad de síntesis disyuntas que se encuentran entre sí y que conforman un abigarrado movimiento, cuyo precursor oscuro global se crea continuamente en los encuentros heteróclitos de la pluralidad de precursores concretos. A él hay que atribuir también un orden nómada y un *nihil activo* como *intermezzo*.

EXCURSO. NOTAS SOBRE LA TAREA DEL PENSAR

Repensando a Deleuze, pensando, tal vez, lo impensado de su pensamiento, hemos rastreado el fértil suelo nihilista, en un sentido positivo, activo, propio, sobre el que se asienta. Interrogarnos por la tarea del pensar a partir del diagnóstico del nihilismo y desde el seno de una filosofía nihilista exigiría un estudio específico que no podemos abordar aquí. Valgan, sin embargo, algunas líneas de fuga sobre esta cuestión. Y, de nuevo, desplazando simultáneamente a Nietzsche y a Heidegger.

⁹⁸ Mil Mesetas, ob. cit., pág. 385. Respecto a la noción de caosmos: El pliegue, págs. 107-108.

Véase ibíd., págs. 381-384. He aquí un vínculo entre Deleuze y Foucault. El acontecimiento, en su surgimiento (en el sentido de la *Entstehung* nietzscheana) muestra un juego de fuerzas que «luchan unas contra otras, (...) la tentativa que hacen—dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse» (Foucault, «Nietzsche, la Genealogía, la historia», en *Microfisica del Poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, pág. 15). Por eso, «[el lugar de surgimiento es] un no lugar, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio» (ibíd., pág. 16).

El pensar, afrontando la sombra del nihilismo, tendría, en el caso de Nietzsche, la meta de la afirmación de la vida. En la nota núm. 617 de La voluntad de poder dictamina: «Imprimir en el devenir el carácter del ser —esto es la suprema voluntad de poder» 100. La sentencia puede ser tomada como una aclaración del proyecto afirmativo. En el seno del pensar deleuzeano semejante proyecto cobra forma en la comprensión del devenir como diferencia y del ser como repetición de ésta. Al hacerlo, se afirma el mundo pensado por Nietzsche, el de las fuerzas en continuo juego agonístico. Un juego que se descubre ahora transido por el encuentro disyunto, expandido como caosmos o rizoma a través de los encuentros entre encuentros. El genuino pensamiento ha de tomar pie en semejante dynamis, conformadora del mundo sub-representativo. Ahora bien, afirmar esta retícula de diferencias no es abandonar el pensar a favor de un movimiento anónimo y sin relieve. En el fondo, se trata de impulsar lo que Nietzsche concibió como nihilismo de la fortaleza, el triunfo de las fuerzas activas, de aquellas por las que la vida se intensifica y crece. Dos ingredientes del acontecer diferencial hacen doblemente selectiva la afirmación, salvándola de una mera consagración del polemos. En primer lugar, el caosmos o el rizoma se muestran selectivos, al vincular intensidades en función de su capacidad para ser afectadas. Afirmar este mundo rizomático es, así, declarar la guerra a los resortes del agotamiento (y sus consecuencias: el pesimismo, la improductividad en el orden de la creación y del pensamiento), de la anomia y de la connivencia con lo puramente dado, pues todos ellos tienen su comienzo en la impasibilidad; se hace frente, también, a la falsa o débil autoafirmación, a aquella que sólo acontece a costa de negar lo otro de sí, pues hacer rizoma implica dejarse transformar por la afección de lo extraño. Una nueva selección se impone, en segundo lugar, mediante el pensamiento. Pues la devoción de éste, en clave deleuzeana, es la de proseguir el problema que atraviesa los encuentros reales, aprehender su real movimiento, su movimiento forzado, y habérselas con él, a través de ese encuentro, también disyunto, litigioso y recíprocamente afectante, que pliega la exterioridad del mundo y la profundidad intensiva de eso que llamamos espíritu. La actividad selectiva de este logos problemático 101 alcanza a la superación de todo lo que podría-

¹⁰⁰ La voluntad de dominio, en O.C., ob. cit.

¹⁰¹ Empleo esta expresión en agradecimiento al camino recorrido en compañía de Gustavo Galván Rodríguez, quien me sumergió en el mundo deleuzeano. Véase su excelente *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático* (Editorial Universidad de Granada, 2007).

mos incluir en lo que ha llamado Deleuze *necedad*, esa impostura del pensar que se extiende cuando se adelgaza su nexo con el mundo y alguna de cuyas consecuencias podrían ser la incapacidad para distinguir lo relevante de lo peregrino, lo importante de lo banal o, tal vez, la incapacidad para aprehender lo que reclama, aquí y ahora, nuestra valentía.

Ahora bien, al dar espacio a la ontología nietzscheana y a la tarea del pensar que ésta invoca, Deleuze desplaza a Nietzsche por medio de un desplazamiento simultáneo de Heidegger. La ontología heideggeriana se incrusta en la nietzscheana en la medida en que el ser deja de representar el «último humo de la realidad evaporada», para convertirse en el gozne del campo de fuerzas en que consiste lo existente. Pues bien, si la ontología heideggeriana deja su impronta y su huella en la deleuzeana, ¿qué rostro adopta ahora la exhortación de Heidegger a la tarea del pensar? En tiempos de nihilismo, esa tarea es, para el filósofo alemán, la de mantenerse a la escucha del ser, de modo que el pensar reciba de éste su dirección. No cabe concebir esta tarea como meramente pasiva. Se trata más bien de la puesta en obra de una pasividad activa: «es necesaria una cosa: que previamente el pensar, impresionado por el ser mismo, piense al encuentro del ser»102. El lector atento no perderá de vista, en este punto, una correlación fascinante entre la tarea del pensar, así descrita, y la que conviene al espíritu deleuzeano. Aunque el ser se conciba de forma distinta — de modo eferente en Heidegger, de modo dehiscente en Deleuze, según nuestra interpretación— hay que reparar en que en ambos casos el pensar genuino, el pensar que se espera, es concebido como un pensar cuya actividad está imbricada con la pasividad de la aprehensión, de la escucha. Pues, como hemos visto, en el caso de Deleuze, el pensamiento con sentido es el que se ve afectado por el problema real. Pero dejarse afectar por el problema real es, también en Deleuze, dejarse afectar por la demanda del ser. Porque sumergirse en la problematicidad de la síntesis disyunta no puede significar otra cosa que aprehender su curso invisible, es decir, la «instancia paradójica», el «diferenciante» o «precursor oscuro», apelativos de ese paradójico ser —del que se diría que es y que no es à un tiempo, o mejor, que es en la medida en que lo atraviesa la nada— al que apunta la ontología deleuzeana. De un modo análogo a la comprensión heideggeriana, la tarea del pensar según Deleuze implica que el pensamiento impresionado por el ser mismo (el

¹⁰² M. Heidegger, Nietzsche, ob. cit., vol. II, 299; cfr. págs. 297-323.

precursor oscuro) piense al encuentro del ser: piense al encuentro con

el precursor oscuro.

El desplazamiento que Deleuze opera respecto a Heidegger permite, no obstante, una formulación de la tarea del pensar que quizás escandalice al heideggeriano. Pensar en el encuentro con el precursor oscuro, con esta casilla vacía o instancia paradójica, implica, no sólo atenerse a la demanda del problema, sino «luchar» con ella en el encuentro con ella. Entre pensamiento y ser no hay, como en Heidegger, una relación de copertenencia, sino un encuentro disyunto, como hemos visto. Este desplazamiento implica, al menos, dos novedades más en el corpus deleuzeano: en primer lugar, que el pensar adquiere un carácter más activo: el responder a o hacerse cargo de la demanda del ser queda troquelado en un juego litigioso con ésta, un juego o encuentro disyunto en el que la demanda misma del problema se transforma al unísono con la respuesta. De otro modo: la apelación de la que hay que hacerse cargo no se sitúa en el lado del mundo, del ser, unilateralmente, sino en el intersticio entre el ser y el pensar. Aunque, cada uno por su lado, el ser del mundo y el ser del pensar, están constituidos por una profundidad intensiva de síntesis disyuntas, ellos mismos son pliegues plegados a su vez en el encuentro; forman un encuentro disyunto. El precursor oscuro de este redoblado encuentro es el verdadero quiasma en el que el pensar participa. Y participa en él no sólo dejándose afectar, sino, al mismo tiempo, afectando e interviniendo en la recreación del encuentro, de la diferencia, del diferenciante en suma. Pero, además, y en segundo lugar, dado que, según se ha visto, para Deleuze el sentido es la superficie del sinsentido, el pensar, por mor de su tarea, ha de proceder siguiendo y recreando esta nueva casilla vacía o instancia paradójica — que no es ni el hombre ni el mundo sino su quicio sub-representativo—, proceder que, a la postre, es producción de sentido:

Una casilla vacía que no es ni para el hombre ni para Dios; singularidades que no pertenecen ni a lo general ni a lo individual, ni personales ni universales; todo ello atravesando por circulaciones, ecos, acontecimientos que producen más sentido y libertad, efectividades que el hombre nunca había soñado, ni Dios concebido. Hacer circular la casilla vacía, y hacer hablar a las singularidades pre-individuales y no personales, en una palabra, producir el sentido, ésta es la tarea de hoy¹⁰³.

¹⁰³ Lógica del sentido, ob. cit., 91.

Habría que insistir, no obstante, en que la producción de sentido sin afección es necedad. A pesar de las diferencias entre Heidegger y Deleuze, ambos invocan, como inherente a la tarea del pensar, una condición inexcusable: la de enlazar pensamiento y mundo, reconociendo a la realidad misma una dimensión de apelación y demanda. Tal vez, para salir de la jaula de acero en la que nos encierra, según Weber, el mundo racionalizado instrumentalmente, no baste con crear las condiciones formales para dialogar (Habermas, Apel). Tal vez sea lo prioritario en la época del nihilismo encontrar los problemas dignos de diálogo, los problemas más inquietantes, más arriesgados, más exigentes y más hundidos en el humus del presente. Encontrarlos significa oponerse a la desvinculación del pensamiento respecto a la trama sub-representativa de este ser problemático que es el mundo, oponerse, en términos deleuzeanos, a la necedad o estupidez. En una época dominada por el falso nihilismo, el negativo o impropio, esto significa descender a lo más doloroso. «La filosofía sirve para entristecer (...) Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas» 104. Poner en obra este poder de afección, esta falta de actividad determinante, es liberar de su jaula al nihil positivo del pensar. Sólo así podrá éste, impresionado por los «problemas mismos», empuñar su oscuro precursor y crear una tierra nueva¹⁰⁵. No basta con querer hacer mundo. Como puntualizaría Deleuze, hay que merecer el acontecimiento

Nietzsche y la filosofia, ob. cit., pág. 149.

[«]No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra, carecemos de creación. Carecemos de resistencia al presente. La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía (...) El arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación» (¿Qué es la filosofía?, ob. cit., pág. 110).