

RUMORES DIFERENCIALES.

DISONANCIAS Y RESONANCIAS EN EL PENSAR DE MARTIN HEIDEGGER Y GILLES DELEUZE-FÉLIX GUATTARI *

Luis Armando Hernández Cuevas
Universidad Latina, Ciudad de México
luishcuevas@me.com

Abstract

Unfolding several concepts of the philosophical thought of Martin Heidegger, Gilles Deleuze and Gilles Deleuze-Félix Guattari, the article intends to, on the one hand, expose the thinking of these philosophers as an eminently political thought that, placed in a renewed interest on ontology, provides the foundations for the development of an a-subjective philosophy, while, on the other hand, indicates those conceptual gaps that forced Deleuze to assert that Heidegger did not embrace the core of the concept of Difference. This is so when determining the Nietzschean thought as the end of the history of metaphysics, as well as not perceiving in the bastard and oppressed races that mode of (un)power that claims repetitively for its expression.

Keywords: (un)power, domain, Nietzsche, fold, nomadology, history.

Resumen

Desplegando diversos conceptos filosóficos propios del pensamiento de Martin Heidegger, Gilles Deleuze y Gilles Deleuze - Félix Guattari, el artículo tiene la intención de, por un

Recibido: 18 - 07 - 2014. Aceptado: 25 - 09 - 2014.

*Agradezco las sugerencias y comentarios de los revisores anónimos de este artículo. De igual manera agradezco el apoyo del Proyecto PAPIIT IG400614: *Ontología e historia: indagación sobre las vías para otra historia desde la ontología del siglo XX* de la DGAPA (UNAM).

lado, exponer el pensamiento de estos filósofos como un pensar eminentemente político que, asentado en un renovado interés por la ontología, sienta las bases para el desarrollo de una filosofía a-subjetiva, mientras que, por otro, precisa aquellos distanciamientos conceptuales que obligaron a Deleuze a afirmar, ante un cierto dejo de historicismo que vislumbra en Heidegger, que el filósofo alemán no afirmó el núcleo del pensamiento de la Diferencia. Esto al determinar el pensamiento nietzscheano como el acabamiento de la historia de la metafísica, así como al no vislumbrar en las razas bastardas y oprimidas ese modo del (im)poder que clama repetitivamente por su expresión.

Palabras clave: (im)poder, dominio, Nietzsche, Pliegue, Nomadología, Historia.

A modo de introducción: *Ab-grund* y *Ritournelle*

Las líneas que componen este ensayo no tienen intención alguna de presentar a Martin Heidegger como un precursor, ni del pensamiento deleuzeano, ni de la escritura doble ejercida por Gilles Deleuze y Félix Guattari. En este espacio no se pretende hacer una historia de la filosofía apegada a una historiografía que causalmente brinde seguridades a una determinada imagen de pensamiento. Lo que se busca es más simple, y por ello más arduo: el estar abiertos a sopesar esos rumores silentes que reclamaron a Heidegger, Deleuze y Guattari, a afirmar esa singularidad a-subjetiva que demanda toda tarea del pensar.¹

¹ Cfr. Martin HEIDEGGER: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos 2006, pp. 55-60 (alemán: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Francfort del Meno: Vittorio Klostermann Verlag 1989). El párrafo 19 de *Aportes* titulado: "Filosofía (¿Hacia la pregunta: ¿quiénes somos?)", nos auxilia a distinguir el motivo por el que para Heidegger la tarea del pensar demanda la afirmación de una singularidad a-subjetiva. Y es que el pensador alemán, siguiendo la pregunta nietzscheana "¿quién?", asevera que tal pregunta "no tiene nada en común con una pérdida curiosa maníaca del yo en la cavilación desmenuzante de las "propias" vivencias, sino que es una vía esencial de la realización de la pregunta por lo máximamente cuestionable". De lo anterior que el pensar, como meditación, esté lejos de esa "clara et distincta perceptio, en la que el ego surge y alcanza certeza".

Por otro lado, Deleuze también recurre a Nietzsche para apostar por una singularidad a-subjetiva. Cuestión que desde su ámbito de pensamiento implica el preguntarse por la voluntad que poseen las fuerzas en su composición

Dispuesto lo anterior, cabe apuntar que la atmósfera en la cual armonizan esos rumores silentes, a los cuales prestaron oídos estos pensadores, es el ámbito propio de la ontología política.²

Para la experimentación que aquí nos proponemos realizar, tanto el pensamiento de Martin Heidegger, como el pensamiento de Gilles Deleuze, y de Gilles Deleuze-Félix Guattari, encuentran un iterativo germen que los reclama en la afirmación de un dominio sin-poder, o de un (im)poder, que desenmascara los falsos infinitos erigidos por un poder in-mundo.

En torno a lo anterior, resulta importante indicar que la manifestación de tal dominio (*Herr-schaft*) sin-poder, o de tal (im)poder, no es otra cosa más que la afirmación de la destinal rememoración del comenzar (*Anfängnis*) como un replicar en el abismo (*Ab-grund*) en Heidegger, así como la expresión de la inmanente repetición de la Diferencia en el ritornelo (*Ritournelle*) en Deleuze y Guattari.

Así pues, ambas afirmaciones nos provocan pensar el modo en el que un singular, y no obstante, repetitivo espacio-tiempo (*Zeit-Raum*), nos coloca en el más radical de los peligros, instigándonos de este modo a morir y a renacer en la contingencia del pliegue, siendo entonces, en términos heideggerianos, dignos del *sacrificio*.³

diferencial. Cfr. Gilles DELEUZE: *Nietzsche y la filosofía*, Trad. Jorge Vivas, Barcelona: Anagrama 1971, p. 111 (Francés: *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF 1967).

² Cfr. Benoît DILLET: "What is Called Thinking: When Deleuze Walks along Heideggerian Paths", *Deleuze Studies*, VII 2 (2013), pp. 250, 263 y 265. En este artículo, Benoît Dillet afirma: "Deleuze borrows some elements of Heidegger's definition of thinking to further his own understanding of politics as an involuntary practice. For both, the question of thinking is political". Idea con la que de fondo simpatizamos, pero con su despliegue no. Ello en razón de que entre otros muchos puntos, Benoît Dillet postula que el proyecto de Deleuze es democratizar el pensar y la filosofía, lo cual hace de este pensador un filósofo de las masas. Tal concepción no se sustenta en nuestro horizonte debido a la gran crítica que realizan Deleuze y Guattari al ideal democrático. Esto al aseverar que el arte y la filosofía, al buscar la constitución de una tierra y de un pueblo que falta, apelan no por autores populistas, sino por los más aristocráticos. Cfr. Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI: *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama 1993, p. 110 (francés: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit 1991).

³ Cfr. Martin HEIDEGGER: *Hitos*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza 2007, p. 256 (Alemán: *Wegmarken*, Francfort del Meno: Vittorio

Ab-grund y *Ritournelle* son dos nociones que nos permiten potenciar este ensayo como una caja de resonancia de aquellos rumores silentes que interpelaron a Heidegger, a Deleuze, y a Deleuze-Guattari, a aseverar que todavía no pensamos.⁴

En estos dos conceptos se precisa imperativo, por medio de recurrentes e inacabables intentos, conducir un esfuerzo que prepare una región en la que las intensidades de lo no-pensando, de lo negado, o, de lo minoritario, nos orillen, rompiendo con el primado de una subjetividad estratificada, a pensar.

Así, el *Ab-grund* en Heidegger —como ese espacio-tiempo de juego en el que se favorece la fundación en la esencia de la verdad, y con esto, el *sondeo* (*Er-gründung*) del *Dasein* en el soportar de la indignancia— es la visión de un quiebre que insta a ya no permanecer más en la prolongada historia de la metafísica.

Con miras a divisar el horizonte en el cual el concepto de *Ab-grund* fue pensado, se debe tener presente que Heidegger se abocó a rumiar dicho concepto a lo largo de los denominados tratados de la historia del ser. Escritos que Heidegger preparó estos escritos a partir de la segunda mitad de los años treinta, aunque por voluntad propia no se publicaron hasta después de su muerte (1976).⁵

Klostermann Verlag 1998). Heidegger apunta en *Epílogo a <<¿Qué es metafísica?>>*: “En el sacrificio acontece aquella escondida gratitud única en saber apreciar la gratitud con que el ser se ha trasportado a la esencia del hombre en el pensar, a fin de que éste asuma la guarda del ser en relación con lo ente. El pensar inicial es el eco del favor del ser en el que se aclara y acontece eso único: que lo ente es. Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser”.

⁴ Cfr. Jonathan DRONSFIELD: “Between Deleuze and Heidegger There Is Any Diference” en *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, New York: State University of New York Press 2008, p. 157. Jonathan Dronsfield trae a colación las distintas ocasiones en las que Deleuze cita la sentencia heideggeriana referente a que todavía no pensamos: “twice in *Difference and repetition* Deleuze cites Heidegger’s insistence that we are not yet thinking: ‘What gives us most cause for thought is the fact that we do not yet think’. [...] The ‘possibility alone’ that man can think ‘is no guarantee to us that we are capable of thinking’, [...] whilst in *What is Philosophy?* he describes as Heideggerian the ‘veiling-unveiling on the plane of a thought that does not yet think’”.

⁵ El hecho de que los tratados de la historia del ser no se hayan publicado hasta mucho tiempo después de la muerte de Heidegger resulta de suma importancia, ya que da cuenta de que Deleuze (1925-1995) y Guattari (1930-

Dichos tratados, los cuales poseen su norte en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, al pensar la historia de la metafísica como el itinerario de un pensamiento que coloca la verdad del ente sobre la verdad del ser, claman por deconstruir los distintos circuitos históricos de tal derrotero, al exigir un pliegue (*Zwiefalt*) en el pensar que provoque la superación de toda onto-teo-logía.

En la deconstrucción de tales circuitos históricos onto-teo-lógicos, Heidegger escucha el clamor silente de un pensar inicial que apela por otro comienzo, el cual tiene como fundamento un ámbito imposible de asir: el *Ab-grund*.

El pensar inicial como un sondeo del abismo es el viraje con el que el *Dasein* da cuenta de aquello que sustrayéndose, abre la posibilidad del salto hacia la retención. Hacia “ese resistir creador en el a-bismo”.⁶

El *Ab-grund* es esa hendidura que nos pone en cercanía con el misterio del ser (*Seyn*).⁷ En su lectura de las obras de Friedrich Hölderlin, Heidegger afirma que conocer el misterio no significa capturarlo para exponerlo, sino guardar dicho misterio en tanto misterio.

En los trabajos de la historia del ser, *Ab-grund* es el estremecimiento que sostiene el acontecimiento de la *mismidad* y, por ende, funda el instante histórico. Sólo desde tal soportar en la indignancia es que el

1992) no tuvieron la oportunidad de leer la gran mayoría de estos escritos. De tal modo, un esbozo sobre los textos que sí trabajaron Deleuze y Guattari, y que traen a cuenta directamente en sus escritos, queda de la siguiente forma: *Ser y Tiempo, De la esencia del fundamento, Kant y el problema de la metafísica, ¿Qué es la metafísica?, La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’, La cosa, <<...poéticamente habita el hombre...>>, ¿Qué significa pensar?, La superación de la metafísica e Identidad y diferencia*.

⁶ HEIDEGGER: *Aportes...*, p. 46.

⁷ Cfr. Martin HEIDEGGER: *Meditación*, trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos 2006, pp. 92-93 (alemán: *Bessinnung*, Francfort del Meno: Vittorio Klostermann Verlag 1997). En el párrafo titulado: “Ser [*Seyn*]: el a-bismo”, Heidegger escribe: “El ser [*Seyn*] es el a-bismo, la hendidura del aclarado entretanto, cuyas “paredes” y caídas y elevaciones se mantienen ocultas. Sólo a veces salta el hombre en el salto de la interrogación esencial (en el preguntar por la asignabilidad al ser (*Seyn*) y por éste mismo y su claro) el abismo y deviene como ser-ahí el puente y el tránsito para un pasaje del acontecimiento-apropiador”.

Dasein se instaura como *el señor de lo abierto*; como un futuro, es decir, como aquella instancia libre en la osadía del crear.

Ab-grund es el comenzar que comienza el comienzo cada vez más inicialmente. El espacio-tiempo abismal es un ensamblaje de éxtasis del ahí en el que se experimenta la singularidad. En el *Ab-grund* no hay un tiempo, ni un espacio “yoico”. Lo calculable se despliega como un efecto. En el *Ab-grund* se precipita un *memorante esperar* en el que el espacio y el tiempo no son, sino que estos esencian.

En el parágrafo 242 de *Aportes*, titulado: “El espacio-tiempo como abismo”, el *Ab-grund* es desplegado como ese *aclarante ocultamiento* en el que se funda el esenciarse de la verdad. En este “vacío” se gesta el pliegue de ese itinerario del pensamiento que coloca la verdad del ente sobre la verdad del ser, posibilitando así la espacialización y temporalización del sitio-instantáneo en el que el *Dasein* hace historia. El repetitivo comienzo se vuelve un captarse en el abismo.

Por otro lado, el ritornelo, como ese concepto que Deleuze creó junto a Guattari, de alguna forma hace resonar la noción heideggeriana de abismalidad del ser (*Seyn*), sin embargo ésta sufre una contaminación tal, que todo rasgo de pureza es eliminado por un mestizaje salvaje.⁸

El ritornelo en Deleuze y Guattari, como una multiplicidad de espacio-tiempos o *medios (Milieux)*, dispuestos sobre una contingencia de *ritmos (Rythmes)*, abren campos o regiones; territorios que repetitivamente se abren y cierran al azar.⁹

⁸ En una entrevista conjunta, Deleuze y Guattari responden, entre otras preguntas lanzadas por Didier Eribon, a: ¿Cuáles son, a su modo de ver, los conceptos creados por los filósofos del siglo XX?, y ¿qué conceptos piensan que han creado? A la primera pregunta Deleuze y Guattari responden: “[...] Heidegger creó un nuevo concepto de Ser, con un doble componente de ocultación y desvelamiento [...]”. Ahora bien, al segundo cuestionamiento, ellos manifiestan que “han forjado un concepto de ritornelo en filosofía”. Así, lo que estas dos respuestas nos hacen explícito es, por una parte, ese aprecio que Deleuze y Guattari tienen respecto al pensar de Heidegger como un filósofo creador de conceptos, mientras que, por otra parte, nos indican la importancia que estos filósofos le dan al concepto de ritornelo. Cfr. Gilles DELEUZE: *Dos regímenes de locos*, trad. José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos 2007, p. 343 (francés: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris: Minuit 2003).

⁹ Cfr. Gilles DELEUZE: *Kant y el tiempo*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires: Cactus 2008, p. 104. Deleuze en una clase dictada el 4 de abril de 1978 señala: “La fenomenología y después Heidegger, y después todo tipo

El ritornelo, a diferencia de lo abismal, se compone de tres momentos que no son sucesivos. La cancioncilla del niño en la oscuridad, la pared sonora del hogar y la línea de errancia en el cosmos son tres condiciones coetáneas: ora, ora, ora.¹⁰

De tal modo, el niño que canta en la oscuridad para crear un centro estable y tranquilizante (fuerzas del caos), la ama de casa que prende el televisor como una pared sonora que marca su hogar (fuerzas terrestres), y la línea de errancia del pintor (fuerzas cósmicas), son fuerzas en pugna que, en cada expresión, en cada tensión, crean un bucle; un pliegue en el que vibra el espacio-tiempo.

No obstante a esto, podría aseverarse que lo abismal pensado desde Heidegger, se halla para Deleuze y Guattari en la línea de errancia cósmica; en sus fuerzas. En ella se precipita una rememoración del comenzar como un replicar en el abismo al hacer de la *Duración* una expresión sonora. De esta forma, en tal hacer, uno soporta la indignancia al hacerse nómada. En este espacio-tiempo lo que se produce es una distribución nomádica. Una distribución inmersa en el *entusiasmo*.¹¹

En tal atmósfera intempestiva está implícita una fuga cósmica que clama por la creación. Deleuze y Guattari, frente a un sedentarismo histórico, apelarán por una post-historia/post-significante nomadológica creativa. Esta ciencia nomadológica involucra la repetición de la

de psiquíatras, van a definir las maneras del ser en el espacio y el tiempo, los complejos o los bloques de espacio-tiempo, los bloques rítmicos”, aspecto que nos señala esa problemática yacente en ambos pensadores de cuestionar el espacio-tiempo; conceptualización paradójica que, desde la óptica de Deleuze, es introducida por Kant.

¹⁰ Cfr. Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-textos 1988, pp. 318-358 (francés: *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Minuit 1980).

¹¹ Cfr. Gilles DELEUZE: *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu 2002, p. 73 (francés: *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France 1968). Deleuze señala que en la distribución nomádica o, *nomos* nómada, “ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos. [...] Es una distribución de errancia y aun de <<delirio>> en la que las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido. No es el ser el que se distribuye según las exigencias de la representación, sino que todas las cosas se reparten en él en la univocidad de la simple presencia (el Uno-Todo)”.

diferencia como un eterno retorno de la voluntad de poder. Así, el eterno retorno se muestra como una cantinela que captura las fuerzas mudas e impensables, y lanza las singularidades artísticas al Cosmos. Creación inmanente de sentido (*Sens*); de Diferencia.

Esbozados estos párrafos como simple traza de imágenes problemáticas, no queda más que continuar transitando por estas sendas abiertas teniendo como brújula de la indagación el dominio sin-poder o, el (im)poder, propios del espacio-tiempo abismal o cósmico en el cual estos pensadores son sometidos debido a su escucha silente.¹²

Así pues, indagemos esos conceptos en devenir que nos posibilitan entreoír todas esas resonancias heideggerianas, deleuzeanas y guattarianas, que apostaron por dar un vuelco ontológico-político al pensar.

Wi(e)der-spruch y Bégaiment

Ab-grund y *Ritournelle* componen el espacio-tiempo de los rumores silentes. En *De camino al habla*, Heidegger lanza su preguntar hacia el silencio, y allí experimenta que éste, en su quietud, en su apaciguamiento, se distingue por ser más movimentado que cualquier movimiento, así como más removido que cualquier remoción.

El silencio, nos dirá Heidegger, es la Diferencia que apacigua la cosa y el mundo al reunirlos en el desgarro que ella es. La Diferencia no es distinción ni relación, la Diferencia es una invocación mesurada. La Diferencia es un Medio. Así, a tal Medio que reúne, Heidegger le llama *resonar*, siendo este resonar no otra cosa más que el *habla*.¹³

Heidegger asevera que el habla, como invocación y mandato de la Diferencia, habla en tanto que *son del silencio* (*Die Sprache spricht als*

¹² Cfr. Jacques DERRIDA: *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid: Trotta 1998, p. 370 (francés: *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris: Galilée 1994). Un escrito lanzado sobre la escucha silente es la conferencia de Derrida titulada *El oído de Heidegger*, en donde se puede leer: "El oído de Heidegger se reparte [...]. Más concretamente, se divide en dos. Hay un oído sordo como el de todo el mundo hoy en día [...] y éste percibe como <<trivial>> lo que acaba de ser oído y dicho. El otro oído sobre-entiende/oye lo inaudito a través de la sordera".

¹³ Cfr. Martin HEIDEGGER: *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Serbal 1990, pp. 27-28 (alemán: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Verlag Günther Neske 1959).

das Geläut der Stille). El habla es el despliegue del advenimiento de la Diferencia. De este modo, el habla de los mortales se conforma como una invocación que habla desde la simpleza de la Diferencia.

Lo hablado como poesía es pura invocación. Es un corresponder que escucha, y que, como tal, provoca que el *Dasein* aprenda a morar en el hablar del habla.

Bajo la sentencia de Hölderlin: "...poéticamente habita el hombre...", Heidegger apunta que el habla es aquello que habla a través del *Dasein* cuando éste co-rresponde al lenguaje.

Cuando el *Dasein* escucha la exhortación del lenguaje silente, y no se instaure y comporta como si fuera el forjador del lenguaje, éste enuncia una nueva-dicción (*Wi(e)der-spruch*). Esto a través de imágenes poéticas (*Bildern*) que guardan medida.¹⁴

En la escucha, Heidegger es interpelado por experimentar un giro; una torsión que se hunde en el habitar im-poético, para que un advenimiento *dure* y, como lo expresa Hölderlin, la vida del hombre sea una vida que habite.

La nueva-dicción, como invocación y mandato de la Diferencia, requiere de una meditación (*Bessinnung*), de un prestarse al sentido (*Sinn*).

Se trata de un dirigirse cuestionador nunca alcanzado por el habitar im-poético de la ciencia. La nueva-dicción lanza nuevas-sentencias que exigen, más allá de una contraposición a lo no-verdadero de un pensar técnico, un comenzar que comienza el comienzo cada vez más inicialmente.¹⁵

Este comenzar que comienza el comienzo cada vez más inicialmente es lo nuevo que, al titubear, siempre piensa *lo mismo*; que siempre pregunta *lo mismo*, y que, no obstante, no se remite a *lo igual*. En <<... poéticamente habita el hombre...>> Heidegger asevera:

El poetizar y el pensar sólo se encontrarán en lo mismo si permanecen de un modo decidido en el carácter diverso

¹⁴ Cfr. HEIDEGGER: *Aportes...*, pp. 401-402. *Aportes* termina con las siguientes líneas: "El lenguaje se funda en el silencio. El silencio es el más oculto guardar-medida. *Guarda* la medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje un sentar-medida en lo más íntimo y amplio, sentar-medida como el esenciarse de la competencia y de su ensamble (evento)".

¹⁵ Cfr. Martin HEIDEGGER: *Historia del ser*, trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Hilo de Ariadna 2011, pp. 31-34. (alemán: *Die Geschichte des Seyns*, Francfort del Meno: Vittorio Klostermann Verlag 1998).

de su esencia. 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 con todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coaligación que tiene lugar por diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia.¹⁶

El habla como nueva-dicción es el son silencioso de la Diferencia en el que se esencia lo histórico. Es aquí donde se dona la fundación del sentido en la instancia. Se trata del sondeo del *Ab-grund*.

Ahora bien, por otro lado, el ritornelo, en su fuerza errática, yace en el silencio como Diferencia. Se trata de un movimiento de inmanencia radical. En el ritornelo cósmico, como movimiento de inmanencia, uno experimenta medios del orden de sueño, procesos patológicos, embriaguez y excesos al devenir formas inéditas. Deleuze y Guattari afirman que se trata de un vaivén en el que oleadas de inmanencia emplazan la expresión de lo in-expresable. La inmanencia es lo más íntimo en tanto que afuera. Es silencio que clama por su dicción.¹⁷

Deleuze y Guattari señalan en la meseta titulada: *587 a J.C.-70 d. Sobre algunos regímenes de signos*, cuatro tipos de regímenes de signos, o de semióticas: la *presignificante*, la *significante*, la *contrasignificante* y la *postsignificante*. Todas ellas capaces de expresarse en el ritornelo a través de una semiótica mixta.

Ahora bien, aquella semiótica en la que el espacio-tiempo adquiere su carácter silente, es la semiótica postsignificante. En este régimen, la rostridad (*Visagèitè*) impuesta por la lógica identitaria del régimen significativo, se desdibuja, dando cabida así a que las líneas de errancia se tracen libremente. Devenires-animales, devenires-vegetales, devenires-minoritarios desubjetivizan la conciencia para producir *cogitos* disueltos. Deleuze y Guattari escriben:

Quando el rostro se desdibuja, cuando los rasgos de rostridad desaparecen, podemos estar seguros de que hemos entrado en otro régimen, en otras zonas

¹⁶ Cfr. Martin HEIDEGGER: *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Serbal 2001, p. 143. (alemán: *Vosträge und Aufsätze*, Francfort del Meno: Vittorio Klostermann Verlag 2000).

¹⁷ Cfr. DELEUZE y GUATTARI: *¿Qué es la filosofía?*, pp. 39-62.

infinitamente más silenciosas e imperceptibles en las que se producen devenires-animales, devenires-moleculares subterráneos, desterritorializaciones nocturnas que desbordan los límites del sistema significante.¹⁸

Para Deleuze y Guattari el régimen postsignificante, como un elemento más de la semiótica mixta, implica un vacilante tartamudeo (*Bégaiment*) en el lenguaje mismo de la tradición.

El tartamudeo silente implica una transemiótica que no se opone a otra semiótica. Deleuze y Guattari aseveran que no se trata de una libertad que se opone a la sumisión, sino simplemente de una línea de fuga. La transemiótica implica un nuevo, pero siempre repetitivo comienzo.

Con el tartamudeo se aprecia que no hay una lógica proposicional universal. El régimen postsignificante, como *literatura menor*, se caracteriza por realizarse dentro de una lengua mayor. Desterritorializándola gracias a una política del (im)poder, el régimen postsignificante adquiere un valor colectivo. La literatura, como *asunto del pueblo*, rompe con el primado de la subjetivación.

En la literatura menor, las imágenes son recorridos, devenires, intensidades que se difuminan en una lengua a-significante. Se está en la lengua como un extranjero, como un migrante, como un bastardo. Se trata de una lengua por-venir. De lo anterior proviene esa resonancia que Deleuze distingue entre la semiótica postsignificante y el habla heideggeriana; espacio-tiempo en el que la transemiotización entre lenguas muertas y vivas crean una lengua inaudita que balbucea la Diferencia.¹⁹

¹⁸ Cfr. DELEUZE y GUATTARI: *Mil mesetas...*, p. 121.

¹⁹ Cfr. Gilles DELEUZE: *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama 2009 pp. 31-34 (francés: *Critique et clinique*, París: Vittorio Minuit 1993). Deleuze afirma en el artículo *Un precursor desconocido de Heidegger: Alfred Jarry*: "Heidegger se atiene con bastante exactitud al alemán y al griego (o al alto alemán): hace intervenir un griego antiguo o un alemán antiguo en el alemán actual, pero para obtener un nuevo alemán[...] La lengua antigua afecta a la actual, que produce bajo estas condiciones una lengua todavía por llegar. [...] Hemos tenido noticia de que ni una etimología de Heidegger, ni siquiera *Lethé* y *Alethés*, era exacta. ¿Pero está bien planteado el problema? No es con la lingüística con lo que hay que comparar empresas como las de Heidegger o de Jarry, sino

Este delirio del habla instala al lenguaje en un pliegue-limite, el cual se constituye como un adentro del afuera²⁰. El acontecimiento, la historia, se propicia en este linde del lenguaje. El habla o la literatura menor, es un asunto de devenir; de encontrar una zona de indiscernibilidad de producción incesante de sentido.²¹

Siguiendo a Maurice Blanchot, Deleuze afirma que la literatura menor halla su génesis cuando en nuestro interior una tercera persona nos desposee del poder de decir Yo. La literatura menor implica escribir por ese pueblo que falta. Se trata de un entusiasmo, de una dignidad, de un honor, por el (im)poder de la Diferencia.²²

Wi(e)der-spruch y *Bégaiment* son dos conceptos en devenir que resuenan en un mismo plano de composición. Nueva-dicción y tartamudeo son el desgarro de la Diferencia. Son la herida de ésta.

más bien con las empresas análogas de Roussel, Brisset o Wolfson. [...] Jarry y Heidegger [...] actúan en principio en dos lenguas, haciendo intervenir en la lengua viva una muerta, de forma que transforma, que transmuta la viva. [...] Entre uno y otro elemento, entre la lengua antigua y la actual afectada por ella, entre la actual y la nueva que se está formando, entre la nueva y la antigua, desfases, vacíos, huecos, pero llenados por visiones inmensas, escenas y paisajes insensatos, desplegamiento del mundo de Heidegger”.

²⁰ Cfr. DELEUZE y GUATTARI: *Mil mesetas...*, pp. 10, 14 y 27. Deleuze y Guattari en *Rizoma* apuntarán: “Un libro sólo existe gracias al afuera y en el exterior. [...] Las multiplicidades se definen por el afuera: la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras. [...] Creemos que la escritura nunca se hará suficientemente en nombre de un afuera. El afuera carece de imagen, de significación, de subjetividad”.

²¹ Cfr. Gilles DELEUZE: *Lógica del sentido*, trad. Millán Miguel Morey, Barcelona: Paidós 2005, p. 104 (francés: *Logique du sens*, París: Minuit 1969). Deleuze concluye la undécima serie *Del sinsentido* de la siguiente forma: “Hacer circular la casilla vacía, y hacer hablar las singularidades pre-individuales y no personales, en una palabra, producir sentido, ésta es la tarea de hoy”.

²² Cfr. Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI: *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora, México: Era 2008, pp. 30-32 (Francés: *Kafka. Pour une littérature mineure*, París: Minuit 1978). Deleuze y Guattari afirman que en la literatura menor, lo que equivale a decir *menor*, “no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada literatura mayor [...]. Lo único que permite definir la literatura popular, la literatura marginal, etcétera, es la posibilidad de instaurar desde dentro un ejercicio menor de un lengua incluso mayor”.

Tras leer a Joe Busquet, Deleuze asevera que de lo que se trata es de encarnar esa herida que existía antes que yo. La herida es un virtual puro del plano de inmanencia producida en el seno de un Medio hablante.

La herida, como simpleza del silencio, como una invocación, implica el balbucear, así como el tartamudeo de un recorrido. La herida es el delirio de las imágenes expresadas en un habla que no dice Yo.

La herida, como desgarró de la Diferencia, es el Medio de resonancia en la que uno se deja atravesar por un sentido que hace historia. A través de la herida, lo minoritario se expresa para afirmarse. La herida entonces vive como la expresión hablante del comenzar histórico.

Ontología de la pregunta

Heidegger cierra *La pregunta por la técnica* aseverando que el preguntar es *la piedad del pensar*. La pregunta es un amor que inspira. Es aquello que honra el camino andante en el acto mismo del preguntar a través del habla.

El preguntar es ese comenzar que comienza el comienzo cada vez más inicialmente. El preguntar inicial, como tal, no busca una respuesta útil. Éste nunca es superado por la respuesta hallada. Más bien, pretende adentrarse en esa región; en ese espacio-tiempo de juego, para reclamar en cada esfuerzo la simplicidad del pensar.²³

El preguntar es un hacerse responsable de la indigencia; de la historia como comenzar que comienza el comienzo cada vez. La pregunta inicial busca sondear el peligro. En la pregunta experimentamos la pobreza de la riqueza de la meditación.

Así pues, en la meditación, como un presentarse al sentido, el *Dasein* pregunta lo digno de ser cuestionado.

Cuando Heidegger afirma que lo preocupante de nuestro tiempo es que todavía no pensamos, tiene que ver justamente con el hecho de que aún no somos capaces de preguntar aquello que es digno de ser preguntado; aún no sondeamos el espacio-tiempo de juego de lo abismal.

²³ Cfr. HEIDEGGER: *Hitos*, p. 252. Heidegger afirma en *Epilogo a <<¿Qué es metafísica?>>*: "Toda pregunta conforme al asunto es ya el puente para la respuesta. Las respuestas esenciales son siempre y únicamente el último paso de las preguntas. [...] La respuesta esencial saca su fuerza de la constancia de preguntar. La respuesta esencial es sólo el comienzo de una responsabilidad, en la cual despierta el preguntar de modo más originario. Por eso, la auténtica pregunta tampoco es superada por la respuesta hallada".

Las ciencias, sin saber sobre su esencia, no piensan, y, por ende, no saben preguntar. Ello en razón a que éstas, de antemano, han asegurado ya su preguntar en hipótesis, las cuales directamente brindan certeza al preguntar auto-referencial.

A diferencia de un preguntar auto-referencial, el preguntar inicial es un preguntar que en su moderación, se dona como pensar rememorante.²⁴

La pregunta hablada por el lenguaje, y no por el sujeto, es una pregunta que conmemora. En tal fiesta, la pregunta es ya la simpleza del poetizar. En esta piedad hay una reinar sin-violencia.

En el preguntar inicial, uno clama por el pueblo por-venir. En tal preguntar, el silencio, como el origen esenciante del lenguaje, hace del preguntar esencial una decisión que invita al salto al *Ab-grund*. Este preguntar es un pensar in-humano, a-teo, que afirma lo repentino del instante.

El salto, al ser parte de la esencia del fundamento, es un salto en la libertad. La esencia del fundamento implica el sondear lo abismal para morir repetitivamente en el desgarrar de la Diferencia.

En la pregunta por la esencia del fundamento, como aquello digno de ser cuestionado, se vislumbra la historia de la metafísica como una historiografía de lo in-digno, en donde el problema originario de la trascendencia queda velado por una huida hacia la totalidad de lo ente, así como hacia el encierro en una subjetividad universal.²⁵

En la pregunta por la esencia del fundamento se realiza una torsión en la que el *Dasein* supera cualquier forma de empirismo o de subjetivismo trascendental, debido a que hace que reine un mundo que hace mundo

²⁴ Cfr. Martin HEIDEGGER: *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Aturo Leyte, Barcelona: Anthropos 2008, p. 97 (alemán: *Identität und Differenz*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957). En *El principio de identidad* Heidegger afirma: "Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar".

²⁵ Cfr. HEIDEGGER: *Hitos*, p. 139. Heidegger, realizando una historia de la metafísica en *De la esencia del fundamento*, apunta: "Esta rápida remembranza de la historia todavía escondida del problema originario de la trascendencia debería permitir comprender que la trascendencia ni puede ser desvelada ni entendida mediante una huida a lo objetivo, sino única y exclusivamente mediante una interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto, que debe ser renovada permanentemente y que por un lado tiene que oponerse al <<subjetivismo>> y, por el otro, tiene que negarse a seguir el <<objetivismo>>".

en libertad; trascendencia pura. En tal interrogación la historia de la metafísica es superada por un acaecimiento-apropiador que sobrepasa todo poder significativo y subjetivo. En el párrafo 30 de *Meditación*, Heidegger afirma: “Ser [*Seyn*] es evento-apropiador y así el a-bismo y como éste el “fundamento” del fundamento y por ello *libertad*”.²⁶

La esencia del fundamento es entonces una relación originaria con un fundamento en libertad que *da y toma* fundamento. En el fundamento la *mismidad* tiene el carácter de acontecer que se dona siempre como un comenzar espontáneo. En la *mismidad*, la esencia del espacio-tiempo se dona como una trascendencia extática. La libertad es el *Ab-grund* del *Dasein*.

Así pues, en relación al pliegue, al sondeo en lo abismal, la mismidad y la trascendencia de la libertad, Heidegger señala en *De la esencia del fundamento*:

Pero en su traspasamiento de lo ente, que proyecta un mundo, el *Dasein* tiene que pasar más allá de sí mismo a fin de poderse entender finalmente *a sí mismo* desde esta altura como abismo. Y, a su vez, este carácter abismal del *Dasein* no es nada que se presente ante la dialéctica o el análisis psicológico. El abrirse del abismo en la trascendencia fundamentadora es, más bien, el movimiento originario que lleva a cabo con nosotros mismos la libertad y con el que <<nos da a entender>>, es decir, con el que nos presenta como contenido originario del mundo, el cual, cuanto más originariamente está fundamentado, tanto más simplemente alcanza en su actuar el corazón del *Dasein*, es decir, su mismidad.²⁷

Deleuze continúa la pregunta arrojada por Heidegger en relación a la esencia del fundamento. En un curso ofrecido entre 1956 y 1957 en el *Lycée Louis le Grand*, Deleuze asevera que más allá de los valores y de la moral bajo las que indignamente se cree fundar, *el pensar debe fundar la fundación misma*. Y ello es realizable a través de aquello que, para 1968, denomina como *ontología de la pregunta*.

²⁶ HEIDEGGER: *Meditación*, p. 94.

²⁷ Cfr. HEIDEGGER: *Hitos*, pp. 148-149.

Para Deleuze, la ontología de la pregunta es un tema que se halla en la atmósfera de su tiempo. Para él, la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia, es uno de los tantos indicios que manifiestan esa tarea de la filosofía encaminada a detestar la *Bêtise* (necedad-estupidez), haciendo de ésta una cosa vergonzosa. Todo ello a través de un preguntar-problematizante.

Al igual que Heidegger, Deleuze postula que el preguntar no es un estado subjetivo de la representación, como sí lo es en la *imagen dogmática del pensamiento*. La pregunta es una instancia en la cual la Diferencia responde, sin que tal respuesta sea la consecuencia de una pregunta superada. La Diferencia responde repitiendo y manteniendo la pregunta en cada instancia.²⁸

Heidegger, al afirmar que la Diferencia no es objeto de la representación, permite que el ser de la pregunta, es decir, la Diferencia ontológica, no se presente como una síntesis, como una mediación, ni como una reconciliación, sino como una radical afirmación en la Diferencia.²⁹

Para Deleuze esta continua afirmación diferencial, es aquello que anima, tanto a la obra del arte, como al pensamiento filosófico. La obra y el pensamiento se desarrollan en una fisura que no puede llegar a ser colmada. La pregunta como repetición diferencial del fundamento,

²⁸ Cfr. DELEUZE: *Diferencia...*, pp. 113-114. En una extensa nota de *Diferencia y repetición*, Deleuze afirma que las tesis de Heidegger pueden ser resumidas en tres grandes puntos: 1) el NO heideggeriano no expresa lo negativo, sino la diferencia; 2) tal diferencia no se establece <<entre>>, sino que es un pliegue (*Zwiefalt*) y; 3) la diferencia ontológica se corresponde con la pregunta, en la que el ser de la pregunta se despliega problemáticamente.

²⁹ Cfr. HEIDEGGER: *Identidad...*, pp. 109-137. Desplegando lo no-dicho del pensamiento hegeliano, Heidegger en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* afirma en relación con el asunto del pensar: "Para Hegel, el asunto del pensar es el ser en relación con lo que fue pensado sobre lo ente en el pensar absoluto y en cuanto tal. Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente. Digámoslo con más precisión todavía: para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar —usando un nombre provisional—, es la diferencia *en cuanto* diferencia. [...] Nuestro pensar es libre de dejar la diferencia impensada o de pensarla propiamente como tal".

se constituye como otro horizonte de trascendencia, se trata de la generación de Ideas singulares de la Diferencia no mediatizada.³⁰

La pregunta-problema responde a un fundamento insondable. Deleuze resume lo dicho aseverando que el movimiento de esta ontología de la pregunta no va de lo hipotético a lo apodíctico, sino de lo problemático a la pregunta. Se trata del incesante desarrollo de una ciencia an-exacta pero rigurosa.³¹

Así, para Deleuze la potencia de la pregunta no viene dada de las respuestas, sino de un libre fondo que no se deja resolver. La insistencia, la trascendencia y el mantenimiento ontológico de las preguntas y los problemas se resisten a ser aprisionados por los fines de la razón suficiente. Las preguntas-problemas se expresan y se despliegan en la discreta y silente co-pertenencia entre la Diferencia y la Repetición. Se trata del esenciarse de un (no)-ser de lo problemático.

El cuestionar problematizante de la herida, como ese fundar que funda la fundación misma, involucra el despliegue de aquello que Deleuze nombra como *empirismo trascendental*. Bajo éste se consigue evitar calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico. No hay más sujeto, ni objeto.

El empirismo trascendental como un campo, como una región, como un Medio, se presenta como una pura corriente de conciencia

³⁰ Cfr. DELEUZE: *Diferencia...*, p. 28. En el prefacio de *Diferencia y repetición* podemos leer: "El error de la filosofía de la diferencia, de Aristóteles a Hegel, pasando por Leibniz, fue tal vez haber confundido el concepto de diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general. En realidad mientras se inscriba la diferencia en el concepto en general, no tendremos ninguna Idea singular de la diferencia, permaneceremos tan sólo en el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación".

³¹ Cfr. DELEUZE: *Diferencia...*, p. 295. Deleuze afirma que los principios de la ontología de la pregunta son tres: "1) lejos de significar un estado empírico del saber llamado a desaparecer en las respuestas, una vez dada la respuesta, la pregunta acalla todas las respuestas empíricas que pretenden suprimirla, para <<forzar>> la única respuesta que siempre la mantiene y retoma; [...] 2) de allí la potencia de la pregunta que pone en juego tanto al que pregunta como aquello sobre lo que se pregunta y que además se cuestiona a sí misma [...]; 3) de allí la revelación del Ser como correlativo a la pregunta, que no se deja reducir a lo preguntado ni al que pregunta, sino que los une en la articulación de su propia Diferencia".

a-subjetiva impersonal. Se trata de un plano de inmanencia. Potencia y beatitud. *En-tusiasmo* puro. En su último artículo publicado en vida, *La inmanencia una vida...*, Deleuze señala:

¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en la medida en que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). También se presenta como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Puede parecer curioso que lo trascendental se defina por tales datos inmediatos: se hablará entonces de empirismo trascendental, por contraposición a cuanto constituye el mundo del sujeto y el objeto.³²

Tenemos pues que la ontología de la pregunta, en la cual resuenan esos rumores silentes que instaron a Heidegger y a Deleuze a romper con los primados de la representación, es la senda misma que conduce a una constante moderación con-memorativa en la que el entusiasmo por la libertad interpela por una continua afirmación diferencial.

Al impedir instaurar una violencia sobre la totalidad de lo ente, así como sobre la propia subjetividad, la piedad por la pregunta, su insistencia amorosa, inspira a formarse en la trascendencia extática; en un empirismo trascendental en el que las imágenes del pensamiento conllevan a constituirse como una instancia abierta en la osadía del crear.

Zwiefalt y Pli

En Heidegger el desgarrar que constituye la Diferencia como un <<entre...>> es el *Zwiefalt*. La herida diferencial es un pliegue que insistentemente se des-pliega y re-pliega en un espacio-tiempo de esencia extática.³³

³² Cfr. DELEUZE: *Dos regímenes...*, p. 347.

³³ Cfr. Gilles DELEUZE: *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, trad. José Vázquez y Umbetina Larranceleta, Barcelona: Paidós 2005, pp. 44-45 (francés: *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris: Minuit 1988). Deleuze afirma: "Cuando Heidegger invoca el *Zwiefalt* como diferenciante de la diferencia quiere decir ante todo que la diferenciación no remite a un indiferenciado previo, sino a una Diferencia que no cesa de desplegarse y replegarse en cada uno de los dos lados, y que no

En su *Introducción a ¿Qué es metafísica?* de 1949, Heidegger, pensando retrospectivamente los conceptos de *Ser y tiempo*, escribe que la *instancia* es ese estar de lo extático que paradójicamente reside en un yacer dentro en el afuera.³⁴

Ahora bien, insertándonos en la historia del ser, como historia de la metafísica y, por ende, como historia del nihilismo, debemos preguntar: ¿qué demanda Heidegger bajo la constante afirmación del *Zwiefalt*?

Para responder a tal cuestionamiento es necesario detenernos y deshilar aquello que Heidegger piensa como historia del nihilismo, esto desde su esencia.

Así pues, tenemos que “la esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada”.³⁵ El nihilismo, como la historia que concierne al ser mismo (no siendo en absoluto la historia del hombre), es la historia de la metafísica occidental pensada como una historia incapaz de pensar al nihilismo como su esencia. En la esencia del nihilismo lo histórico en cuanto tal permanece impensado debido al desenvolvimiento de un ejercicio historiográfico.³⁶

despliega uno sin replegar el otro, en una coextensividad del desvelamiento y del velamiento del Ser, de la presencia y de la retirada de lo ente”.

De igual manera, en torno al pliegue heideggeriano Luis Sáez Rueda escribe: “El mismo Heidegger ha descrito el ser (que es diferencia) como *pliegue*”. Cfr. Luis SÁEZ RUEDA: “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger” en *Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Barcelona: Anthropos 2007, p. 421.

³⁴ Cfr. HEIDEGGER: *Hitos*, pp. 305-306. Heidegger apunta en *Introducción a <<¿Qué es metafísica?>>*: “¿Qué significa <<existencia>> en *Ser y tiempo*? La palabra nombra un modo del ser, concretamente el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la que él está en la misma medida en que está fuera como soporte. Este soportar es experimentado bajo el nombre de <<cuidado>>. La esencia extática del Dasein está pensada desde el cuidado, así como, a la inversa, el cuidado sólo es experimentado suficientemente en su existencia extática. [...] El estar de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el <<fuera>> y en el <<aquí>> del desocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser. Eso que está por pensar en el nombre <<existencia>>, [...] podría ser designado del modo más hermoso mediante la palabra <<instancia>>”.

³⁵ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vernal, Barcelona: Ariel 2013, p. 793. (alemán: *Nietzsche*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961).

³⁶ Cfr. Martin HEIDEGGER: *Sobre el comienzo*, trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos 2007, p. 156 (alemán: *Über den Anfang*, Francfort del Meno: Votirio

A todo esto, la metafísica como onto-teo-logía pregunta de un modo insuficiente, esto al colocar lo ente como lo sustraído del ser y, no obstante a tal insuficiencia, en la esencia del nihilismo domina algo diferencial. Esto diferencial concierne al ser mismo y, en un movimiento repentino, despliega una *superación*.

La superación en el pensamiento heideggeriano no refiere a poner algo bajo sí, ni en colocar algo tras de sí. La superación implica un paso atrás (*Schritt zurück*). Parafraseando a Heidegger se puede afirmar que el paso atrás no involucra hacer un llamado a las fuerzas pensadas de lo ya pensado. El paso atrás trae las fuerzas impensadas de lo que lo pensado recibe su espacio-tiempo esencial, de modo que lo ya pensado se disponga como la preparación para lo todavía impensado que, en su abundancia, siempre se repite como lo nuevo.³⁷

El paso atrás, la superación de la metafísica, es una torsión rememorante/con-memorante: *Zwiefalt*. En tal conmemoración, se gesta la serenidad necesaria para guardar en sí la esencia de la alegría como la esencia del pensar. Heidegger asevera: "Alegría no es placer. La alegría tiene su origen en el comienzo de la historia del ser [*Seyn*]. Ella pone el fin de la metafísica [...]"³⁸ La alegría es el evento en el cual la historia asume su futuro.

El extático estar en el interior de lo abierto (*Zwiefalt*), como la esencia del pensar, como alegría, experimenta radicalmente la esencia del

Klostermann 2005). En el parágrafo 159, *Ser e historia*, se lee: "La "historiografía" es procedimiento y actitud humanos. La "historiografía" se adhiere siempre a los acontecimientos, porque se ha sujetado siempre lo cognoscible antes y sólo en el ente. La historia es esenciarse del ser (*Seyn*) y evento".

³⁷ Cfr. HEIDEGGER: *Identidad...*, pp. 111-112. Heidegger escribe: "Para nosotros, la norma para el diálogo con la tradición histórica es la misma [refiriéndose al modo en el que Hegel lee la historia del pensamiento], en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior. Sólo que 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. [...] <<Paso atrás>> no significa un paso aislado del pensar, sino el modo de movimiento del pensar y un largo camino. En la medida en que el paso atrás determina el carácter de nuestro diálogo con la historia del pensar occidental, conduce en cierto modo al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía".

³⁸ Cfr. HEIDEGGER: *La historia...*, p. 247.

nihilismo, para así abandonar la interpretación metafísica. Todo a partir de un habitar en la instancia.³⁹

Debido a lo anterior, no resulta extraño que en *La pregunta por la técnica*, así como en *La superación de la metafísica*, Heidegger se disponga a cruzar la historia del nihilismo hasta experimentar *la estructura del emplazamiento (Ge-stell)*, la cual es la estructura misma del *peligro*.

Heidegger afirmará que si en la *Ge-stell*, como esencia de la técnica, nos abrimos, nos encontraremos sin esperarlo acogidos por una interpelación liberadora. La *Ge-stell*, como el peligro extremo, se halla en la esencia misma del fundamento. En la manera en la que el *Ab-grund* se esencia en su historia. En la forma en la que el *Ab-grund* se esencia en el espacio-tiempo como ser.

<<Pero donde está el peligro, crece también lo que salva>>, es la sentencia de Hölderlin en la que la *poiesis* se esencia, es decir, *dura*. En la *Ge-stell* el *Dasein* puede (o no) esenciarse libremente en su fundar fundante. En la *Ge-stell* emerge (o no) la moderación como otro dominio y piedad. En la *Ge-stell* se dona (o no) la desgarradura de la Diferencia.

En todo ello se juega el modo en el que el *Zwiefalt* se pliega, re-pliega y des-pliega. Heidegger declarará que “la esencia del ser es el propio juego”.⁴⁰

Ahora bien, pensar el pliegue (*Pli*) en Deleuze implica de igual forma, una fractura que acaece contingentemente. La herida que existía antes que yo, y que se nació para encarnar, es el Acontecimiento que se pliega en la repetición de su Diferencia en los cantos del *ritornelo*.

En el plano de composición esbozado por Deleuze, el pliegue también está vinculado a una forma del nihilismo que impone juicios a

³⁹ Cfr. HEIDEGGER: *Nietzsche*, p. 807. Heidegger piensa el pliegue en el segundo tomo de su *Nietzsche* de la siguiente manera: “El extático estar en el interior de lo abierto de la localidad del ser, sea con el ente en cuanto tal, sea con el ser mismo, la esencia del pensar”.

Igualmente, en relación a la metafísica y el pliegue, Heidegger escribe en *Superación de la Metafísica*: “La Metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido al que aquí nos referimos: en ella, como rasgo fundamental de la historia acontecida en Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, *sin que* el ser del ente pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad *como el pliegue* de ambos, a partir de la Metafísica y por ésta”. Cfr. Martin HEIDEGGER: *Conferencias...*, p. 56.

⁴⁰ HEIDEGGER: *Identidad...*, p. 143.

la vida. A tal forma del nihilismo Deleuze le denomina *Bêtise* (estupidez/necedad).

La *Bêtise* —palabra etimológicamente emparentada con *bête* (animal), pero que sólo le corresponde a aquél que le impone juicios a la vida— se individualiza en los medios y los ritmos que institucionalizan la misma estupidez para convertir al hombre en el primer esclavo de un sistema que cree propio. La *Bêtise* es del tirano. Del que instaura en lo vivo postulados de la *cogitatio*, no percatándose de la crueldad, cobardía y bajeza disimuladas en tal forma de individuación.

Bajo la *Bêtise* las determinaciones se hacen crueles y malas a consecuencia de que las imágenes que se experimentan en el plano de composición son imágenes abstractas. Flotando sobre un fondo apesadumbrado, las imágenes adquieren vínculos violentos.

Para Deleuze, la filosofía es una región que se ha preguntado por la manera en la que la *Bêtise* se individualiza. Ello en consecuencia a que percibe que la *Bêtise* nunca es la del otro. La *Bêtise* es siempre la mía. Es un virtual insistente.⁴¹

En el plano de composición deleuzeano, es el pensamiento la intensidad que ejerce una torsión sobre la *Bêtise*. El pensamiento funda o hace advenir un pliegue en el que una Memoria inmemorial experimenta lo in-determinado. En la *Bêtise*, en su peligro, está aquello que fuerza al pensar.⁴²

⁴¹ Cfr. DELEUZE: *Nietzsche...*, pp. 151-152. Deleuze hablando sobre la tarea de la filosofía escribe: “La estupidez y la bajeza son siempre las de nuestro tiempo, las de nuestros contemporáneos, nuestra estupidez y nuestra bajeza [...]. Por eso la filosofía tiene con el tiempo una relación esencial: siempre contra su tiempo, crítico del mundo actual, el filósofo forma conceptos que no son ni eternos ni históricos, sino intempestivos e inactuales”.

⁴² Cfr. DELEUZE: *Diferencia...*, p. 407. Deleuze, en unas líneas que hacen resonar con amplitud el pensamiento heideggeriano, expresa: “Es preciso que en el pensamiento como determinación pura, como línea abstracta, afronte ese sin fondo que es lo indeterminado. Eso indeterminado, eso sin fondo, es también la animalidad propia del pensamiento, la genitalidad del pensamiento: no tal o cual forma animal, sino la necedad (*Bêtise*). Pues, si el pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, si sigue siendo estúpido en tanto nada lo fuerza a pensar, ¿lo que lo fuerza a pensar no es también la existencia de la estupidez, a saber, que él no piensa si no hay nada que lo fuerce? Retomemos la expresión de Heidegger: <<Aquello que nos da más qué pensar, es lo que todavía no pensamos>>. El pensamiento es la más alta determinación que se enfrenta a la

En otras palabras, en la *Bêtise* se puede (o no) producir un pliegue que dispare una línea de fuga; otro espacio-tiempo en el que la alegría potencialice nuestro poder de afectar y de ser afectados. En términos de Spinoza, nuestra potencia de actuar; de crear. Siendo tales alegrías activas aquello que constituye la beatitud.⁴³

Llegados a este punto, podrían percibirse grandes resonancias entre el pensamiento de Heidegger y el pensamiento de Deleuze y de Deleuze-Guattari, sin embargo, a partir de estas líneas quisiera comenzar a traer a cuenta más disonancias. Rumores mínimos que contienen en sí peligros que, o bien pueden sortearse sin demasiado esfuerzo, o bien pueden ser capaces de conducir a formas de individuación temibles.

Una de las intensidades de inflexión yacente en estos rumores silentes entre el pensamiento de Heidegger, de Deleuze y de Deleuze-Guattari, lo constituye la escritura de Foucault. Para Deleuze, el *Zwiefalt* heideggeriano es recuperado por Foucault para ser pensado de una manera más radical. Esto gracias a un pensador con el que Heidegger tiene una actitud confusa: Nietzsche.⁴⁴

El pliegue para Deleuze, pensando con Foucault, es un límite; un umbral. Así pues, lo que se aspira con el pensamiento es el plegar las líneas de estratificación para vivir de otro modo en ellas (cuestión que involucra desde el comienzo un continuo fracaso).⁴⁵

necesidad como a lo indeterminado que le resulta adecuado. La necesidad (no el error) constituye la mayor impotencia del pensamiento, pero también la fuente de su más alto poder en aquello que lo fuerza a pensar”.

⁴³ Cfr. Gilles DELEUZE: *Spinoza: filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Barcelona: Tusquets 2009, pp. 62-65. (francés: *Spinoza: philosophie pratique*, Paris: PUF, 1970).

⁴⁴ Cfr. DELEUZE: *Dos regímenes...*, p. 233. Deleuze asevera en su artículo *Sobre los principales conceptos de Michel Foucault*: “Foucault recupera a su manera el tema heideggeriano del Pliegue. Pero lo orienta en una dirección completamente distinta: un pliegue del exterior, ya sea el pliegue del infinito o el repliegue de la finitud, impone una curvatura a los estratos y constituye en ellos un interior. Ser el doblez del afuera o, como ya decía la *Historia de la locura*, estar <<en el interior del exterior>>”.

⁴⁵ Cfr. Gilles DELEUZE *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos 2006, pp. 179-180. (francés: *Pourparlers*, Paris: Minuit 1990). Deleuze, respondiendo a las preguntas: ¿Cómo vivir esta línea tan terrible? ¿Es éste el tema del Pliegue, la necesidad de plegar esa línea? de Claire Parnet, responde: “Pliegue y despliegue... Los lectores de Heidegger conocen bien este asunto. Es,

Para Deleuze, Foucault reprocha a Heidegger el ir demasiado rápido.⁴⁶ Foucault, al descubrir en Nietzsche un segundo elemento que procede de la línea del Afuera: la fuerza (y su expresión reactiva y activa), vislumbra en el pensamiento heideggeriano un ámbito inexplorado.

Deleuze, a través de Foucault, piensa a Heidegger como una posibilidad de Nietzsche, pero no a la inversa. Para Deleuze la voluntad de poder tiene que descubrirse como ese elemento diferencial en el cual el ser se pliega en cuanto sentido y en cuanto fuerza.

Así tenemos que una *ontología histórica*, como una ontología de los pliegues, no dispuesta sobre un saber historiográfico, no se remite exclusivamente a una ontología del sentido como sucede en Heidegger. La *ontología histórica*, la *ontología de la diferencia*, para Deleuze y su lectura de Foucault, se compone de una ontología del sentido y de una ontología de las fuerzas.

En Foucault y en Nietzsche, Deleuze hallará un campo que le permitirá realizar un desplazamiento del pensamiento de Heidegger. En el pensamiento deleuzeano la voluntad de poder y el eterno retorno se experimentarán como la repetición de la diferencia en cuanto semiología y en cuanto sintomatología.

sin duda, la clave de toda la filosofía de Heidegger (“acercarse al pensamiento es encaminarse hacia el Pliegue del ser y el ente”). En Heidegger, tenemos lo Abierto, el pliegue del ser y el ente como condición de toda visibilidad del fenómeno, la realidad humana como ser de lontananza; en Foucault, tenemos el Afuera, el pliegue de la línea del afuera, la realidad humana como ser del afuera. Tal es, quizá, el motivo de la aproximación con respecto a Heidegger que el propio Foucault sugiere en sus últimas entrevistas. Sin embargo, el conjunto de estos dos pensamientos es tan distinto, los problemas que ambos plantean son tan diferentes que la semejanza parece sólo superficial”.

⁴⁶ Cfr. Michel FOUCAULT: *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Madrid: Akal 2005, p. 483 (francés: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1982*, Paris: Seuil-Gallimard 2001). En este curso, Foucault asevera: “Para Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser a partir de la *Tekhne* occidental. Demos vuelta la cuestión y preguntémosnos a partir de qué *tekhne* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan”.

Cfr. Gilles DELEUZE: *Foucault*, trad. Miguel Morey, Barcelona: Paidós 2013, p. 147 (francés: *Foucault*, París: Minuit 1986). Deleuze escribe: “Heidegger se precipitó demasiado rápido, y eso no era deseable: de ahí el equívoco de su ontología técnica y política”.

Nietzsche

En los fragmentos póstumos de Nietzsche se encuentra la siguiente sentencia: “Mido un hombre, un pueblo, según el grado en el que pueda liberar en sí sus impulsos más terribles y girarlos para su provecho sin que lo hagan sucumbir: provocando, por el contrario, su fertilidad de hecho y de obra”⁴⁷. Dicha sentencia nietzscheana da cuenta de ese *Zwiefalt*; de ese pliegue que, tanto Heidegger, como Deleuze, pretenden experimentar repetitivamente.

La *Ge-stell* y la *Bêtise* son la interpelación por establecerse en ese espacio-tiempo de juego en el que los impulsos terribles son liberados para ser plegados y, con ello, ser lanzados hacia una instancia que osa crear; hacia la composición de instantes históricos.

Ahora bien, cabe apuntar que para Heidegger —en casi la totalidad de los fragmentos apostados en su confrontación con Nietzsche— el pensador del eterno retorno no experimenta en su radicalidad el *Abgrund*, la diferencia, el *Zwiefalt* y el nihilismo. Hecho que lo hace situarse en los lindes del acabamiento de la metafísica.

En *La metafísica de Nietzsche* de 1940, Heidegger resumirá su confrontación con Nietzsche aseverando que son cinco las expresiones fundamentales de la metafísica nietzscheana: 1) la *voluntad de poder* es la expresión que sirve para determinar el ser de lo ente en su totalidad, su *essentia*; 2) el *nihilismo* es el nombre dado por Nietzsche para referir la historia de la verdad del ente en su totalidad; 3) el *eterno retorno* es el modo en que es lo ente en su totalidad, es decir, *existentia*; 4) el *superhombre* es la humanidad exigida por lo ente en su totalidad y; 5) la *justicia* es la esencia de la verdad del ente en tanto voluntad de poder.

Estas expresiones fundamentales dan cuenta del modo en el que para Heidegger la metafísica de Nietzsche, lo que forjó, fue el despliegue de una inversión simple del platonismo, cuestión que le provocó, en esencia, realizar el acabamiento de los postulados onto-teo-lógicos yacentes en el despliegue nihilista del mismo platonismo.⁴⁸

⁴⁷ Friedrich NIETZSCHE: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, trad. Juan Luis Vernal y Juan B. Llinares, Madrid: Tecnos 2006, p. 44 (alemán: *Nachgelassene Fragmente (1885-1889)*, Berlin: Walter de Gruyter 1974).

⁴⁸ Cfr. Martin HEIDEGGER: *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza 2005, p. 157 (alemán: *Gesamtausgabe. Band 5:*

De ello se percibe los motivos por los que para Heidegger: 1) la *voluntad de poder*, al pensar en términos de valores, cae en el *subiectum*; 2) el *nihilismo* nietzscheano, como una transvaloración de la metafísica platónica, se constituye como la esencia acabada del nihilismo al apelar simple y llanamente a la totalidad de lo ente gracias a la imposición de la voluntad de poder como *essentia*, cuestión que da cabida al avasallamiento de la tierra; 3) el *eterno retorno*, el cual como *existentia* se expresa en el devenir, encierra a la voluntad de poder en una continua sobrepotenciación de sí; bajo esta fórmula se asegura que lo ente en su totalidad se presente como ejercicio del poder; como violencia; 4) el *superhombre* nietzscheano es la proveniencia esencial del antropomorfismo; el superhombre es la humanidad que al ejercer el poder sobre lo ente y sobre sí, quiere su sobrepotenciación bajo el aseguramiento de la existencia de lo consistente; se trata del acabamiento de la metafísica como ese movimiento con el que la certeza del representar y de su representado se convierten en el agotamiento esencial del ser como subjetividad y; 5) la *justicia* entonces, como modo de pensar del superhombre, se despliega como un representar a partir de las estimaciones fijas de valor dadas por la voluntad de poder; la justicia es el devenir señor de sí mismo; la justicia es la expresión máxima del poder y de su sobrepotenciación; ésta instaaura el dominio incondicionado de la tierra a través del cálculo.

Para Deleuze, tal lectura heideggeriana de Nietzsche confunde al pensador de la voluntad de poder con un modo rígido del kantismo, ello sin percatarse que lo que Nietzsche realiza es conducir la *Crítica de la razón pura* hasta sus últimas consecuencias gracias a la radicalización de la estética trascendental, es decir, a la experimentación de un espacio-tiempo fuera de sus goznes.⁴⁹

Hozwage, Francfort del Meno: Vittorio Klostermann Verlag 1984). En relación a la inversión simple que Heidegger vislumbra en Nietzsche, podemos leer en *La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>*: “Tras la inversión efectuada por Nietzsche, a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse. Lo suprasensible se convierte en producto de lo sensible carente de toda consistencia. Pero, al rebajar de este modo a su opuesto, lo sensible niega su propia esencia. La destitución de lo suprasensible también elimina a lo meramente sensible y, con ello, a la diferencia entre ambos”.

⁴⁹ Cfr. HEIDEGGER: *Nietzsche*, p. 731. En las líneas dispuestas en *La metafísica de Nietzsche*, se puede entrever cómo Heidegger le impone a Nietzsche una forma

Confrontando le lectura heideggeriana de Nietzsche, Deleuze, en una nota al pie de su *Nietzsche y la filosofía*, asevera:

Heidegger da una interpretación de la filosofía nietzscheana más próxima a su pensamiento que al de Nietzsche. En la doctrina del eterno retorno y el superhombre, Heidegger ve la determinación <<de la relación del Ser al ser del hombre como relación de este ser al Ser>> [...]. Esta interpretación descuida toda la parte crítica de la obra de Nietzsche. Descuida todo aquello contra lo que Nietzsche luchó. Nietzsche se opone a cualquier concepción de la afirmación que halla su fundamento en el Ser, y su determinación en el ser del hombre>.⁵⁰

El acabamiento de la metafísica que Heidegger vislumbra en el pensamiento de Nietzsche no es el olvido radical del olvido del ser. En el pensamiento nietzscheano se expresa ya la torsión misma de la Diferencia. Su pliegue.⁵¹

Para Deleuze, Nietzsche, a través de los conceptos de voluntad de poder y de eterno retorno, a lo que apunta es a la insistente repetición de la Diferencia, esto en sus dos relaciones disyuntivas, por un lado, la

reactiva del imperativo categorial kantiano: “Ordenar es ser señor de disponer sobre posibilidades, vías, modos y medios de producir efectos por medio de la acción. Lo que se ordena en la orden es el ejercicio de este disponer. En la orden, el que ordena obedece a este disponer y de este modo se obedece a sí mismo. De esta forma, el que ordena es superior a sí mismo, en la medida en que se arriesga incluso a sí mismo”.

Por otro lado, en relación al vínculo entre Nietzsche y Kant, Deleuze escribe: “Nietzsche en *La genealogía de la moral* ha querido rehacer la *Crítica de la razón pura*. [...] La relación de Nietzsche con Kant es análoga a la de Marx con Hegel: para Nietzsche se trata de volver a asentar la crítica como su base, como para Marx la dialéctica.” Cfr. DELEUZE, *Nietzsche...*, pp. 125-126.

⁵⁰ DELEUZE: *Nietzsche...*, p. 257.

⁵¹ Cfr. SÁEZ RUEDA: *Ser, nada...*, p. 427. Luis Sáez asevera: “El desguace de la crítica heideggeriana a Nietzsche. La voluntad de poder no es una forma más de la presencia y no forma parte de la metafísica identitaria: más que ocultar la diferencia, la explica. Ella es el pliegue”.

sintomatología como ontología de las fuerzas y, por otro, la semiología como ontología del sentido.⁵²

Se trata de una ontología diferencial de los síntomas-fuerzas y de los signos-sentido en donde una síntesis, un desgarró, una herida, se halla como centro descentrado. Así, desde el horizonte deleuzeano, si Nietzsche se inscribe en la historia del kantismo, se debe a que él hace de la síntesis kantiana una síntesis de las fuerzas. A tal síntesis de las fuerzas Nietzsche la piensa como el eterno retorno, y al centro de tal intensidad, a aquello que reproduce lo diverso, al elemento diferencial o genético de las fuerzas, lo denomina como voluntad de poder.

Nietzsche realiza una transformación radical del kantismo al concebir un espacio-tiempo fuera de sus goznes; un abismo intempestivo que pliega la historia del nihilismo para generar una nueva atmósfera a-temporal.

De ello que en Nietzsche se forje una disonancia energética entre Heidegger y Deleuze. Nietzsche intuyó la forma en la que en la propagación del nihilismo se generaban tanto fuerzas reactivas como sentidos reactivos, del mismo modo que vislumbró la necesidad de llevar hasta sus últimas consecuencias tal nihilismo reactivo para, a partir del establecimiento de tal espacio-tiempo, erigir un nihilismo activo que afirme un nuevo tipo de señorío.

La voluntad de poder y el eterno retorno como abismo, como espacio-tiempo de juego, es el pliegue mismo en el que la historia, en su azar, yace intensivamente. La ontología del ser en Heidegger, como ontología de la Diferencia, está atravesada por el pensamiento más abismático nietzscheano. El ser, con Nietzsche y con Deleuze, es el gozne del campo diferencial de fuerzas que se repite intensivamente en el acaecer de lo

⁵² Cfr. DELEUZE: *Diferencia...*, pp. 363-364. En relación a la voluntad de poder como diferencia y al eterno retorno como repetición, Deleuze señala: "El eterno retorno se elabora en un fondo, en un sin fondo donde la naturaleza original reside en su caos, por encima de los reinos y de las leyes que constituyen sólo la segunda naturaleza. [...] El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo; es intensivo, puramente intensivo. Es decir: se da en la diferencia. En eso radica la conexión fundamental del eterno retorno y de la voluntad de poder. El uno sólo se puede dar en el otro". Por otra parte, Deleuze siguiendo a Nietzsche afirma: "Toda filosofía es una sintomatología y una semiología". Cfr. DELEUZE: *Nietzsche...*, p. 10.

histórico y en su expresión constantemente falsa y superficial. Deleuze afirmará que finalmente “Heidegger es nietzscheano”.⁵³

Ahora podemos apreciar el impulso que exigió a Deleuze no proseguir la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche.

El pensador del eterno retorno, al apuntar: “*El hombre como una multiplicidad de <<voluntades de poder>>*: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas”,⁵⁴ daba la clave para vislumbrar la multiplicidad de expresiones y formas en las que las fuerzas se vinculan diferencialmente para expresarse superficialmente.

Yaciendo en el plano de composición nietzscheano no hay autoaseguramiento a partir del cual se exprese una *essentia*, una *existentia*, y una justicia que determine el modo de lo real. Lo que se experimenta es un constante juego en lo que no hay reglas preexistentes.

Con Nietzsche, el azar se juega en cada tirada. Afirmar el azar es afirmar la diferencia en su expresión diferencial: *Amor fati*.

⁵³ Cfr. DELEUZE: *Diferencia...*, pp. 303-304. En su tesis doctoral Deleuze asevera: “Heidegger es nietzscheano. [...] La repetición en el eterno retorno nunca significa la continuación, la perpetuación, la prolongación, ni siquiera el eterno retorno de algo discontinuo de algo que, por lo menor, sería apto para prolongarse en un ciclo parcial [...] sino, por el contrario, la reanudación de singularidades preindividuales, que supone, en primer lugar, para poder ser captadas como repetición, la disolución de todas las identidades previas. Todo origen es una singularidad”.

En el mismo tono, Pedro Cerezo afirma sobre la relación Heidegger-Nietzsche: “Nietzsche no sólo ha acompañado a Heidegger en su camino de pensamiento como interlocutor privilegiado a lo largo de muchos años, especialmente en el período decisivo de 1936 a 1951, en que se gesta la *Khere* (el viraje) de su planteamiento, sino que ya estaba antes, desde la temprana lectura de 1909 a 1914, como un germen de inspiración. La influencia de Nietzsche en *Ser y tiempo* es más fundamental de lo que parece a primera vista. El modo de renovar la pregunta ontológica, desde la finitud radical del *Dasein*, y de esbozar el programa de la destrucción de la metafísica, son deudores, en gran medida, del planteamiento nietzscheano”. Cfr. Pedro CEREZO: “La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche” en *Pensar la nada...*, pp. 202-203.

⁵⁴ NIETZSCHE: *Fragmentos...*, pp. 52-53.

Dominio e (Im)poder: los (in)fundamentos de la historia y de la nomadología

El espacio-tiempo de juego, el ritornelo, el Afuera y lo intempestivo, son conceptos que remiten a la historia experimentada como insistente repetición diferencial de lo indeterminado. Heidegger, Deleuze, Guattari, Foucault y Nietzsche, son nombres propios que se aprestaron a la escucha de esos rumores silentes que interpelan por hacerse cargo del nihilismo impropio o reactivo, con la intención de plegarlo y con ello, experimentar la esencia de la alegría yacente en la creación histórica.

Bajo una ontología de la pregunta, estos filósofos han tartamudeado en un lenguaje estratificado por la significación con el fin de afirmar que aún no somos capaces de pensar.

El acto de pensar, al implicar la exigencia del sacrificio del Yo, intensifica la experimentación de un espacio-tiempo creador. Condición bajo la cual se despliega una relación esencial con la historia.⁵⁵

Ahora bien, a pesar de todo lo referido hasta el momento, para Deleuze y Guattari, Heidegger no deja de ser historicista, cuestión que manifiesta de lleno una pasmosa disonancia entre estos pensadores de la Diferencia.⁵⁶

Así pues, con miras a experimentar las intuiciones mínimas necesarias para enfrentarnos a tal disonancia entre el pensar heideggeriano y el

⁵⁵ Cfr. DELEUZE: *Dos regímenes...*, p. 223. En relación a la historia, el pensar, Nietzsche, Heidegger y Foucault, Deleuze escribe: "Foucault dice que hace "estudios históricos" pero no "labor de historiador". Desarrolla una labor de filósofo, que sin embargo no es una filosofía de la historia. ¿Qué significa pensar? Foucault no se ha planteado jamás otro problema (de ahí su homenaje a Heidegger). Lo histórico son las formaciones estratificadas, hechas de estratos. Pero pensar es alcanzar una materia no estratificada, entre las capas o intersticios. Pensar supone una relación esencial con la historia, pero no es algo histórico, lo mismo que no es eterno. Se aproxima más a lo que Nietzsche llamaba lo intempestivo: pensar el pasado *contra el presente* —lo cual sería un lugar común, nostalgia o retorno, si no se añadiese al final— "en beneficio, espero, de un tiempo futuro". Hay un devenir del pensamiento que se superpone a las formaciones históricas y las atraviesa, pero no se asemeja a ellas. El pensar ha de venir de fuera del pensamiento, a la vez que se engendra dentro de él, bajo los estratos y más allá de ellos".

⁵⁶ Cfr. DELEUZE y GUATTARI: *¿Qué es la filosofía?*, p. 96.

deleuzeano-guattariano, quisiéramos detenernos en el modo en el que, por un lado, Heidegger piensa la historia y, por el otro, Deleuze-Guattari conciben la ciencia nomadológica.

En el pensar heideggeriano, la historia está vinculada necesariamente a la *superación del poder*; superación que como se afirmó implica una torsión. La historia es la torsión misma de una historiografía nihilista pensada desde una calculabilidad subjetiva. La historia es el sin-poder que pliega sobre sí la nihilidad del poder. La historia es sitio de giro.⁵⁷

Más allá del hombre que se pavonea como el señor de la tierra en la *Ge-stell*, se halla el *Dasein* como esa experimentación del espacio-tiempo en que el poder, como esencia de la más baja servidumbre, es plegado con el fin del des-pliegue de otro modo de dominio (*Herr-schaft*).

Este otro dominio Heidegger lo concibe como la aniquilación de la maquinación a través del evento-apropiador (*Ereignis*). Abriéndose a este evento, el *Dasein* da cuenta de la esencia del dominio, el cual no es otro más que la Diferencia, es decir, el ser (*Seyn*) mismo.⁵⁸

La historia se nos precisa entonces como un des-pliegue y re-pliegue de la historiografía (como historia del nihilismo) en la que el *Dasein*, yaciendo en la escucha de la Diferencia, sondea el comenzar comenzante del comienzo cada vez gracias a la experimentación re-memorante del *Ab-grund* como ese espacio-tiempo de juego en el que la osadía del crear lo interpela.

La historia es ese estar arrojado al claro (*Lichtung*) como un esenciarse de la verdad, donde se produce una constante repetición de lo *Mismo* (no de lo igual), afirmando así la inicialidad repetitiva de la Diferencia.

En la historia se rompe con la constitución histórica de la época de la acabada falta del sentido gracias a la iteración de la meditación.

⁵⁷ Cfr. HEIDEGGER: *La historia...*, p. 38. Heidegger en el apartado titulado *El instante histórico* pregunta: "¿Qué significa superación del "poder"? ¿No es ello la explicación de la im-potencia hacia la realidad de lo real?"

⁵⁸ Cfr. HEIDEGGER: *La historia...*, p. 39. En "El otro dominio" Heidegger escribe: "Ser y ente. En esta "diferenciación" está el origen del dominio, es decir, está en el ser (*Seyn*) mismo".

Cfr. HEIDEGGER: *Aportes...*, p. 230. En "El quiebre" Heidegger afirma: "Dominio es la necesidad de lo libre hacia lo libre. Domina y se esencia como la incondicionalidad en el ámbito de la libertad. Su grandeza reside en que no requiere de poder alguno y con ello de fuerza, y sin embargo permanece más eficaz que éstos [...]"

En este yacer arrojado en el claro se soporta la más terrible devastación al estar dispuesto al sacrificio, ya que es en la devastación en donde el evento abismal abre el espacio-tiempo.

El pensar, al esenciarse como un pensar histórico, es la torsión misma del poder nihilista con el cual el ente en su totalidad, es decir, el ser (*Seyn*) en su esenciarse en la época de la metafísica, se ha exteriorizado como violencia y carencia. El pensar histórico como esencia del dominio, medita acerca de la esencia del poder para exhibir a éste no como fundamento, sino como radical in-esencia del esenciarse del ser (*Seyn*).

De tal modo, frente a un aparente señorío subjetivo del esenciarse del ser en la totalidad de lo ente (*planetarismo* e *idiotismo*⁵⁹), se esencia otro señorío; otro dominio, el cual emplazado en la *χάρις*, calma dignamente lo abismal, generando de tal modo en sí, un habitar poético.

La historia es ese pensar singular y simple (*pobreza*) en el que se esencia lo repentino que funda la fundación misma. El espacio-tiempo de la Diferencia que el *Dasein* es, es el evento en el que se esencia la historia. Heidegger afirmará: “*Ser a-bismo de la historia*”⁶⁰.

Deleuze y Guattari no afirmarán como Heidegger a la historia como ese espacio-tiempo abismal fundante del venir de la Diferencia. Para ellos la historia no es separable de la historiografía, por lo que apuestan por una Nomadología.

La ciencia nomadológica, frente a la historia sedentaria, es una ciencia in-exacta, pero rigurosa, que no pretende determinar o enjuiciar lo actual gracias al poder de los aparatos de captura inmanentes a la imagen del Estado.⁶¹

⁵⁹ Cfr. HEIDEGGER: *La historia...*, p. 97. En torno al planetarismo y al idiotismo, Heidegger escribe: “Los signos historiográficamente comprobables del acabamiento del poder son el “planetarismo” y el “idiotismo”. Lo “planetario” mienta la referencia de la esencia del poder a la totalidad de la tierra, de modo que esta referencia no es resultado de una expansión, sino el inicio de un singular dominio de la tierra. Lo “idiotista” [...] mienta la primacía de lo en-sí-mismo-ávido, que en primer término se expresa como subjetividad”.

⁶⁰ HEIDEGGER: *La historia...*, p. 122.

⁶¹ Cfr. DELEUZE y GUATTARI: *Mil mesetas...*, p. 27. Deleuze y Guattari afirman: “Se escribe la historia, pero siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, en nombre de un aparato unitario de Estado, al menos posible, incluso cuando se hablaba de los nómadas. Lo que no existe es una Nomadología [...]”.

La nomadología, como filosofía de la Diferencia, es una ciencia que está a la escucha del pliegue del afuera, obligándose por ende, a conducir hasta sus últimas consecuencias todas esas formas de individuación necias y estúpidas (*Bêtise*) que han instaurado una imagen de pensamiento abstracta y, por ende, violenta, en el modo de comportarse en vida.⁶²

La nomadología, al igual que la historia en Heidegger, es un acto creativo inmerso en una atmósfera intempestiva en la que los devenires minoritarios se expresan en su singularidad.

Deleuze y Guattari apuntan que la historia la producen justamente todos aquellos que no se integran a la historia. La *expresión poética* corresponde a aquellos que inquietan su herida para afirmar la inocencia del devenir.⁶³

La nomadología es una cartografía intensiva de líneas de fuga por las que la historia se expresa sin agotar ni explicar su fundamento infundado.

En la nomadología se inventan las armas que hacen frente a nuestra estupidez y bajeza. Armas que toman el nombre de devenires.

La historia sedentaria reiteradamente apostará por borrar toda huella nómada; todo rasgo de creatividad que exhiba la vacuidad del poder. Así, la tarea por-venir es la de producir incansablemente devenires-minoritarios que sustituyan toda historia individual o general por una nomadología de singulares intensivas donde el sujeto, como

⁶² Cfr. DELEUZE Y GUATTARI: *Mil mesetas...*, p. 28. Deleuze-Guattari en la introducción de *Mil mesetas* apuntan: "La historia nunca ha tenido en cuenta el nomadismo, el libro nunca ha tenido en cuenta el afuera. Desde siempre el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la transcendencia de la Idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y sujeto. El Estado pretende ser la imagen interiorizada de un orden del mundo y enraizar al hombre".

⁶³ Cfr. DELEUZE Y GUATTARI: *Mil mesetas...*, pp. 295-296. Deleuze y Guattari, siguiendo a Nietzsche aseveran: "La historia sólo la hacen los que se oponen a ella [...]. Todo vuelve siempre a la Historia, pero nunca ha surgido de ella. [...] No hay acto de creación que no sea transhistórico, y que no coja a contrapelo, o no pase por una línea liberada. Nietzsche opone la historia, no a lo eterno, sino a lo subhistórico o a lo suprahistórico: lo Intempestivo, otro nombre para la haecceidad, el devenir, la inocencia del devenir [...]".

cogito disuelto, amplíe su plexo de imágenes afirmando así su continua y siempre repetitiva individuación.⁶⁴

Deleuze y Guattari, teniendo presente el pensar de un gran alumno de Henry Bergson, Charles Péguy, afirmarán que mientras la historia piensa el acontecimiento como un registro en la efectuación de los procesos, la nomadología, como un pensar de la diferencia en sí, es un instalarse en el acontecimiento deviniendo-Otro.

El instalarse en el acontecimiento no es algo historiográfico, sino aquello que el autor de *Clío: diálogo entre la historia y el alma pagana*, denomina como lo *Internal*. Lo *Internal* implica la desgarradura del espacio-tiempo. En tal nebulosa se actúa en la abertura yaciendo en un constante estar dispuesto a pensar cómo es que se deviene.⁶⁵

De lo anterior que entre Péguy y Nietzsche, Deleuze y Guattari encuentren un gran vínculo. En los personajes conceptuales de los *médicos de la civilización*, es decir, los filósofos como aquellas intensidades atentas a diagnosticar los devenires desde una escucha atenta a los

⁶⁴ Cfr. Gilles DELEUZE: *Cine 2. La imagen-tiempo*, trad. Irene Agoff, Barcelona: Paidós 1987, p. 210. (francés: *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris: Minuit 1985). En relación al (im)poder Deleuze afirma: "Un ser del pensamiento siempre por venir, esto es lo que Heidegger descubrirá bajo una forma universal, pero también lo que Artaud vive como el problema más singular, su propio problema. De Heidegger a Artaud, Maurice Blanchot sabe asignar a Artaud la cuestión fundamental de lo que hace pensar, de lo que fuerza a pensar: lo que fuerza a pensar es «el impoder del pensamiento», la figura de nada, la inexistencia de un todo que podría ser pensado".

⁶⁵ Cfr. DELEUZE y GUATTARI: *Mil mesetas...*, pp. 208. La tarea del esquizoanálisis, de la nomadología, que Deleuze-Guattari proponen, no es otra más que preguntar: "¿Cuál es tu cuerpo sin órganos? ¿Cuáles son tus propias líneas, qué mapa estás haciendo y rehaciendo, que línea abstracta vas a trazar, y a qué precio, para ti y para los demás? ¿Tu propia línea de fuga? ¿Tu CsO que se confunde con ella? ¿Te desmoronas? ¿Te vas a desmoronar? ¿Te desterritorializas? ¿Qué líneas rompes, cuál prolongas o continuas, sin figuras ni símbolos?".

Por otro lado, ya desde *Diferencia y repetición* Deleuze distanciaba la historia de la repetición ontológica: "El historiador busca correspondencias empíricas entre el presente y el pasado, pero, por rica que sea, esta red de correspondencias históricas no forma repetición más que por similitud y analogía.[...] No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente". Cfr. DELEUZE: *Diferencia...*, p. 147.

cantos del ritornelo, que bien pueden producir efectos de superficie hermosos, o bien promover efectos de superficie aterradores, Deleuze-Guattari hallarán esa gran resonancia entre estos dos pensadores que se abocaron a atender el llamado de la Diferencia.

Por lo referido hasta aquí, se puede vislumbrar una disonancia terminológica mínima entre Heidegger y Deleuze-Guattari. Historia y nomadología son dos conceptos hundidos en una inmensa simpatía en la que lo abismal, la creación y la de-subjetivación del sujeto se entretejen para experimentar la historia como lo *Internal* o lo *Intempestivo*. Entonces, y volvemos a la pregunta que abrió este apartado: ¿por qué motivo para Deleuze-Guattari, Heidegger no deja de ser historicista? Para responder a tal cuestionamiento se debe traer a cuenta algunas líneas de *¿Qué es la filosofía?*

Pensando la democracia mayoritaria, su apego a la europeización y a la historia del capitalismo, esto frente a la creación de conceptos que claman por una tierra nueva, así como por un pueblo nuevo, Deleuze y Guattari escriben:

El caso de Heidegger ha complicado más las cosas: ha hecho falta que un gran filósofo se reterritoralizara efectivamente en el nazismo para que los comentarios más sorprendentes se opongán [...]. No siempre es fácil ser heideggeriano. Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia ¿hay algo peor, decía Nietzsche, que encontrarse ante un alemán cuando se espera a un griego? ¿Cómo no iban los conceptos (de Heidegger) a estar intrínsecamente mancillados por una reterritorialización abyecta? Salvo que todos los conceptos no comporten esta zona gris y de indiscernibilidad en la que los luchadores se enredan durante unos instantes en el suelo, y en el que la mirada cansada del pensador confunde a uno con otro: no sólo confunde al alemán con un griego, sino a un fascista con un creador de existencia y de libertad. Heidegger se perdió por las sendas de la reterritorialización, pues

se tratan de caminos sin balizas ni parapetos. Tal vez aquel estricto profesor estuviera más loco de lo que parecía. Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediabilmente menor [...].⁶⁶

Para Deleuze-Guattari no resulta fácil ser heideggeriano ya que, a pesar de que Heidegger fue un pensador creador de conceptos filosóficos, él, caminando en esa cuerda tendida sobre el abismo, equivocó la expresión de la Diferencia al colocarla en lo griego-alemán; en una historia exclusiva de Europa occidental.

Heidegger, al desplegar una historia del ser, como historia de la metafísica occidental, halla como comienzo el horizonte griego y, como su acabamiento, el horizonte alemán (Hegel-Nietzsche).⁶⁷ Así, entre Hegel y Heidegger, Deleuze y Guattari vislumbran un correlato: “haber concebido la relación de Grecia y la filosofía como un origen, y por ende, como el punto de partida de una historia interior de Occidente, de tal modo que *la filosofía se confunde necesariamente con su propia historia*”.⁶⁸

De todo ello que para Deleuze-Guattari, Heidegger no deje de ser historicista, esto en la medida en que plantea “en la historia una forma de interioridad en la que el concepto desarrolla y revela su destino”.⁶⁹

Para Deleuze y Guattari, Heidegger fue demasiado rápido, lo cual le costó no percatarse de los peligros en lo que podía incurrir la línea de fuga. Para estos pensadores, en el pensamiento heideggeriano aún se precisan fuerzas que esconden en sí formas in-esenciales de la *Bêtise*; intensidades que al expresarse conducen a peligros tan radicales, como lo son los peligros inmanentes de la línea de fuga: el Poder y la Pasión de abolición.

⁶⁶ DELEUZE y GUATTARI: *¿Qué es la filosofía?*, pp. 110-111.

⁶⁷ Cfr. HEIDEGGER: *La historia...*, p. 45. En el párrafo 26 Heidegger al resumir los conceptos de la historia de la metafísica occidental da cuenta del acento (casi exclusivo) dado a lo griego y a lo alemán (φύσις, ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, *actus, perceptum, objectum*, realidad, ἐνέργεια-vis primitiva activa [Leibniz], voluntad y razón [idealismo alemán], poder [Nietzsche], maquinación).

⁶⁸ DELEUZE y GUATTARI: *¿Qué es la filosofía?*, p. 96.

⁶⁹ *Ibidem*.

En la historia del ser (*Seyn*) hay un poder metafísico que aún carcome la afirmación radical de la Diferencia, y éste sólo puede ser plegado al afirmar el (im)poder de los pensadores minoritarios, así como de los pueblos (a)históricos; de las razas oprimidas, bastardas, inferiores, en las que los devenires no son destinales, sino que estos se hallan a la deriva en el vaivén contingente de un mar de inmanencia.

Desde *Diferencia y repetición* Deleuze hace ya manifiesta la necesidad de radicalizar el pensamiento heideggeriano de lo Mismo como Diferencia. De igual manera que en 1970, en un artículo titulado *Falla y fuegos locales*, Deleuze apuesta por la errancia de la Diferencia, enfrentándose así a la conceptualización heideggeriana de lo Mismo como lo no-errante.⁷⁰

Nomadismo, devenires animales y vegetales, así como los conceptos de errancia y Diferencia, son líneas de inmanencia en las cuales Deleuze-Guattari afirman un pensar singular que experimenta radicalmente el (im)poder.

Así, frente a un primer comienzo y a un acabamiento de la historia del ser (*Seyn*), en la cual sólo hasta la expresión última de la maquinación resulta plausible la superación de la metafísica, en el pensar contingente

⁷⁰ Cfr. DELEUZE: *Diferencia...*, pp. 441-442. Deleuze afirma citando a Heidegger: “La filosofía de la Diferencia nos parece mal establecida si uno se contenta con oponer terminológicamente la monotonía de lo Idéntico como igual a sí mismo, a la profundidad de lo Mismo que se supone recoge lo diferente”.

Por otro lado, en *Falla y fuegos locales* Deleuze señala: “Lo que nos diferencia de Clausewitz, pero también de Hegel, de Marx, de Heidegger y hasta de Heráclito... es que pensamos sin origen ni destino, la diferencia es el pensamiento más elevado, pero ya no podemos pensarla como diferencia entre dos cosas, entre un punto de partida y un punto de llegada, ni siquiera entre el ser y el ente. La diferencia no se puede afirmar en cuanto tal sin socavar los dos términos que no la encierran, aunque siga pasando entre términos asignables. La diferencia es el verdadero logos, pero el logos de la errancia, que suprime los puntos fijos, y su páthos es la indiferencia”. Cfr. Gilles DELEUZE: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia: Pretextos 2005, p. 209. (francés: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris: Minuit 2002).

Entre otras muchas consideraciones Heidegger afirma sobre la errancia: “Extranjero—errante— es el hombre en la historia del ser (*Seyn*) y además todavía burlado a través de la historiografía del ente”. Cfr. HEIDEGGER. *La historia...*, p. 48

de Deleuze-Guattari, lo que se expresa en la historia de la filosofía y, por ende, de la metafísica, son zonas de inmanencia; oleadas que desbordando el mundo estratificado afirman una an-arquía coronada en donde un amor a Dios, que roza con la herejía, señala siempre de manera insuficiente ese acontecimiento que reclama al pensar.

Deleuze y Guattari teniendo presente a Nietzsche, quien postula en sus fragmentos póstumos la necesidad de partir de la sagacidad de las plantas para realizar una fisiología del poder,⁷¹ vislumbrarán rasgos del pensar arborescente en la historia del nihilismo realizada por Heidegger.⁷²

De este modo, frente al árbol del conocimiento, y la pregunta por sus raíces, Deleuze-Guattari demandarán poner atención en otra forma de sagacidad de las plantas: el rizoma (*Rhizome*).

En el rizoma, a la historia del nihilismo —de Anaximandro a Nietzsche como la vislumbra Heidegger— no le permanece oculta la verdad del ser, esto debido a que un rizoma nunca empieza, ni acaba. El rizoma siempre está en el medio; *intermezzo*.

Yaciendo en los límites, como un estar en medio-errante, cuestionándose por las formas del devenir, siendo interpelado por el (im)poder de la Diferencia, es la manera en la que Deleuze-Guattari transforman el pensamiento heideggeriano para así apostar por un pensamiento nómada que afirme más radicalmente —sin ligazón alguna a ese poder en el que se esconde una forma del historicismo— ese espacio-tiempo de juego intempestivo con el cual re-volucionar las fuerzas a favor de una expresión repetitiva de lo siempre por-venir.

En el pensar de Deleuze-Guattari se afirma un soportarse en el abismo más radical debido a que nietzscheanamente se afirma el azar, la contingencia y la errancia de las fuerzas. Aquí no hay un camino del pensar exclusivamente metafísico occidental. Razas bastardas, minoritarias y mestizas son signos del (im)poder diferencial; del vaivén inmanente de la Diferencia. Ni comienzo ni superación. Las oleadas de

⁷¹ Cfr. NIETZSCHE: *Fragmentos...*, p. 97.

⁷² Cfr. HEIDEGGER: *Hitos*, p. 299. Heidegger comienza *Introducción a <<¿Qué es metafísica?>>* trayendo a cuenta un párrafo de la carta en la que Descartes le describe a Picot el árbol del conocimiento. En esta metáfora Heidegger hace hincapié en las raíces, las cuales fungen como el fundamento olvidado de las ciencias.

inmanencia no son liberaciones en sí. El pliegue siempre es superficial; siempre es menor.

Conclusión: Resonancias y disonancias

Heidegger, Deleuze y Guattari son el nombre de tres regiones intensivas que se exhortaron a residir en la escucha de rumores silentes. Su experimentación espaciotemporal los condujo a combatir al nihilismo y a la estupidez que advertían, se había extendido en diversas y desemejantes épocas. De ello que su pensar se encuentre reunido alrededor de una historia, o de una nomadología, que tiene como carácter primordial el ser eminentemente política.

Como se podrá intuir entonces, tal ontología política no se aboca a cuestionar aquello que comúnmente se profesa como lo político. Partidos, elecciones, coyunturas, ideologías, etcétera, son para la ontología política meros efectos; estratificaciones historiográficas que no comulgan con la esencia del pensar.

Para estos pensadores la sentencia: *aún no somos capaces de pensar*, es la resolución que funge como punta de lanza para clamar por la necesidad de exponenciar una torsión en la que el (in)mundo nihilista, en el cual uno se regocija, sea expuesto como aquello que la existencia adolece.

Tenemos pues que la gran resonancia heideggeriana, deleuzeana y deleuzeana-guattariana, se produce en el llamado por un pensar que pliega toda historiografía política, abogando así por la experimentación de otro dominio.⁷³

Ab-grund y *Ritournelle* son esa desgarradura en la que el *Dasein* o el *cogito* disuelto preguntan problemáticamente —gracias a un habla que balbucea y tartamudea— por la historia de la metafísica; por la historia sedentaria, con miras a plegarla sobre sí, fundando de este modo un

⁷³ Cfr. HEIDEGGER: *Historia...*, 124. Heidegger en el parágrafo 85, titulado "La historiografía", asevera: "Toda historiografía es "política" no en el sentido superficial de tener preferentemente por *objeto* los procesos "políticos", sino a través de que —consciente o sin sospecharlo— se pone al servicio y mando del planteamiento general de la "vida" ajustada al autoaseguramiento". Por otro lado, Deleuze afirma que el político "se preocupa de entrada por negar lo que <<difiere>>, para conservar, prolongar un orden establecido en la historia, o para establecer un orden histórico que solicita en el mundo las formas de su representación". Cfr. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, p. 96.

espacio-tiempo intempestivo. Un nuevo dominio o señorío (nómada) en el cual se corresponda al llamado por la osadía del crear. Un espacio-tiempo alegre.

Deleuze y Guattari, siguiendo a Spinoza —quien consideran es el vértigo mismo de la inmanencia— afirman que el pensamiento del eterno retorno de la Diferencia, es decir, el pliegue de la *Bêtise*, no es más que el modo más elevado de la alegría.

De igual forma, Heidegger asevera que es en la pobreza, en este nuevo dominio en el que ya no reina la violencia, en donde el *Dasein*, gracias a la serenidad de la meditación, guarda una magnánima confianza en el ser (*Sein*) como Diferencia, siendo tal tránsito la esencia de la alegría.

La repetitiva finalidad de la ontología política en Heidegger, en Deleuze y en Deleuze-Guattari, es la pobreza que se experimenta en la riqueza de la alegría. El pensar como la experimentación del espacio-tiempo de juego es la expresión intempestiva de la dignidad que se dona en la alegría creadora.

La alegría es la esencia de la política. La alegría está tácitamente implicada en la cantidad de enfermedad que uno pueda asumir para que ésta sea superada y transformada en salud.

Y no obstante a todo lo anterior, entre el pensar heideggeriano y el pensar deleuzeano-guattariano subyace una gran disonancia. Tal disonancia tiene como puntos de dislocación, por un lado, el modo en el que estos pensadores se arrojaron en la intensidad de Nietzsche, y por otro, la manera en la que piensan la historia de la metafísica como historia del nihilismo.

Así, por un lado, mientras que para Heidegger, Nietzsche representa el acabamiento de la metafísica al precisar a la voluntad de poder como esa *essentia* que instala al superhombre como la figura acabada del antropomorfismo en medio del eterno retorno de lo ente en su totalidad como *existentia*, para Deleuze y Guattari, Nietzsche es la expresión misma de un pliegue que se pregunta problemáticamente por la Diferencia misma y su repetición, haciendo especial énfasis en sus dos expresiones: en tanto que sentido y en tanto que fuerza.

Por otro lado, mientras que Heidegger piensa la historia de la metafísica como una historia que comienza en Grecia y tiene su acabamiento en Alemania, haciendo de esta historia del nihilismo una historia europea occidental, Deleuze y Guattari abren la historia a una experimentación no sólo del nihilismo, o del sedentarismo, sino a una nomadología que en cada instante se juega su libertad, propiciando

así que en todo momento sea posible ser arrastrado por oleadas de inmanencia. Deleuze y Guattari vislumbran en todas las épocas figuras aristocráticas inmanentes que han hecho frente a la *Bêtise*. Tales figuras aristocráticas no son otras más que las imágenes alegres de los pueblos y de los devenires-minoritarios singularizadas; razas de bastardos, mestizos y oprimidos que han estado a la escucha de esos rumores silentes que claman la osadía del crear.

De tal modo, y con esto concluimos dejando abierta esta indagación, el problema que nos heredan Deleuze y Guattari, tras su amistad imposible con Heidegger, es el cómo pensar repetitivamente el (im) poder sin imponerle sesgo sedentario alguno. Así, tal vez en la errancia y en la pasión de los pueblos minoritarios por la veneración del poder en su impotencia, se halle esa disyunción que nos obligue a devenir constantemente Otros.

Bibliografía

CEREZO, Pedro: "La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche" en *Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Barcelona: Anthropos 2007.

DELEUZE, Gilles: *Cine 2. La imagen-tiempo*. Traducción de Irene Agoff, Barcelona: Paidós 1987.

—: *Conversaciones*. Traducción de José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos 2006.

—: *Crítica y clínica*. Traducción de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama 2009.

—: *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu 2002.

—: *Dos regímenes de locos*. Traducción de José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos 2007.

—: *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Traducción de José Vázquez y Umbetina Larranceleta, Barcelona: Paidós 2005.

—: *Foucault*. Traducción de Miguel Morey, Barcelona: Paidós 2013.

—: *Kant y el tiempo*. Traducción de Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires: Cactus 2008.

—: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Traducción de José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos 2005.

—: *Lógica del sentido*. Traducción de Millán Miguel Morey, Barcelona: Paidós 2005.

—: *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Jorge Vivas, Barcelona: Anagrama 1971.

—: *Spinoza: filosofía práctica*. Traducción de Antonio Escotado, Barcelona: Tusquets 2009.

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI: *Kafka. Por una literatura menor*. Traducción de Jorge Aguilar Mora, México: Era 2008.

—: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-textos 1988.

—: *¿Qué es la filosofía?*. Traducción de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama 1993.

DERRIDA, Jacques: *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid: Trotta 1998.

DILLET, Benôit: "What is Called Thinking: When Deleuze Walks along Heideggerian Paths", *Deleuze Studies*, VII 2 (2013), pp. 250-274.

DRONSFIELD, Jonathan: "Between Deleuze and Heidegger There Is Any Diference" en *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, New York: State University of New York Press 2008.

FOUCAULT, Michel: *La hermenéutica del sujeto*. Traducción de Horacio Pons, Madrid: Akal 2005.

HEIDEGGER, Martin: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos 2006.

—: *Caminos del bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza 2005.

—: *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona: Serbal 2001.

—: *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmermann, Barcelona: Serbal 1990.

—: *Historia del ser*. Traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Hilo de Ariadna 2011.

—: *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza 2007.

—: *Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Anthropos 2008.

—: *Meditación*. Traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos 2006.

—: *Nietzsche*. Traducción de Juan Luis Vernal, Barcelona: Ariel 2013.

—: *Sobre el comienzo*. Traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos 2007.

NIETZSCHE, Friedrich: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Traducción de Juan Luis Vernal y Juan B. Llinares, Madrid: Tecnos 2006.

SÁEZ RUEDA, Luis: "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger" en *Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Barcelona: Anthropos 2007.

