



Acontecimiento, diferencia y abismo. Diálogo crítico entre Heidegger y Deleuze

Juan Pablo E. Esperón¹

Recibido: 26 de enero de 2017 / Aceptado: 3 de febrero de 2018

Resumen. En el presente artículo nos proponemos abordar y pensar al acontecimiento, la diferencia y el abismo. Esto resulta de suma relevancia ya que nos permite pensar la individuación de lo nuevo. Para ello, exponemos las posiciones de Heidegger y Deleuze. A modo de conclusión, intentamos hacer dialogar ambas filosofías de modo que estas se pugnen entre sí tratando de evitar justificar a una posición por sobre la otra.

Palabras clave: acontecimiento, diferencia, novedad.

[en] Event and abyss. Critical dialogue between Heidegger and Deleuze

Abstract. In the present article we propose to approach and think about the event, the difference and the abyss. This is extremely important because it allows us to think about the individuation of the new. For this, we expose the positions of Heidegger and Deleuze. In the conclusions, we try to make dialogues both philosophies so that they are pushing each other trying to avoid justifying one position over the other.

Keywords: event, difference, novelty.

Sumario. 1. Introducción. 2. Acontecimiento, diferencia y abismo en la posición teórica de Martin Heidegger. 3. Acontecimiento, diferencia y desfundamiento en la posición teórica de Gilles Deleuze. 4. Conclusión. Contraste crítico entre las posiciones teóricas de Heidegger y Deleuze.

Cómo citar: E. Esperón, J. P. (2018): Acontecimiento, diferencia y abismo. Diálogo crítico entre Heidegger y Deleuze, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), 459-483.

1. Introducción

En el plano de la filosofía han sido múltiples los esfuerzos en pos de una nueva forma de pensamiento que no sea tan solo una repetición más o menos sutil, o una interpretación más o menos sugerente, de lo ya dicho a lo largo de la historia de la filosofía. Se trata de reacciones a la pretensión de “saber absoluto” que se arroja la filosofía desde que en 1806 Hegel sostuviera que la filosofía había llegado a su culminación. Desde entonces, diversas corrientes, en nombre de esta “ciencia verdade-

¹ USAL, UNLaM, ANCBA, Investigador del CONICET.
jpesperon@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-9415-3731.

ra” o en marcada oposición a ella, han proclamado el fin de la metafísica o la muerte de la filosofía: el marxismo, el positivismo, la filosofía analítica, el neokantismo, el estructuralismo, etc. En este contexto, muchos autores se sumaron decididamente al proyecto cientificista, acrecentando las críticas al perimido proyecto filosófico que, de esta manera, quedaba relegado a escuelas anacrónicas, a la erudición histórica como antecedente de las ciencias, o a las esferas estéticas y literarias, sin pretensiones de verdad.

Ahora bien, luego de la crítica extrema que Nietzsche hiciera, a fines del siglo XIX, de todos los resquicios de la filosofía y la cultura occidental; y, luego, a partir de la recepción y la gran influencia del pensamiento nietzscheano en Alemania y Francia, pareció plantearse, para la nueva generación de filósofos, una alternativa de hierro entre, por un lado, las lecturas renovadas de la filosofía hegeliana, cuya totalización del saber no solamente comprendía el conjunto de la historia, del conocimiento y el sentido sino que parecía tener la capacidad para integrar a sus mismos críticos (marxismo, existencialismo); y, por el otro, el estructuralismo que, proviniendo de la lingüística (humanidades) se proponía como un marco científico capaz de eludir las confusiones y aporías de las ciencias históricas o ciencias del espíritu. Pero pensadores como Heidegger y Deleuze, entre tantos otros, rechazaron decididamente estas alternativas impuestas por la coyuntura histórica y afirmaron la posibilidad de “pensar de otro modo”, haciendo grandes esfuerzos para pensar la realidad fuera de los límites de las categorías tradicionales de la filosofía occidental.

¿Pero en qué consiste la *novedad* de estos autores? Esta novedad, como sugiere Scannone,² hay que entenderla en relación a un doble giro crítico en la historia de la filosofía occidental. El primer giro es el *copernicano*, como crítica de la metafísica de los objetos absolutos. El segundo giro es el giro *lingüístico*, como crítica de la auto-absolutización del sujeto. Esta doble *criticidad* de la nueva racionalidad, permite repensar las categorías clásicas y modernas, en especial las que servían para caracterizar *la instancia última* o *lo originario*, que ya no podrá fungir como fundamento explicativo. Así, la *identidad* es sustituida por la *alteridad* o *diferencia*; la *necesidad*, por la *gratuidad*; la *inteligibilidad*, por la *afectividad*; la *eternidad*, por la *novedad histórica*; y la *universalidad*, por la *unicidad del singular*, así como por el *universal situado*.

Scannone deja como pregunta abierta a qué responden *en última instancia* estas categorías, es decir, qué es *lo originario* en ellas. La respuesta que esbozan Heidegger y Deleuze, cada uno a su modo, pareciera ser: estas categorías responden al *acontecimiento*. Se trata de una noción problemática, por cuanto se halla siempre en tensión: el acontecimiento es irrupción novedosa pero es también el acontecer temporal en su devenir; emerge a partir de la diferencia pero se muestra como la relación, inmanente a la diferencia misma, que la *hace real*; es instancia última de sentido pero también abismo desfondado.

La noción de acontecimiento, entonces, se muestra como suelo fértil para debatir al menos dos cuestiones capitales de la filosofía contemporánea. En primera instancia, el problema que el sistema hegeliano había dejado, al suponer que la filosofía ha llegado a su culminación y se ha convertido en ‘saber absoluto’, in-

² Scannone, Juan Carlos, “Introducción general: El ‘nuevo pensamiento’ y el ‘otro comienzo’”, en: Juan Carlos Scannone (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, p. 8.

cluyendo la totalización del saber que comprende al conjunto de la historia y su sentido. Heidegger y Deleuze rechazan decididamente esta alternativa impuesta por la coyuntura histórica y afirman la posibilidad de pensar la realidad de otro modo. Para ello postulan las nociones de acontecimiento, diferencia y abismo o desfondamiento.

Por otro lado, estos filósofos se sirven de estas nociones, también, para abordar de otro modo los problemas ontológicos reunidos bajo la noción de ‘ser’ que se han planteado en la historia de la filosofía; pues sus desarrollos cargan con un caudal tan grande de problemas, significaciones e interpretaciones, que han terminado en muchos equívocos y malos entendidos, hasta llegar al punto en que, actualmente, con la voz ‘ser’, quizás no pueda plantearse nada nuevo. En este sentido es que, por ejemplo, Heidegger postula las nociones de acontecimiento (*Ereignis*) y diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), y distingue esta última de la diferencia óptica para mostrar la imposibilidad de un fundamento último de la realidad tal como se ha pretendido a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Dicha imposibilidad concierne también a los intentos del estructuralismo y el cientificismo positivista, entre otras corrientes de pensamiento, cuya pretensión de universalismos y fundamentación absoluta han fracasado en el siglo XX. Sin embargo, esto no significa negar los fundamentos o que debemos renunciar a la posibilidad de pensar nuestro mundo; pues el supuesto de esta nueva perspectiva filosófica es que si aquel se define por su inalienable y radical contingencia, entonces la realidad siempre aparecerá fundada parcialmente. De este modo, la noción de acontecimiento relacionada a la diferencia y a la contingencia posibilita fundar la realidad pero justamente sobre la premisa de la imposibilidad de un fundamento último.

Por todo ello resulta de suma relevancia para la coyuntura filosófica actual preguntarnos: ¿Qué es un acontecimiento? ¿Sabemos qué nombramos con la noción de acontecimiento? ¿La noción de acontecimiento remite al lado entitativo o al lado ontológico de la realidad de acuerdo con la ya conocida diferenciación heideggeriana? ¿El acontecimiento puede ser referido o vinculado con la diferencia ontológica? ¿Es posible fundamentar al acontecimiento o resulta fundado sobre el abismo? ¿Implica el acontecimiento la imposibilidad de una fundamentación metafísica?

Este artículo, cuyo hilo conductor girará en torno *al Acontecimiento, la Diferencia y el Abismo o Desfondamiento*, buscará echar un rayo de luz respecto a estas preguntas y así poder aprehender qué implicancias conllevan estas nociones para la comprensión de la novedad en un mundo cuyo carácter contingente se nos presenta y nos afecta.

2. Acontecimiento, diferencia y abismo en la posición teórica de Martin Heidegger.

Heidegger ha hecho grandes esfuerzos para pensar más allá de los límites de las categorías tradicionales de la filosofía occidental. De este modo, este pensador postula la noción de diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y la distingue de la diferencia óptica para mostrar la imposibilidad de un fundamento último y absoluto.

¿Por qué la cuestión de la diferencia ontológica en el pensamiento de Heidegger resulta uno de los aportes más importantes a la filosofía del siglo XX y abre innumerables proyecciones al siglo XXI?

Heidegger hace un análisis crítico de la historia occidental, comenzando por los antiguos griegos y llegando hasta nuestros días con el objetivo de mostrar cómo, en cada una de las etapas de la historia, la realidad se ha explicado a partir de una misma lógica. A este tipo de fundamentación la llamó onto-teo-lógica y la identificó con la metafísica³. Pues, la metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. Ahora bien, Heidegger llama ‘historia de la metafísica’ a la forma de pensar que desde Platón a Nietzsche se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Por lo tanto, no debemos pensar que para Heidegger hay diferentes épocas⁴ históricas sino que hay una sola época en la historia occidental que se ha desplegado, la que nombra el término metafísica, en cuanto el prefijo *metá* coloca al fundamento en un ‘más allá’ del ámbito físico; en un ámbito trascendente que impide cuestionarlo y, por ende, pensarlo. El modo de pensar metafísico identifica al ser con aquel ente fundamental que justifica y causa toda existencia.⁵ Dicha identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. Pero *al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente*.⁶ Aceptado esto, se abre el camino para que un ente fundamental (i. e. la idea, dios, el sujeto) y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de la realidad efectiva. Ello constituye el olvido de la diferencia y la imposibilidad de pensar la irrupción de la novedad en cuanto tal, pues lo nuevo siempre es explicado, atribuido o fundamenta-

³ Recuérdese que para Heidegger la metafísica y su historia se constituye en íntima unión onto-teo-lógica. Pues en Heidegger no hay diferentes épocas en la historia sino que hay solo una época y es la época en la que el ser de lo ente se ha interpretado metafísicamente, es decir, la historia (*Geschichte*) está signada por la comprensión metafísica del ser, que en cada etapa adopta caracteres peculiares (sustancia, dios, idea, sujeto).

⁴ El término ‘época’ nombra el destino histórico guiado por el ser mismo. El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que sólo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente sólo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama ‘época’: el exhibido ocultarse del ser. El ser se sustrae al desentrañarse en el ente, y, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *a-létheia*. Al producirse el des-ocultamiento de todo ente, se funda el ocultamiento del ser. Pero cada época de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser. El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso, la metafísica está destinada a constituir, a través de los entes, las distintas etapas de la historia del ser pero dentro de un mismo y único horizonte de comprensión, el de la época metafísica. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que ésta supone el ocultamiento necesario del ser, y aquella se define por su olvido. Pero la historia (*Geschichte*) es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente des-ocultándolo, pero ocultándose él mismo. Entonces, para Heidegger, la historia están configurada por lo que llama ‘*destino del ser*’, ello refiere al significado que asume en el lenguaje la noción de ‘ser’ en una época determinada, o en una civilización; sentido del que depende la aprehensión de la realidad en general que un grupo cultural determinado tiene para relacionarse entre sí y con el mundo que lo circunda. La historia de la metafísica occidental constituye, pues, una forma propia de lenguaje para expresar esa relación asentada, de modo general, en la estructura proposicional ‘S es P’. De acuerdo a cómo se pre-comprenda al ‘es’, ello determinará la relación y el modo de aprehender lo real manifestado a través del lenguaje. Es decir que lo que está siempre en juego, en toda época, es el ‘entre’ (*zwischen*) de la proposición, el ‘es’. Ello es lo que problematiza la pregunta: ¿qué y por qué la diferencia?

⁵ Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad y de oposición metafísica.

⁶ Cfr. Esperón, J.P. (2010), “Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna”, en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010, p. 98 y ss.

do por un ente supremo, que funciona como centro organizador trascendente al tipo de realidad que se quiere explicar, y además aparece como garante de la existencia de todo ente y dador de sentido de acuerdo a la lógica de pensamiento onto-teo-lógica explicitada aquí.⁷

Ahora bien, luego de este diagnóstico de nuestro tiempo, Heidegger se propone sentar las bases y elaborar otro modo de pensar la realidad, diferente al onto-teo-lógico (o ‘fundacionalismo’) que impera a lo largo de la historia de occidente; es decir, sienta las bases de lo que llamamos ‘posfundacionalismo’. El fundacionalismo puede definirse como todas aquellas teorías que adoptan fundamentos absolutos y, por lo tanto, incuestionables para llevar adelante las justificaciones de su campo de estudio. Pero además, estos fundamentos resultan ser trascendentes al sistema que se pretende justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento exterior al sistema quedando este elemento fuera de cualquier intento de cuestionamiento. El antifundacionalismo, niega absolutamente la posibilidad de cualquier tipo de fundamentación. Sin embargo, el posfundacionalismo se diferencia de ambos ya que no supone la ausencia de cualquier tipo de fundamento pero sí afirma la imposibilidad de una justificación última y absoluta. El posfundacionalismo admite la posibilidad de fundamentación pero esta es siempre provisoria y contingente. El prefijo ‘post’ no debe comprenderse en términos temporales o como una consecuencia temporal de los relatos historiográficos, sino que señala, por un lado, la distancia y distinción con el fundacionalismo y el antifundacionalismo; y, en segundo lugar, señala la problemática diferencial que encierra aquella noción al mostrar la contingencia radical que asume un fundar inacabado e indefinible.⁸ Por ello, no debemos confundir al posfundacionalismo con un mero relativismo posmoderno donde cualquier fundamentación daría lo mismo, o con un nihilismo que simplemente sostenga la imposibilidad del fundamento como ha mostrado Nietzsche;⁹ pues la cuestión fundamental que encierra el posfundacionalismo es convertir en problema al estatus ontológico por el cual el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible.

Ahora bien, en el pensamiento heideggeriano, la ausencia de fundamento debe comprenderse como un *fundar abismal*, no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un *fundar sobre el abismo*, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos; porque para Heidegger “el fundamento funda en tanto que abismo” (*Der Grund gründet als Ab-grund*).¹⁰ Para Heidegger el a-bismo, de algún modo, es parte constitutiva del fundar, es decir, el a-bismo

⁷ Para un análisis amplio respecto de la lógica onto-teo-lógica y su relación con el principio de identidad puede consultarse: Esperón, J. P., *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico? Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisiaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar*. Editorial UNLaM-Prometeo, Buenos Aires, 2015, segunda sección.

⁸ Cfr. Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, Bs. As., FCE, 2009, p. 29 y ss.

⁹ Para un análisis amplio respecto de la noción de nihilismo en la filosofía de Nietzsche y la recepción heideggeriana véase: Esperón, J. P., “Fenómeno religioso y nihilismo: delimitación onto-teo-lógica de la metafísica y apertura de nuevos horizontes para una originaria vinculación con lo divino en las filosofías de Heidegger y Nietzsche”, Scannone, J. C., Walton, R., Esperón, J. P. (editores), en *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, editorial BIBLOS, Bs. As., 2015, pág. 49-71.

¹⁰ Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, ‘*Wege-nichtWerke*’, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967), aún en edición. En adelante utilizaremos la sigla GA, el número del tomo y la paginación. Para esta cita: GA 65: 29. Traducción española *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, p. 41.

está presente en el fundamento como su esenciación (*Wesung*). Pues en la palabra *Ab-grund* se juega la relación diferencial entre *Grund* (fundamento) y *Ab-Grung* (abismo). El pensador alemán pone en relación estas dos dimensiones del fundar que se relacionan y se diferencian a la vez, pues ambos elementos son constituyentes del carácter contingente de la realidad. Este nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, impide, justamente, identificar al fundamento con un ente determinado al modo onto-teo-lógico, que impera en la tradición de pensamiento occidental.

Entonces, desde la perspectiva que introduce Heidegger, el fundamento ‘funda’ en cuanto se retrae o se retira; el ‘abismo’ es este retraerse o esta demora por lo cual aquel no puede resultar último ni acabado. De este modo, nunca llegará el momento de fundamentación definitiva o absoluta de la realidad como novedad, pues lo que se revela en el fundar es siempre la retirada del fundamento sobre el abismo pero que produce, a la vez, la diferencia ontológica, o en jerga heideggeriana, la ‘apertura de un claro’ (*Lichtung*) que es el lugar del acontecimiento (*Ereignis*). Esta noción resulta sumamente relevante en el pensamiento heideggeriano para comprender la diferencia ontológica; ya que aquella noción debe ser comprendida como *Er-eignung*, es decir, en un sentido procesual. Así el juego fundar-desfundar se despliega y se esencia en el *Ereignis*. La retirada del fundamento no implica, entonces, la ausencia total del fundamento, sino que la dimensión o el juego fundar-desfundar mienta la posibilidad de la apertura del acontecimiento, que funda, a su vez, la posibilidad contingente de la aparición de la dimensión entitativa de la realidad. El *Ereignis* nombra la dimensión de absoluta contingencia del juego fundar-desfundar en la que el ser se esencia y por la que su verdad se revela y acontece (se desoculta) a la vez que se retrae produciendo el estallido de la diferencia. Pero no debemos confundir el acontecimiento con el lado entitativo de la relación. El acontecimiento señala el instante mismo del movimiento fundar-desfundar que abre la posibilidad de la dimensión entitativa de la realidad pero que no se confunde con ella. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia entitativa como tal. Entonces, considerada la diferencia de este modo, el acontecimiento acontece *entre* la sobrevenida del ser y su retirada; y se localiza en el *entre* (*Das Zwischen*) como estallido diferencial que fundadesfundando la dimensión entitativa. El *Zwischen* no es un punto dentro en el tiempo o en el espacio, es el momento en que el juego fundar-desfundar acontece como estallido, dislocando y posibilitando la dimensión del espacio y el tiempo. Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn* al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al acontecer de la diferencia como diferencia para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente.

Ahora bien, debido a la brecha que aparece entre el nivel entitativo y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes, en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo.¹¹

¹¹ Para un análisis más amplio respecto de la cuestión del fundamento en la filosofía de Heidegger puede consultarse: Esperón, J. P., “El problema del fundamento, la verdad y sus límites en la tradición filosófica occidental a

De este modo, Heidegger, con la noción de *Ereignis* intenta pensar al ser en cuanto tal y la diferencia con lo ente, de otro modo frente a los límites categoriales de la lógica de la identidad, de la representación y de la fundamentación. La pregunta por el sentido del ser que es el hilo conductor de *Ser y Tiempo* se transforma, luego, en la pregunta por la verdad del ser, es decir, por el *Ereignis*, a partir de los *Aportes a la filosofía*.¹² Este tópico tiene como eje central la noción alemana *Wesung* que proviene de sustantivo *Wesen* (esencia) y que podemos traducir como ‘esenciarse’, ya que lo que el pensador alemán quiere acentuar es el sentido procesual del sustantivo, y de este modo, verbalizarlo, imprimirle movimiento. El ser se esencia a sí mismo produciendo el acontecimiento.¹³ Pues “el acontecimiento constituye el esenciarse (*Wesung*) del ser (*Sein*)”.¹⁴ Para Heidegger el acontecimiento “es la simultaneidad espacio-temporal para el ser (*Sein*) y el ente”.¹⁵ Y el decir acerca de la verdad del ser es “el entre (*Das Zwischen*) con respecto al esenciarse del ser (*Sein*) y la entidad del ente. Este ‘entre’ funda la entidad del ente en el ser (*Sein*)”.¹⁶ Aquí aparece el punto de dislocación en el que se produce el estallido de la diferencia y, a la vez, emerge el acontecimiento como instancia singular y novedosa.

El acontecimiento (*Ereignis*), entonces, es el movimiento de la diferencia que se dona en los entes y en los hombres pero que se retrae a sí mismo. La diferencia mientras “un ‘entre’; y este entre permanece evidentemente en toda metafísica no atendido, no considerado y no experimentado. Pero este ‘entre’ es lo abierto”;¹⁷ por eso afirma Heidegger que lo que “intentamos pensar es el Es de este Es gibt Sein, Es gibt Zeit, el Es que da ser y tiempo”¹⁸ por ello el “*Ereignis ereignet*”¹⁹ es decir, el acontecimiento se apropia a la vez que se retiene o apropia a sí mismo. Por ello, para Heidegger, la noción de *Ereignis* es sumamente importante, a tal punto que es el elemento central a partir del cual puede explicarse la correlación entre ser y entes, por un lado; ser y hombres, por el otro.

En primer lugar, el *Ereignis* nombra el acontecer de la diferencia entre ser y entes, y nombra al ‘entre’ (*Das Zwischen*) como el punto de toque y separación entre ambos. No estamos hablando de una unión o fusión entre ambos sino que debemos comprender al entre como aquella intimidad que correlaciona ser y entes en un mutuo pertenecerse a la vez que se despliega como separación entre ambos (*Unter-Schied*).²⁰ Para Heidegger en la “intimidad del ente y el ser”²¹ reina en el

partir de la lectura heideggeriana”, Jorge Alfredo Roetti y Rodrigo Moro (compiladores), *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*, colección Cuadernos de Lógica, Epistemología y Lenguaje, ed. College Publications of London, Londres, pág. 205-236, 2016.

¹² *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, en Gesamtausgabe, vol. 65, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1989. Traducción española: *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

¹³ Cf. GA 65: 7, 13. Traducción española, p. 29.

¹⁴ GA 65, 8. Traducción española, p. 25.

¹⁵ GA 65, 13. Traducción española, p.29.

¹⁶ GA 65, 13. Traducción española, p. 29.

¹⁷ GA 70, 61, Traducción española: *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014, p. 75.

¹⁸ GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

¹⁹ GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

²⁰ Inter-cisión. Es la es-cisión entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (Austrag) reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada”. GA 11, 71. Traducción española *Identidad y Diferencia*, Barcelona, 1990, p. 141.

²¹ GA 65: 46. Traducción española, 54.

Ereignis donde uno no está al lado del otro sino que es un mutuo atravesarse en su diferencia. Pues, en la diferencia, ser y entes acontecen. Esto significa que el ser es *del* ente y el ente es *del* ser. Ser y entes acontecen como tales en el diferenciarse. Este mutuo diferenciarse muestra a su vez un mutuo pertenecerse. Este mutuo juego entre (*Zwischen*) diferenciarse y pertenecerse es un mismo (*das Selbe*) juego. El ‘entre’ (*Das Zwischen*), donde ser y ente se diferencian y relacionan a la vez en la inter-cisión (*der Unter-Schied*), nombra el movimiento diferencial en el que el ser, como sobrevenida desocultante, desoculta al ente; y como llegada, entraña a su vez, el ocultamiento del ser. El ‘inter’ (*Das Zwischen*) señala el punto mutuo donde la relación ser-ente se despliega perteneciéndose y separándose mutuamente, y haciendo de una misma relación la diferencia.²²

Pero también Heidegger afirma que hay una correlación entre ser y hombre. En el hombre (*Dasein*) hay una proyección del ser como experiencia de su condición de arrojado (*Geworfenheit*) pero también de pertenencia (*Zugehörigkeit*) al ser. El *Dasein* pertenece al ser a la vez que es interpelado por éste. El punto medio de toque, en el que se relacionan ser y hombre diferenciándose a la vez, es el *Ereignis* como acontecimiento de ‘propiación’, pues el ser se apropia del hombre y el hombre se apropia del ser y de este modo se corresponden en lo que tienen de propio el uno y el otro. El *Ereignis* permite que hombre y ser estén apropiados (*ge-eignet*). En el acontecimiento de apropiación (*Er-eignis*) el *Dasein* se apropia del ser como pro-yección y el ser se apropia del *Dasein* desplegándolo como el ‘ahí’ (*da*) del ser (*sein*). Por eso Heidegger puede decir: “el hombre está apropiado-incorporado (*vereignet*) al ser, pero el ser está apropiado-asignado (*zugeeignet*) al hombre. Se trata simplemente de *experienciar* este hacer propio (*Eignen*) en que hombre y ser están apropiados uno-a-otro (*einander ge-eignet*), esto es, de virar hacia lo que llamamos *Ereignis*”²³.

En suma, el acontecimiento en Heidegger no es fundamento, tampoco puede ser pensado como consecuencia o causa de algo. Esto significa que el *Ereignis* no puede ser reducido o alguna causa o fundamento que lo explique. “No hay otra cosa a la que pueda ser aún referido el *Ereignis*, a partir de lo cual pueda ser explicado. El acontecer apropiante no es ningún resultado (*Resultat*) a partir de otra cosa”²⁴. El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teo-lógica, cuyo carácter es fundamenter. El acontecimiento, por ende, destruye todo horizonte teleológico; por lo cual, impide cualquier intento de totalización. El acontecimiento acaece, en términos heideggerianos, como novedad, sin que puedan preverse causas; él es sorpresa absoluta que no puede ser anticipada. El acontecimiento es el advenimiento y la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. No hay un porqué, simplemente hay acontecimiento, ‘se da’ (*es gibt*), como donación de ser y tiempo, que a su vez es una constelación de sentido para el hombre. De ello se sigue la gran relevancia que el lenguaje²⁵ y la hermenéutica

²² Cfr. GA 11, 71. Traducción española, p. 141.

²³ GA 11, 45. Traducción española, p. 85.

²⁴ GA 13, 247.

²⁵ La noción de *lenguaje* en Heidegger debe ser entendida no en términos de la lingüística contemporánea, es decir, como relación entre el significante y el significado, o como relaciones estructurales entre signos; sino como aquel acontecimiento que nombra la verdad del ser, que en su señalar aclara y oculta. Pues desde la

asumen en la posición heideggeriana para la comprensión e interpretación del sentido; también para habitar el mundo e impedir, a la vez, la totalización del sentido; ya que *Da-sein* es fundamentalmente *Da*, el cruce o 'entre' en donde el ser y los entes; los mortales, los inmortales, el cielo y la tierra se cruzan y confluyen. En este sentido, el *Da* es el ámbito de encuentro y choque entre ser y entes, es el claro (*die Lichtung*) que ilumina las cosas pero ocultándose. *Die Lichtung* no es un escenario donde se suceden y muestran los entes sino el acontecimiento (*Ereignis*) del descubrimiento de los entes y el encubrimiento del ser. Y en él está presente la *diferencia ontológica* como la distancia irreductible entre ser y ente como aquello que no puede ser conceptualizado ni definido. Por ello, el acontecimiento de la metafísica como así también el de la verdad del ser no son producto de una diferencia del entendimiento en el primer caso; ni tampoco aquello que pueda resolverse en el ámbito gnoseológico o lingüístico en el segundo caso. La diferencia es el acontecimiento en cuanto tal y esta diferencia así entendida define también la constitución ontológica y no lingüística ni gnoseológica de la verdad como *A-létheia*; como el movimiento del ser que des-oculta lo ente a la vez que se oculta. La verdad es el claro (*Lichtung*) donde al des-ocultar lo ente que ella abre ella misma se oculta.

3. Acontecimiento, diferencia y desfundamiento en la posición teórica de Gilles Deleuze

Deleuze, del mismo modo que Heidegger, denuncia que el problema de la irrupción de la diferencia ha sido despreciado y marginado de las reflexiones filosóficas occidentales, porque lo diferente vendría a representar al pecado, la falta y la caída en la tradición judeo cristiana; o a lo monstruoso y al enemigo desde un contexto moral y político; en definitiva, la diferencia es identificada con todas aquellas fuerzas que representan al mal, lo extraño y lo peligroso. Pero llegados a este punto, Deleuze vuelve a plantear el problema que ya había mostrado Heidegger, i. e., por qué hay diferencia, cómo pensar la diferencia en cuanto tal sin fundamentarla en la identidad; pero para Deleuze, a diferencia de Heidegger, el problema fundamental de la filosofía no es preguntar por la realidad o por el sentido del ser sino cómo crear conceptos, es decir, cómo inventar nuevos sentidos que implica abrir nuevos horizontes y crear nuevas constelaciones de sentido.

Para Deleuze, ni la fenomenología²⁶ ni la dialéctica han sido capaces de pensar la diferencia dado que ésta se manifiesta como plena afirmación, sin ninguna referencia a un fundamento trascendente que unifique las diferencias, pues pensar la diferencia implica no reducirla o conducirla hacia una instancia superior que supere y, por ende, elimine las diferencias. En definitiva, el problema que claramente vuelve a actualizar el planteo teórico deleuziano es ¿cómo pensar una

interpretación de Heidegger, el hombre no nombra al ser sino que se encuentra con él y este encuentro ocurre en y a través del lenguaje como acontecimiento decisivo. El lenguaje señala el lugar del *entre* o el cruce del acontecimiento.

²⁶ Deleuze mantiene cierta distancia de la fenomenología de Husserl; ya que denuncia la incapacidad de la fenomenología de salirse del sentido común que debe dar cuenta de la identidad del objeto, ello vuelve impotente a la fenomenología para pensar la diferencia en cuanto diferencia, puesto que aquella no puede pensar las diferencias sin reducirlas a la identidad de una conciencia que las unifique.

realidad que se efectúa y expresa como diferencia cuyos caracteres distintivos son el movimiento y la contingencia?; lo que conlleva a experimentar nuevos modos de pensamiento que rompan los presupuestos de la representación que subordina siempre lo diferente a lo idéntico.

Deleuze, entonces, pone todo su esfuerzo en elaborar *una ontología del acontecimiento y la diferencia*, en la que el ser sea liberado y desarraigado de su condición y *status* de fundamento trascendente de lo ente, lo que conlleva subsumirlo en el devenir. Pues afirma el pensador francés: “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”.²⁷ Por eso, “lo que nos interesa -dice Deleuze- son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos... la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento”.²⁸ En este sentido la irrupción intempestiva del acontecimiento pone en suspenso a la historia. El acontecimiento es un movimiento no histórico, es un devenir no histórico,²⁹ es una singularidad sin modelos o esencia presupuesta; pues la originalidad de todo acontecimiento resulta ser el movimiento a partir del cual lo nuevo emerge, lo no previsto irrumpe en la realidad y escapa de los límites de la historiografía porque en todo acontecimiento hay un resto no histórico, inaprensible, que excede los límites discursivos.

Del mismo modo que Heidegger, Deleuze delimita una lógica de fundamentación tradicional que se fue gestando y afianzando a lo largo de la historia occidental que impide pensar fuera de ciertos límites preestablecidos. A esta forma de pensamiento Deleuze la denomina ‘imagen dogmática’ del pensamiento, según la cual el pensamiento remite a un fundamento (*Grund*) trascendente y absoluto como garante necesario y a priori de la rectitud del pensar que logra caracterizar y delimitar a partir de ocho postulados. El primer postulado denominado del principio o de la *cogitatio natura universalis* muestra el presupuesto que aparece en filosofía a comienzos del pensamiento moderno introducido por Descartes, al suponer que el buen sentido o razón es la cosa mejor repartida entre los hombres como base para la reflexión. Se presupone la buena voluntad del ejercicio del pensamiento y del pensador como base para la recta reflexión filosófica. El segundo postulado hace referencia al sentido común, presupuesto por el cual se hace de éste la facultad de concordia entre todas las facultades humanas y los entes a los que se aplica. El tercer postulado se denomina del reconocimiento según el cual conocer es siempre reconocer. El cuarto postulado es el de la representación, a partir del cual se determina el representar claro y distinto como elemento superior del conocimiento que reduce toda diferencia a la identidad del concepto. El quinto postulado es el del error o negación por el cual se colocan al error y la negación como el mayor riesgo que corre el pensamiento y el peligro que conlleva. El sexto postulado es el de la función lógica o de la proposición, postulado por el cual se designa el lugar del pensamiento a la proposición y sus funciones lógicas. Aquí se decide la verdad o falsedad del mundo en detrimento del sentido. El séptimo postulado es el de la modalidad, en donde se privilegia la primacía de las soluciones que a la producción de problemas. Y el octavo postulado, del fin o del

²⁷ Deleuze, G.; *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 16.

²⁸ Deleuze, G., *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 44.

²⁹ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 97.

resultado es aquel por el cual se presupone que el conocimiento tiene por finalidad el saber y no el aprender.³⁰

Así pues, la filosofía deleuzeana tiene, entre sus tareas, impugnar estos postulados que impiden pensar creativamente para producir una nueva imagen del pensamiento liberada de los límites de aquel fundamento (*Grund*) absoluto y trascendental; pues, como es sabido, la filosofía para Deleuze debe combatir toda mistificación de las formas de pensar imperantes para crear conceptos, nuevos sentidos y nuevas formas de vida.

Pensar a partir de un fundamento (*Grund*) absoluto y trascendente proporciona un base firme para cualquier intento de justificación de la realidad o del sentido, pero inmediatamente acarrea una serie de problemas respecto al recorte del fundamento, su atribución y a su distribución. Es decir, postular un fundamento implica dos problemas: el primero es que se determina a priori un suelo firme, una base estable; para, en segundo lugar, juzgar a partir de este fundamento como distribuir y atribuir la realidad y el sentido. Justamente este es el problema que combate toda la filosofía deleuziana. Por ello, Deleuze, denuncia este proceso que las diferentes filosofías en su recorrido histórico asumieron como suelo fértil para lograr una justificación segura de la realidad.

Esto remite al pensador francés a abordar el problema del acontecimiento y la diferencia sobre la base de la noción de desfondamiento o sin fondo (*Ungrund*), para diferenciarse, claramente, de la noción de abismo (*Abgrund*) utilizada en la fundamentación ontológica heideggeriana; porque, como mostraremos en las conclusiones, para Deleuze, Heidegger no logra liberar al ser de su estatus de fundamento. Es por todo ello que Deleuze pone todo su esfuerzo en producir la desfundamentación del fundamento. Al respecto Deleuze afirma:

Por desfundamentación es preciso entender esa libertad del fondo no mediatizada, ese descubrimiento de un fondo detrás de cualquier otro fondo, esa relación de lo sin fondo con lo no-fundado, esa reflexión inmediata de lo informal y de la forma superior que constituye el eterno retorno.³¹

Para lograr la desfundamentación del fundamento Deleuze, introduce la noción de desfondamiento o sin-fondo (*Ungrund*). Esta noción no debe ser comprendida como un abismo (*Abgrund*) indiferenciado o con la nada, ni con la condición de posibilidad trascendental de todo ente; más bien se muestra como la libertad de un fondo poblado de singularidades preindividuales, impersonales, diferencias nómadas y multiplicidades, pues no son mediatizadas, sino que en el desfondamiento se juegan las virtualidades en cuanto a su estatus intensivo.

Lo que le interesa a Deleuze, no es pensar el *Ungrund* en cuanto tal, o hacer una investigación fenomenológica de cómo este se nos dá, ni tampoco mostrar cómo nosotros podemos abrirnos a él y captarlo. Por eso Deleuze afirma:

“Algo del fondo sube a la superficie, sube allí sin tomar forma, más bien se insinúa entre las formas; existencia autónoma sin rostros, base informal. Ese fondo, en tanto está ahora en la superficie, se llama lo profundo, lo sin fondo”.³²

³⁰ Cfr. Deleuze, G.; *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, Cap. 3 “La imagen del pensamiento”.

³¹ Deleuze, G.; *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 116.

³² Deleuze, G.; *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 406.

Como afirma Lapoujade, “lo que le interesa a Deleuze, son las lógicas que se puede extraer de ello en superficie (...) Pues para Deleuze no hay ontología sin lógica”.³³ Por eso afirma Deleuze que algo “del fondo asciende a la superficie, sin dejar de ser fondo. (...). El fondo que asciende no está ya en el fondo, sino que adquiere una existencia autónoma. (...)”.³⁴ Aquí, entonces, estamos en presencia del acontecimiento, pero, ¿qué es y cómo pensar al Acontecimiento?

El acontecimiento emerge desde el desfondamiento (*Ungrund*) como un estallido diferencial de las fuerzas, manifestándose en un estado de cosas³⁵ en la superficie, lo que implica la aparición de un plano inmanente.³⁶ Es una singularidad, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzeanos, un acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea que fuga por el *medio*, una línea que desterritorializa para reterritorializar nuevamente³⁷. La noción ‘Medio’ hace referencia en la filosofía de Deleuze a aquello que no tiene principio ni fin. El *medio* no es centro en el espacio, ni pasado, presente o futuro en el tiempo. Aquí no se está hablando ni de evolución ni de historia. Una línea que pasa *por medio* de las oposiciones metafísicas supone un acontecimiento (*línea de fuga*). Por ello la fundamentación metafísica resulta inapropiada para comprender el carácter inmanente y diferencial del acontecimiento. Para Deleuze, la filosofía de la diferencia y su íntima vinculación con la noción de *medio* pueden ser caracterizadas como rizomáticas:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y... y... y...’. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (...) *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.³⁸

Los sentidos-acontecimientos, simbolizados por los rizomas, crecen y proliferan por todos lados, sin justificaciones últimas que permitan prever dónde crecerá el

³³ Lapoujade, D.; Deleuze. Los movimientos aberrantes, Buenos Aires, Ed. Cactus, 2016, p. 38.

³⁴ Deleuze, G.; *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 61.

³⁵ “Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un *cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*” (Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, pp. 23-24. Énfasis en el original).

³⁶ Vid. *Infra*.

³⁷ “Una de las objeciones que Hobbes le hace a Descartes (3ª objeciones): que de «yo paseo», se podría concluir que «luego, yo soy un paseo». ¡Por supuesto!, hubiera contestado Deleuze. Incluso hay que ir más lejos: no soy Yo quien soy, sino que ante todo hay el acontecimiento, el paseo” (Schérer, R., *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 38).

³⁸ Deleuze, G., Guattari, F., *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003, p. 56-57.

próximo rizoma, ya que siempre proliferan en *medio o entre* la maleza; ni en el centro justificador ni en la periferia justificada de la lógica metafísica, sino por *medio o entre* de las oposiciones metafísicas. El *medio o entre* supone una constante tensión *entre* lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad; ello impide el aseguramiento total de lo real dentro de categorías objetivadoras de la metafísica. Por otro lado, la noción de *medio* permite la creación de sentidos, admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable.

Ahora bien, Deleuze aclara que no “debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas”.³⁹ Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos) se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *i. e.*, el puro instante de su efectuación; y esa síntesis diferencial es la que produce el sentido; por ello Deleuze puede sostener que *el acontecimiento es el sentido*, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero debemos aclarar que no debe pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido; pues estamos aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque éste se presenta tanto del lado entitativo de la realidad (del estado de cosas) y de la lengua, pero a la vez resulta inidentificable con ellos, pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a estos elementos como lo radicalmente diferente en cuanto que excede lo efectuado (lado ontológico)⁴⁰. En suma, el acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de él; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, del que también se sustrae, pues es diferente a éste. Más aún, el acontecimiento habita *en el medio* de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos, es decir, el acontecimiento se presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido y es, a su vez, su radical diferenciación. Sin embargo, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el plano entitativo que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto inefectuado en toda efectuación porque el acontecimiento la excede⁴¹. Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el lenguaje conformando al mundo y su movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

Pues bien, Deleuze en *Lógica del Sentido* enfoca su atención en la estructura de la proposición que de modo general enunciamos con la sigla S es P. En esta obra, el pensador francés sostiene que los sustantivos (sujeto) y adjetivos (predicado) desig-

³⁹ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 34.

⁴⁰ “Un acontecimiento es por consiguiente *el efecto que parece exceder sus causas* –y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas-. [...] [Un acontecimiento es] un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17).

⁴¹ Es “...aquello que escapa a esta estructura, es decir, es el punto de inscripción de la contingencia histórica en una estructura formal. [...] El principio en sí mismo, en su pureza, ya está coloreado por la singularidad (...); es decir, la particularidad sostiene la pureza misma del principio. El elemento excesivo es por tanto un suplemento al Dos, a la pareja armoniosa, *yin* y *yang*, las dos clases [sociales], etc.; por ejemplo, el capitalista, el trabajador y *el judío*; o, quizá, la clase alta, la clase baja, *más la plebe*. [...] Y es fácil ver en qué sentido esta Caída es acontecimental: en ella, la estructura eterna del lenguaje divino se integra en el flujo acontecimental de la historia humana” (Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, pp. 42-45).

nan la permanencia de un saber constante y necesario. Pero Deleuze pone toda su atención, como problema relevante, en el ‘es’ que vincula aquellos términos; pues, afirma que los verbos son devenires y el movimiento destruye toda estructura fija que tenga estatus de necesidad y universalidad. En este sentido, la estructura denominada yo, mundo y dios aparecen diluidas por el devenir, la velocidad del movimiento que expresa el ‘es’; ya que éste no logra ser reducido y encapsulado en una estructura estable; pues el ‘es’ *siempre se fuga*, transgrede todo límite que se le quiera imponer, subvierte cualquier estructura con pretensiones de estabilidad absoluta. El acontecimiento es un devenir que arrastra y destruye cualquier estructura estable. A su vez, huye del tiempo cronológico porque su estallido siempre presenta e instaura una nueva temporalidad sintetizando pasado, presente y futuro en el instante, temporalidad inalienable del acontecimiento, pero que no debe confundirse con el presente, un tiempo físico que mienta una sucesión cronológica de hechos. Deleuze concibe al tiempo del acontecimiento como Aión⁴² expresados en los verbos de la proposición, en tanto expresa un devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro, esquivando siempre el presente porque es libre de las ataduras que presenta un estado de cosas determinado. Se trata de la simultaneidad del devenir entre el pasado y el futuro que evita el presente efectuado o, mejor aún, no tiene otro presente que el devenir del instante que siempre se desdobra en pasado y futuro. En este sentido, el tiempo como Aión debe ser captado de dos modos complementarios: como instante vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero también infinitamente divisible entre pasado y futuro en los efectos incorpóreos que resultan de ellos. Esto significa que cuando un acontecimiento irrumpe, algo incorpóreo e inefectuable desborda, abriéndose sobre el tiempo indefinido; por ello, el acontecimiento ocurre entre el instante, algo que sucederá a la vez que ya sucedió. Este es el vínculo paradójico que el tiempo tiene con el acontecimiento. El acontecimiento no ocurre en el tiempo porque irrumpe afectando las condiciones de la temporalidad; marca un corte, una cesura, por la cual la temporalidad cronológica se interrumpe para asentarse en otro plano, de ahí la noción deleuzeana de ‘entre-tiempo’. El acontecimiento, pues, *desestabiliza y destruye* las fijeza de las estructuras conocidas como mundo, yo y dios, ya que como afirma Deleuze, el acontecimiento “destruye al sentido común como asignación de identidades fijas”⁴³.

Para Deleuze, entonces, el sentido es irreductible a un hecho o estado de cosas, a imágenes o conceptos universales; pues el sentido no se confunde tampoco con la proposición o con sus términos, ni con el objeto que ella designa o con una vivencia o con la actividad mental del yo, ni con los conceptos o esencias significadas por ellos. Pues el sentido, sostiene Deleuze, insiste o subsiste porque no existe fuera de la proposición que lo expresa, pero tampoco debe confundirse con la proposición ya que tiene una naturaleza completamente distinta a ésta. El sentido es atributo pero no atributo de la proposición (donde el predicado es atribuido a un sujeto a través del verbo en la proposición S es P). El sentido designa un estado de cosas de una naturaleza diferente: el sentido es el acontecimiento singular expresado por un devenir a través del verbo. El sentido nombra al acontecimiento como un devenir singular,

⁴² *Aión* refiere a la eternidad de la temporalidad en sentido estoico y nietzscheano y no cristiano, en cuanto el instante es afirmación eterna que siempre retorna siendo diferente, en contraposición a *Chronos* que designa a la sucesión de hechos donde el antes ordena al después.

⁴³ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 27

por ello, puede afirmar Deleuze, el sentido no cualifica a un ser, es un ‘extra-ser’.⁴⁴ El sentido “de modo inseparable, es lo expresable o lo expresado en la proposición y el atributo del estado de cosas. Tiende una cara hacia las cosas y otra hacia las proposiciones”⁴⁵ pero no se confunde con ellas. Pues el sentido habita en esta especie de frontera o límite *entre* las proposiciones y las cosas. Por esto, los sentidos-acontecimientos no deben confundirse con la efectuación espacio-temporal de un determinado estados de cosas aunque en ella están implicados.

Entonces, llegados a este punto, estamos en condiciones de plantear algunas conclusiones de esta posición. Por un lado el problema que venimos desarrollando podemos enunciarlo de la siguiente manera: “no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el mismo sentido”⁴⁶, porque un acontecimiento está en el borde, en el medio del lenguaje y las cosas. El acontecimiento está en relación esencial con el lenguaje, pero, a su vez, el lenguaje es lo que se dice de las cosas; por ende, el acontecimiento es él mismo sentido. Por otro lado, estamos en condiciones de señalar que “el acontecimiento es extensivo al devenir y el devenir coextensivo al lenguaje”.⁴⁷ Los acontecimientos crecen en los bordes, en la periferia del edificio fundamentador de la metafísica; allí éstos aparecen y afloran en la superficie individuándose como sentido, mundo, y fundan nuevas temporalidades no significables a partir de conceptos universales o generales. Lo que está planteando el pensador francés es que no se trata de pensar un acontecimiento fundamental, sino de pensar la irrupción de la multiplicidad y su posibilidad azarosa e infinita de volver a darse como siendo diferentes unos de otros. Pues “el acontecimiento es virtual, incorporal y hace vibrar intensidades en las series extensas en las que irrumpe”.⁴⁸

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *status quo* del sentido, dado que el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo (cronológico) sino que lleva consigo al tiempo y al devenir. Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Por ello, *el acontecimiento insta una nueva temporalidad*. El acontecimiento marca un corte, suspende el flujo de tiempo (cronológico); el tiempo se interrumpe. Podemos hablar de un *entre-tiempo*, a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo⁴⁹. Resulta claro, entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo; o dicho de otro modo, *el instante*: punto de escisión e inflexión entre un antes y un después que remite a la constitución del

⁴⁴ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 44.

⁴⁵ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 44.

⁴⁶ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 44.

⁴⁷ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 32.

⁴⁸ Cangi, A., *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*, Editorial Cuadrata-Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2011, p. 75.

⁴⁹ “Entonces, la cuestión de la ruptura en el tiempo es la cuestión de la nueva vida, así como en política es la cuestión de la revolución. Ahora bien, el cine nos dice que hay nuevas síntesis temporales. Eso significa que no hay una oposición completa, quizá, entre el tiempo construido y la duración pura. O, también, que no hay oposición completa entre la continuidad y la discontinuidad, o que se puede pensar la discontinuidad en la continuidad. O que se puede, pensar el acontecimiento de manera immanente. El acontecimiento no es forzosamente algo trascendente” (Badiou, A., *El cine como experimentación filosófica*, Buenos Aires, Manantial, 2004, p. 49).

tiempo del acontecimiento como ‘*eterno retorno*’. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

Resumiendo: por un lado, el acontecimiento está en el tiempo, dado que remite a una efectuación espacio-temporal; pero, por otro lado, el acontecimiento no se reduce a ello solamente, es un corte en el tiempo que produce la diferencia, puesto que el acontecimiento supone una lógica de series conjuntivas: ...y...y...y...y..., inscribiéndose siempre *entre* las series, en cualquier lugar de ellas, dado que las series están comenzando o recomenzando siempre por la *mitad* o por el *medio*.

De esto se infiere que en todo acontecimiento siempre hay una *pluralidad* de sentido, una *constelación* de sentido. El sentido implica siempre relaciones plurales, una constelación. *Una constelación es un sistema abierto* en oposición a un sistema cerrado donde hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos, aún cuando el sistema sea dinámico y variable. En una constelación eso no es posible, porque no se puede abarcar la totalidad y su conocimiento es siempre provisorio. La constelación incluye tanto las relaciones temporales como las espaciales. Así, la historia es la variación de esos sentidos en estas relaciones que se efectúan aconteciendo. En definitiva, todo acontecimiento tiene múltiples sentidos porque el acontecimiento es el sentido mismo que diferencia activamente. Con la noción de ‘acontecimiento’ Deleuze puede oponer otro carácter a la concepción cristiana y dialéctica de la historia, quienes la consideran sujeta a una legalidad necesaria y a una teleología que encamina los hechos hacia un fin único en el que se consuma todo el desarrollo. El concepto de ‘acontecimiento’ supone una relación contingente de las relaciones de fuerza en la historia. Si no, ¿cómo se produciría un acontecimiento como resultado de un movimiento dialéctico? Cuando se habla de ‘acontecimiento’ hay que pensar en una multiplicidad de fuerzas. Los acontecimientos no se caracterizan por su duración sino por los efectos o múltiples sentidos que generan. Los acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles⁵⁰. De este modo, hay que pensar en una dinámica de las fuerzas.⁵¹ En suma, a nivel de la efectuación, el acontecimiento se encarna en un estado de cosas que puede ser interpretado como flujo de fuerzas divergentes, que azarosamente forman constelaciones nuevas, que se actualizan en cuerpos de potencias diferentes y que mientan el sentido a través del lenguaje conformando un plano de inmanencia.

La inmanencia es el campo de fuerzas generativas y productivas donde constantemente se actualizan multiplicidades, pero sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación o justificación última. El plano de inmanencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones

⁵⁰ Esta cuestión está muy bien presentada en la novela de Guillermo Martínez *Crímenes imperceptibles*, (Buenos Aires, Planeta, 2003) volcada al cine con el título *The Oxford Murders* (2008, dirigida por Álex de la Iglesia).

⁵¹ Aquí debemos tener en cuenta la teoría de las fuerzas que Deleuze desarrolla en su libro sobre Nietzsche y en sus clases sobre Spinoza, y que hemos trabajado de forma conjunta en: Etcheagaray, R.; Esperón, J. P.; et alia; *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, Editorial Unlam-Prometeo, 2016, capítulo II. Deleuze sostiene que un cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser interpretadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia); conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial.

que renuevan, a la vez, la totalidad del plano; pues el estallido del acontecimiento y su efectucción conforma el plano de inmanencia. Este es un plano que se forja desde dos caras: una comprende al acontecimiento (en cuanto produce la individuación), la otra refiere al sentido (el concepto). El concepto deleuziano (a diferencia del concepto de la tradición metafísica) expresa las líneas de fuerzas y tensiones, los límites y las variaciones que constituyen al plano. Ello implica que no haya esencias trascendentes sino entrecruzamientos (encuentros y desencuentros, conexiones y desconexiones) de fuerzas. El concepto es una singularidad que sintetiza intensidades diferenciales y no abstracciones. Él es una meseta estratificada de múltiples dimensiones, nunca cerrado, y de conexiones virtualmente infinitas. En el concepto no hay totalizaciones universales o trascendentales sino conexiones o series conjuntivas (y...y...y...y). Recordemos que para Deleuze pensar es crear⁵²-conectar conceptos y éste es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva, el pensamiento se expone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente e interrelacionados pensamiento (sentido) y acontecimiento (realidad) y que por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido. Es decir, el sentido es inseparable del acontecimiento y el acontecimiento mismo es inseparable del devenir de la vida cuyo carácter radical es siempre retornar.⁵³

Sostener la constitución inmanente del acontecimiento implica rechazar los fundamentos absolutos y las verdades universales. El peligro que ha acechado y acecha a todo sistema inmanente es atribuirlo a alguna cosa, v. g., al espíritu, a la substancia, la idea, etc. Ello implica la constitución de universales abstractos o trascendentales que son propios de un modo de fundamentación onto-teo-lógico. La realidad inmanente del acontecimiento refiere a la potencia con la que el ser se alza contra la nada, instituyendo al devenir mismo como la actividad inmanente del acontecimiento. Mengue define la inmanencia como “el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuerza que se entrecruzan sin que una se eleve para cumplir el rol de unidad trascendente. La inmanencia reconduce al pluralismo”.⁵⁴ De este modo, la realidad aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, de diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga); o líneas de reposo o estabilización (estratos o segmentos).⁵⁵ En

⁵² Crear en la filosofía deleuziana sugiere trazar líneas de fuga que fisuren y atraviesen los sistemas estables.

⁵³ El sentido de la noción de vida en Deleuze no debe confundirse con una noción orgánica ni evolucionista de la misma, sino que debe ser comprendido como puro devenir, sin forma, a-significante, no orgánica ni organizada, como apertura que potencia la transgresión de todo límite, como fuerza expansiva que desborda todo orden político o jerárquico.

⁵⁴ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 72.

⁵⁵ De este modo, la genealogía se convierte en una cartografía o diagrama: estudio de las líneas, sus caminos, sus movimientos sobre el plano. Recordemos que Deleuze señala tres clases de líneas: 1- Las primeras son rígidas, son líneas duras ‘molares’, muestran un devenir sedentario, cortan y recortan la actividad, el movimiento. Segmentarizan y estratifican el devenir en forma rígida y según oposiciones duales (unidad/multiplicidad, hombre/mujer, esencia/apariencia, etc.), y mientan un plano de organización (orden social y político, esto refiere al aparato del estado en cuanto máquina sobrecodificada y abstracta). 2- Hay otras líneas más flexibles, son líneas migrantes ‘moleculares’. Muestran umbrales móviles y cambiantes, opera micro devenires y ponen en juego intensidades que fluyen entre los segmentos, socavándolos. Estas líneas reterritorializan. 3- Por último, Deleuze señala las líneas de fuga, son líneas nómadas, son creadoras de desterritorializaciones. Ellas escapan a todo dua-

suma, el acontecimiento es devenir inmanente, flujo de tiempo que siempre retorna. Pues, retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. Deleuze comprende al retorno como repetición, pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico; sino que la repetición es de lo que difiere, es decir, de la diferencia,⁵⁶ esto es, repetición de la posibilidad del acontecimiento cuyas relaciones, conexiones de fuerzas y efectuaciones corporales son siempre novedosas y originales. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio retornar: el acontecimiento en cuanto *se* afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir que acontece en su absoluta y radical contingencia. En definitiva, *lo que retorna es siempre lo que difiere*. No hay sujeto o substrato que subyazca al volver. Tampoco es la diferencia quien regresa como un soporte del movimiento conservándose a sí misma, porque la diferencia no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como *siendo siempre otra*, por lo cual no hay mismidad ni identidad o fundamento estable en donde pueda apoyarse. Por ello, *volver es el ser de la diferencia y el acontecimiento*. Pero téngase en cuenta que las diferencias que se han actualizado, i. e., la extensión, el pensamiento, los entes (cuerpos o modos de ser) no pueden volver; lo que vuelve y se repite es la condición de posibilidad de todo ente en su dimensión intensiva, y a esto es lo que llamamos *El acontecimiento*; por eso, la diferencia es diferenciante, es decir, produce las diferencias activamente. Así, el eterno retorno es y se dice de la diferencia en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual sino que siempre es de lo diferente. De aquí se infiere el sentido unívoco que Deleuze le confiere al ser. “Las diferencias vuelven, el ser es el volver de las diferencias, sin que haya diferencias en su manera de volver y decir el ser”.⁵⁷ Esto significa que no es el ser el que vuelve y subyace a las diferencias que distribuye, el substrato del volver no es el ser; son las diferencias y de estas el hecho de que retornan de lo que se dice que son, de las que se dicen que ‘vuelven’, en un solo y mismo sentido. Tenemos que hacer referencia, aquí, a una de las tesis centrales de la filosofía de Deleuze según la cual sostiene *la univocidad del ser*. Ahora bien, debemos analizar cómo debe comprenderse tal tesis ya que puede dar lugar a muchos equívocos. En *Lógica del Sentido* Deleuze afirma que “la univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es lo mismo para todo aquello de lo que se dice”.⁵⁸ Pues la univocidad refiere a que el ser es lo mismo (diferencia) para todos los entes de los que se dice. Y esta diferencia se dice en un solo y mismo sentido como eterno retorno de la diferencia. Esto implica, la infinita posibilidad de la emergencia de la novedad, y al azar como regulador necesario para el estallido y la irrupción del acontecimiento como instancia única en la que se juega la apertura de la realidad, y esto ocurre en un

lismo rígido e inventan conexiones nuevas, imprevistas e imprevisibles. Estas líneas componen lo que Deleuze llama ‘máquina de guerra’ que no tiene que ver con la guerra sino con la marca negativa que deja en la ‘historia oficial’. La máquina de guerra es un agenciamiento lineal de fuga, compone un espacio ‘liso’ que se propaga al modo de un virus, mienta un devenir revolucionario (*agenciamientos* colectivos e inventivos). Solo cuando se las separa de lo que ellas pueden cambiar de sentidos, el regímenes de signos (v. g. de guerrilla a operación militar) y se las apropia el estado (máquina abstracta que sobrecodifica el plano).

⁵⁶ El eterno retorno es el ‘para sí’ de la diferencia, en cuanto eterno retorno de lo diferente, es decir, lo que se repite es la posibilidad de las diferencias. Pero el ‘en sí’ de la diferencia es lo que Deleuze nombra en *Diferencia y Repetición* como ‘precursor sombrío’, este pone en relación las series heterogéneas.

⁵⁷ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 266.

⁵⁸ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 186.

solo y mismo sentido. La univocidad del ser significa que es lo mismo lo que se repite y diferencia eternamente: la posibilidad diferencial de que haya acontecimiento y sentido. La univocidad del ser, afirma Deleuze, pone en contacto y relaciona tanto al sentido como al acontecimiento ya que es “un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real”.⁵⁹ En suma, para Deleuze la repetición del acontecimiento como diferencia inmanente es la ontología que le permite sostener la univocidad del ser. Así, estos elementos se convierten en los ejes centrales de una nueva ontología y, a su vez, se convierten en elementos para una crítica radical del pensamiento representativo, de la identidad y del fundamento. Por ello Deleuze afirma: “una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil vías, un solo y mismo océano para todas las gotas, un solo clamor de ser para todos los entes”.⁶⁰

4. Conclusión. Contraste crítico entre las posiciones teóricas de Heidegger y Deleuze

Lo que nos proponemos en este apartado es contrastar las posiciones teóricas expuestas a través de un análisis hermenéutico crítico y, de este modo, pensar y replantear la cuestión del acontecimiento y la diferencia a partir de las filosofías de Deleuze y Heidegger de manera que se sobrepujan mutuamente y no decidir y justificar a una por sobre la otra. Sobreponiéndolos y contrastándolos logramos pensarlos en conjunto, dado que estos pensadores son indiscutiblemente actuales y sus filosofías son determinantes para comprender nuestro mundo pero, a la vez, transportan un gran flujo de pensamiento para el futuro filosófico.

La primera cuestión que resulta de las posiciones expuestas es que Heidegger y Deleuze acuerdan en que hacer filosofía requiere pensar el desequilibrio *entre* el ser humano y el ser, es decir, hacer filosofía es pensar la diferencia como el cruce *decisivo* en el que el acontecimiento emerge gratuitamente, sin causa alguna y de forma misteriosa; de este modo, tanto en la filosofía de Heidegger, del mismo modo que en la filosofía de Deleuze, no cabe ya hablar de una metafísica en cuanto el ‘*metá*’ refiere a un más allá donde habitan ciertos principios a partir de los cuales puede explicarse toda la realidad (v. g. causa no causada, principio de todo ente, acto puro o espíritu absoluto); sino que en la filosofía de estos pensadores aparece una comprensión de lo ente en su singularidad como lo que cada cosa es, es decir, esta cosa es, y esta cosa es, y ésta, y ésta, y etc. Aquí, lo relevante es comprender a la ‘*Y*’ como aquello que reúne y mantiene la distancia irreductible entre las series conjuntivas, lo que produce la diferencia, pues resulta una diferencia que no puede totalizarse ni conceptualizarse. En este sentido resulta claro el punto de encuentro entre Heidegger y Deleuze, dado que ambos acuerdan en que ya no puede ser definido lo ente a partir de propiedades o principios generales o universales; sino que en ambos pensadores lo decisivo es que cada ente ‘*es*’ en su singularidad con un único hincapié en el ‘*es*’ como potencia plástica producida por el acontecimiento y la diferencia.

Resulta claro, también, que Deleuze, del mismo modo que Heidegger fundan, o si se quiere, brindan nuevos aires al pensamiento filosófico a partir del cuestionamiento de la identidad del concepto, de la representación, en favor de la diferencia, el deve-

⁵⁹ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 187.

⁶⁰ Deleuze, G., *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 389.

nir y la multiplicidad. Si hacer filosofía consiste en pensar al ser, al acontecimiento y al pensamiento en tanto que piensa, estos filósofos muestran que la diferencia está a la base de este nuevo modo de hacer filosofía, que remite a una especie de posibilidad absoluta, a una condición de contingencia radical de la realidad que se brinda como apertura y donación, sin referencia a elementos trascendentales. Por otro lado, estos pensadores hacen un gran esfuerzo en dejar de pensar metafísicamente la realidad, es decir, dejan de pensar binariamente o disyuntivamente lo que acontece, y para ello se valen de la noción de *entre o medio*. Esta noción mienta relaciones pero sin subsunciones ni superaciones, sino que la noción de *entre* sugiere la apertura originaria del estallido de la diferencia como diferencia, el estallido del acontecimiento como afirmación de múltiples y diferentes constelaciones. Pues problematizar la diferencia en sí misma, como única instancia sobre la que se juega la contingencia de la realidad, sin necesidades trascendentales, supone superar la arquitectura categorial de la metafísica occidental.

También resulta claro que tanto en Heidegger como en Deleuze en la proposición ‘S es P’, la cópula ‘es’ ya no puede concebirse como mera identidad entre el sujeto y el predicado, como si esto ‘S’ pudiera definir o identificarse con lo otro ‘P’. Estos pensadores muestran claramente que en el ‘es’ de la proposición siempre hay algo que se escapa a cualquier determinación, algo que no puede ser apresado con las determinaciones conceptuales de las categorías metafísicas. Pues el acontecer que mienta el ‘es’ de la proposición lingüística S es P es ilustrado por Leyte en su texto sobre Heidegger como aquello que “tiene lugar bajo la forma de ausencia (...) como *entre* en el que se cruza la oscuridad del muro y la claridad de la abertura. Ese *entre* es el que resulta no traducible, es decir, no reducible ni a un lado ni a otro, porque permanece como límite no superable. De ahí su intraducibilidad. Del mismo modo que no se puede decir lo que hay entre *lo que se dice* y aquello de *lo que se dice*”⁶¹. Este *entre* es lo que nombra Heidegger con el término *Ereignis*, y Deleuze con *événement*. Pues el ser ya no es concebido por ellos como el ser de lo ente, es decir, como principio o causa; sino más bien como la propia diferencia, o mejor aún, el *entre* de la diferencia.

También Heidegger y Deleuze postulan (en términos deleuzeanos) una nueva imagen del pensamiento que supone inventar una forma de pensar más allá o fuera de los límites establecidos por el pensamiento metafísico, que tiene como pilares fundamentales la representación y la identidad. En el caso de Heidegger, este nuevo modo de pensar implica, como tarea fundamental, sortear los límites establecidos por la lógica de la identidad y la onto-teo-logía en dirección al ser, su sentido y la diferencia, en suma: hacer asunto del pensamiento el *Ereignis*. Por el lado de Deleuze, son las relaciones de fuerzas las que se apoderan del pensamiento; pues no se piensa por naturaleza sino por los estímulos y la violencia con los que el pensamiento se encuentra. De esto se desprende otra consecuencia clara desde la posición que hemos alcanzado; pues la subjetividad no puede seguir siendo considerada absoluta, concebida al modo cartesiano, esto es, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde esta nueva perspectiva ontológica, la subjetividad aparece disuelta; ya que lo que llamamos en nuestra tradición filosófica pensamiento/cuerpo es producto del entrecruzamiento de diferentes fuerzas e inter-relaciones intensivas: “*no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y del*

⁶¹ Leyte, A., *Heidegger*, Editorial Alianza, Madrid, 2005, p. 193-194.

*nos-otros*⁶².⁶³ Esto puede ser pensado a partir del amor, que da al otro la posibilidad de ser otro irreductible en sus diferencias. En referencia a esta posición Cragnolini afirma: “el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad”.⁶⁴ Entonces, esta nueva ontología del acontecimiento y la diferencia muestra la imposibilidad de considerar al *cogito* en sentido cartesiano o a la conciencia, unificados en un yo. Aquí el yo aparece fragmentado o diluido, se divide a partir de las diferentes fuerzas intensivas que lo componen y/o descomponen a la vez que lo atraviesan. A partir de esto, es posible comprender la relevancia que Deleuze le otorga al cuerpo y su potencialidad, como así también el gran esfuerzo deleuzeano por liberar las fuerzas que potencien al cuerpo. Dado que el cuerpo es singular, en su carácter de acontecimiento efectuado, no admite ningún tipo de reducción o fundamentación, pues siempre queda un resto inabordable, incomprensible e inapropiable.

Ahora bien, el desacuerdo radical entre las filosofías de ambos pensadores en torno a la noción de diferencia lo presenta y lo hace explícito Deleuze cuando en *Diferencia y repetición*⁶⁵ de 1968, en la nota 21 del primer capítulo titulado *La diferencia en sí misma*, sostiene que la metafísica es impotente para pensar la diferencia en cuanto tal, dado que la representación subordina la diferencia a la identidad, pues en la diferencia no hay síntesis, ni mediación, ni reconciliación al modo dialéctico. Deleuze tiene presente aquí la conferencia de Heidegger de 1957 titulada “El principio de identidad”, donde el pensador alemán afirma que tal principio refiere a que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$. Este principio es considerado la suprema ley lógica para pensar occidental. La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “*ser y pensar son lo mismo*”; pero *to autó* (lo mismo) se comprende, en la tradición metafísica occidental, como igualdad lógica y unidad óptica y no como *mismidad*. A su vez aclara que al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica originaria. Pero el ser fundamento que funda no es el ser, en su estatus de *diferencia-diferenciante*, con lo ente. En este sentido, Heidegger, aporta elementos importantísimos para la postulación de una nueva filosofía de la diferencia. Pero, según Deleuze, está problematización de la diferencia queda trunca, porque para Heidegger el significado propio de ‘lo mismo’ en la sentencia de Parménides, es comprendido como aquello que reúne lo diferente en una unión original. Pero Deleuze se pregunta: ¿es suficiente oponer ‘lo mismo’ a ‘lo idéntico’ para pensar la diferencia original y arrancarla de las mediaciones? En este sentido, Deleuze piensa que en la filosofía heideggeriana no se da una verdadera superación de las estructuras metafísicas en vías de poder pensar la diferencia en cuanto diferencia, dado que Heidegger, en última instancia, sigue pensando al ser como *arkhé*, y, en este sentido, se puede sostener que el ser es pensado como fundamento de lo ente nuevamente. Entonces, cabe preguntarse

⁶² Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 129.

⁶³ Recordemos que Husserl (entre otros pensadores del siglo XX) ya ha tratado con suma claridad esta cuestión decisiva con respecto al planteamiento de una noción de sujeto superadora a la de la metafísica moderna. Cf. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996.

⁶⁴ Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007 p. 130.

⁶⁵ Deleuze, G., *Différence et répétition*, Universitaires de France, París, 1968.

junto a Deleuze: ¿Heidegger realmente concibe al ser sustraído de toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? Deleuze observa claramente que el intento heideggeriano por pensar la diferencia no llega a buen puerto porque al poner la diferencia en tensión con la mismidad (identidad), aquella termina reducida a ésta, i. e., la diferencia resulta pensada sobre ‘lo mismo’ y absorbida por ello. Ello sugiere, para Deleuze, seguir pensando la realidad a partir de un fundamento último y organizador cuyo soporte es la identidad.

En suma, Deleuze muestra que en la filosofía de Heidegger la tensión entre la identidad y la diferencia se juega sobre ‘lo mismo’. Pero, para Deleuze, la diferencia no ha de pensarse sobre ‘lo mismo’, lo que implicaría seguir atrapado dentro de un modo de pensamiento único y consumado, sino que replantear de un nuevo modo el problema de la diferencia en términos ontológicos implica pensar la diferencia en tensión con la repetición, entendida como repetición, no de ‘lo mismo’, sino como repetición de la diferencia.

Pero debemos preguntarnos también ¿Deleuze realmente ha comprendido la filosofía de Heidegger?, ¿no es la noción de *mismidad* (entendida como el punto de *entre-cruce* contingente e inalienable del estallido de la diferencia ser-ente), en el pensamiento de Heidegger, un modo de problematización de la diferencia que no puede ser reducido a la identidad? Por otro lado, las nociones de repetición, intensidad, inmanencia, fuerza, etc. ¿no son categorías subsidiarias de un tipo de pensamiento metafísico que se juega sobre la base de la representación que supone al principio de identidad, y que impide pensar la diferencia en sí misma?

Otro aspecto a tener en cuenta en el que encontramos desacuerdos entre ambos pensadores es que, para Deleuze, la diferencia no puede ser pensada como un recuerdo o rememoración interna a la historia del pensamiento occidental, ni como la liberación de un ser que debido a un olvido o error (*Irre*) se ha extraviado en esta misma historia tal como afirma Heidegger. Al respecto Mengue sostiene que “*la filosofía de la diferencia no puede consistir más que en una descripción de las relaciones de pura exterioridad que son constitutivas de lo múltiple como tal*”.⁶⁶ Así es que Deleuze considera que en la filosofía de Heidegger no se da una verdadera destrucción o superación de un modo de pensamiento regido por el fundamento y por las categorías metafísicas en general, pues pareciera haber en ella una estructura estable olvidada que habría que recuperar. Y tal recuperación exigiría subordinar la diferencia a la mismidad. De este modo, puede preguntarse Deleuze: ¿esto no es pensar conforme a la lógica metafísica regida por la identidad? Pero también cabe preguntarse aquí ¿qué significa para Deleuze la subordinación de la diferencia a la mismidad?; pues en la filosofía de Heidegger es claro que mismidad e identidad son nociones radicalmente distintas.⁶⁷ Entonces, ¿Deleuze no le estará asignando a Heidegger postulaciones que no se condicen con su pensamiento? Como expusimos arriba, para Heidegger, pensar la diferencia entre ser y ente implica pensar lo no pensado u olvidado en la noción de identidad, es decir, pensar la mismidad. Resulta

⁶⁶ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 124.

⁶⁷ La palabra identidad deriva del griego τὸ αὐτὸ que significa ‘lo mismo’, comprendida así identidad quiere decir mismidad y no igualdad. Tal fórmula encubre lo que, en su origen, la identidad anuncia. Este cambio de sentido (de mismidad a igualdad y unidad), en la comprensión de la identidad, produce un extravío en el pensar occidental, claramente señalado por Heidegger, constituyendo la historia de la metafísica, y disolviendo la esencia de la filosofía relativa a problematizar la diferencia, en onto-teo-logía. Cfr. GA 11, “Der Satz der Identität”. Traducción española: “El Principio de Identidad”, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.

claro, entonces, que para el pensador alemán postular un ser sin *telos*, pensarlo como la nada, no como negación sino como aquello que se retrae y aparece al modo de ausencia en todo ente, escaparía a la lógica onto-teo-lógica. En este punto podríamos encontrar un lugar de mutuo acuerdo entre ambos pensadores. Pero el punto de desacuerdo fundamental entre ellos radica en que la diferencia heideggeriana se juega sobre lo *mismo* para todo el conjunto de los entes; es decir, Heidegger piensa la diferencia como orientada hacia el interior de cada ente como lo mismo. En este sentido, según la posición deleuziana, y a diferencia de la postura heideggeriana, una filosofía de la diferencia debe cuestionar y pensar al ser y la diferencia no sobre un 'mismo' suelo que sostenga la relación diferencial, porque esto conlleva seguir pensando de acuerdo a la lógica de fundamentación metafísica. En el caso de la filosofía deleuzeana ocurre todo lo contrario. No hay ni olvido de algo impensado interno a los entes, ni un mismo suelo que sostenga la relación diferencial que constituya y haga la diferencia, sino que la diferencia se juega en el despliegue externo de lo múltiple en cuanto tal. Esta diferencia es producida a partir de la noción de repetición, que Deleuze reelabora a partir de su lectura de la filosofía de Nietzsche. La repetición no es ni se juega sobre lo mismo como se suele entender esta doctrina en Nietzsche, sino que la repetición es de lo que difiere, en cuanto que es una diferencia activa que diversifica lo ente en multiplicidades siempre nuevas y originales; y esta potencia activa es lo que se repite eternamente.

Pero cuando Deleuze sostiene que un acontecimiento está en el borde, en el medio entre el lenguaje y las cosas; que el acontecimiento está en relación esencial con el lenguaje, pero, a su vez, el lenguaje es lo que se dice de las cosas; por ende el acontecimiento es él *mismo* sentido. ¿No hay aquí un acercamiento muy claro entre Heidegger y Deleuze en el modo de comprender la noción de mismidad y a la esencia del lenguaje?

Entonces, para Deleuze, el movimiento del pensamiento heideggeriano resulta de gran relevancia y un gran avance respecto de la destrucción de las categorías de fundamentación de la lógica metafísica, pero sostiene que ella queda a mitad de camino porque, en última instancia, la mismidad en la que se juega la relación ser-entes resulta ser nuevamente un centro unificador de fundamentación que ordena la realidad dentro de la misma lógica metafísica que se intentaba destruir o evitar. En definitiva, la postura deleuziana resulta taxativa respecto a la de Heidegger: postular una filosofía de la diferencia sobre la mismidad impide pensar y hacer la diferencia. Pues para Deleuze pensar la diferencia implica que la realidad tiene una constitución heterogenea, esto significa que la potencia activa del ser distribuye las diferencias multiplicándolas infinitamente y aquella potencia retorna eternamente siendo siempre diferente de sí misma.

Por último, la noción de repetición está presente y es muy relevante en la filosofía de Heidegger también. Por un lado, como repetición de la diferencia ontológica, pues la diferencia está a la base de cualquier apertura del ser, de cualquier época histórica, dado que no hay historia sin una repetición original y originaria de la diferencia ser-ente. A su vez, nuestra historia es la historia de la metafísica como repetición del olvido, del problema que plantea la pregunta 'porqué la diferencia'.⁶⁸ Pero llegados a este punto, nos encontramos con ciertos equívocos en las interpretaciones de la filosofía heideggeriana, que quizás sean los mismos equívocos de la interpretación

⁶⁸ Cfr. Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986 p. 77.

que hace Deleuze. La diferencia ontológica es aquel carácter por el cual el ser se retrae al desentrañarse en el ente. La metafísica es consecuencia de ello como destino histórico del ser. Pero pensada así, la conexión ocultamiento-desocultamiento y destino parece ser una estructura objetiva que se sustrae a la diferencia como modo de apertura, eventual. Estas interpretaciones, entre ellas la de Deleuze, quieren hacer del ser, del que habla Heidegger, una estructura estable que se renueva al implicarse en la apertura y ocultación. Pero para el pensador alemán la diferencia ser-ente, es decir, la relación contingente e inalienable cuyo punto sublime es el *entre* (*zwischen*) que produce su estallido indica, también, la potencia con la que el ser se alza sobre la nada instaurando diferentes y nuevas constelaciones;⁶⁹ y, en este punto, advertimos que Deleuze no reconoce a Heidegger como un precursor de sus ideas en torno al problema de la diferencia. Además, cuando Heidegger dice que la historia de la metafísica se produce por el olvido de la diferencia, no apunta solamente al hecho de que no se haya pensado al ser mismo, sino también al olvido de la diferencia como problema, al olvido de la problematización de la diferencia como problema sumamente relevante para la comprensión de la realidad que en su carácter eminentemente contingente se nos presenta y nos afecta.

Por otro lado, en *Ser y Tiempo* podemos comprender la repetición como una reiteración de una herencia en el marco de un acontecer. Esto significa que el *Dasein* no siempre tiene una comprensión explícita de las posibilidades sobre las que se proyecta. Pero puede retomar y hacer explícitas las posibilidades heredadas sobre las que se proyecta. “*La repetición (Wiederholung) es la tradición explícita (ausdrückliche Überlieferung)*, es decir, el retorno a posibilidades del *Dasein* que ha existido”⁷⁰. Esta repetición implica apropiarse de las posibilidades heredadas que conciernen a otros hombres. Pero aquí no se trata de restaurar un pasado o una reiteración de lo que ha sucedido, sino de repetir novedosamente el carácter repetitivo del *Dasein* como proyección.

Por último, Heidegger habla de una “repetición del primer inicio”⁷¹ de la filosofía donde a partir del paso atrás realiza un desmonte de los elementos que ocultaron la pregunta por el sentido del ser y la diferencia; y luego de “una repetición más originaria”⁷² de ese inicio. Pues a partir del primer inicio acaece una desviación respecto de la pregunta por el ser que produce paulatinamente su olvido a favor de la preeminencia de un ente fundamental como fundamento de todos los entes. Pero esta desviación tiene, en Heidegger, su reverso en la recuperación y repetición originaria de la pregunta por el ser y la comprensión e incorporación al *Ereignis*. Para Heidegger, esto posibilita una superación (*Überwindung*) de la metafísica comprendida como onto-teo-logía, de modo que, aunque dejada atrás, ella no deja de retornar.

Así, la gran influencia que la filosofía del pensador alemán ha ejercido en nuestro tiempo; poniendo en el tapete, como eje central de la discusiones filosóficas contemporáneas, la cuestión de la diferencia y el acontecimiento es la misma influencia que seguramente Deleuze ha recibido para ampliar y continuar los postulados en pro de

⁶⁹ Una constelación es un sistema abierto en oposición a un sistema cerrado donde hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos. En una constelación eso no es posible, porque no se puede conocer la totalidad, ya que una constelación implica siempre un sistema inestable que produce variaciones y conexiones novedosas, contingentes e imprevistas.

⁷⁰ GA 2, 509; *Ser y Tiempo*, F. C. E., México, 1971, p. 401.

⁷¹ GA 65, 57. Traducción española p. 61.

⁷² GA 65, 58. Traducción española p. 62.

teorizar y hacer una filosofía de la diferencia sin referencia a elementos trascendentales.

Para finalizar, se torna evidente que ambos pensadores exponen que pensar el acontecimiento y la diferencia requiere concebir lo real en constante y provisoria tensión, a ello refiere la noción de medio en Deleuze y entre en Heidegger. Pues Heidegger mismo sostiene en su reflexión sobre identidad y diferencia “*la dificultad se encuentra en el lenguaje, nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico*”,⁷³ pues están constituidas sobre la lógica de la identidad y la no contradicción; con lo cual se presentan algunos problemas derivados de estas posiciones: ¿cómo postular una nueva forma de fundamentación para la filosofía y las ciencias si las categorías que disponemos para ello son elementos inherentes y constitutivos de esta misma lógica que se pretende superar? Como consecuencia directa de este planteo podemos desprender algunos problemas subsidiarios de esta cuestión: ¿cómo podría ser postulada una ciencia metafísica sin fundamento o, mejor dicho, fundada sobre la diferencia?; por otro lado ¿cómo integrar la verdad como des-ocultamiento al programa de esta nueva metafísica?; y también ¿qué lógicas de investigación se debieran postular para una ciencia fundada en la diferencia?

Esto problemas nos lleva a trabajar en la construcción de una nueva lógica para la comprensión del Acontecimiento que podríamos llamar ‘Paradójica’ en cuanto esta lógica supone sostener con el pensamiento la tensión entre los contrarios y no la decisión por uno de los opuestos. Esto nos ubica en el medio o en el entre, lugar de expresión del acontecimiento, sosteniendo la tensión del azar y la necesidad, del devenir y la eternidad, de la vida y muerte, y entre el sí mismo y el nos-otros.

⁷³ GA 11, 78. Traducción española p. 155.

