

Otros títulos de
RAGIF Ediciones

*La ontología del espacio
de Gilles Deleuze*
Rafael Mc Namara

*Introducción en
Diferencia y repetición.
Deleuze: ontología práctica 2*
Matías Soich y Julián Ferreyra
(Eds.)

Introducción a Spinoza
María Jimena Solé (Dir.)

Fichte en las Américas
Mariano Gaudio, Sandra Palermo
y María Jimena Solé (Eds.)

Rafael Mc Namara
Andrés M. Osswald (eds.)

El enigma de lo
trascendental:
la relación Idea-intensidad

En esta entrega, la última de la serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía* dedicada enteramente a *Diferencia y repetición*, nos proponemos pensar la problemática relación entre lo empírico y lo trascendental a partir del análisis de la relación Idea-intensidad, donde creemos encontrar la clave de la filosofía trascendental deleuziana desplegada en esa obra. No buscamos, sin embargo, presentar una imagen del pensamiento del filósofo –por más potente que ella sea– sino, más bien, pensar en su inmanencia: redescubrir el gesto creativo con que Deleuze lee a sus fuentes, tomando como excusa, por última vez, a la gran obra de 1968. Así, el texto deleuziano y sus fuentes se ensamblan en nuevas lecturas –algunas, incluso, a contrapelo de la propuesta por el propio Deleuze–, pero siempre bordeando lo que hemos llamado *el enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad*. Podría decirse, entonces, que esta relación es el *precursor sombrío* que motiva no solo el ejercicio colectivo del pensamiento (que este volumen sintetiza) sino que opera también como el elemento diferencial que reúne la serie de los capítulos entre sí, sin nunca agotarse en una palabra final y definitiva. Este libro constituye, en ese sentido, sólo un momento de detención del pensamiento, tan parcial y precario como se juzgue, pero que habrá cumplido su propósito si sirve para motivar otros nuevos; para recomenzar, una vez más, el ejercicio de pensar. Así también, creemos, la ontología se vuelve práctica.



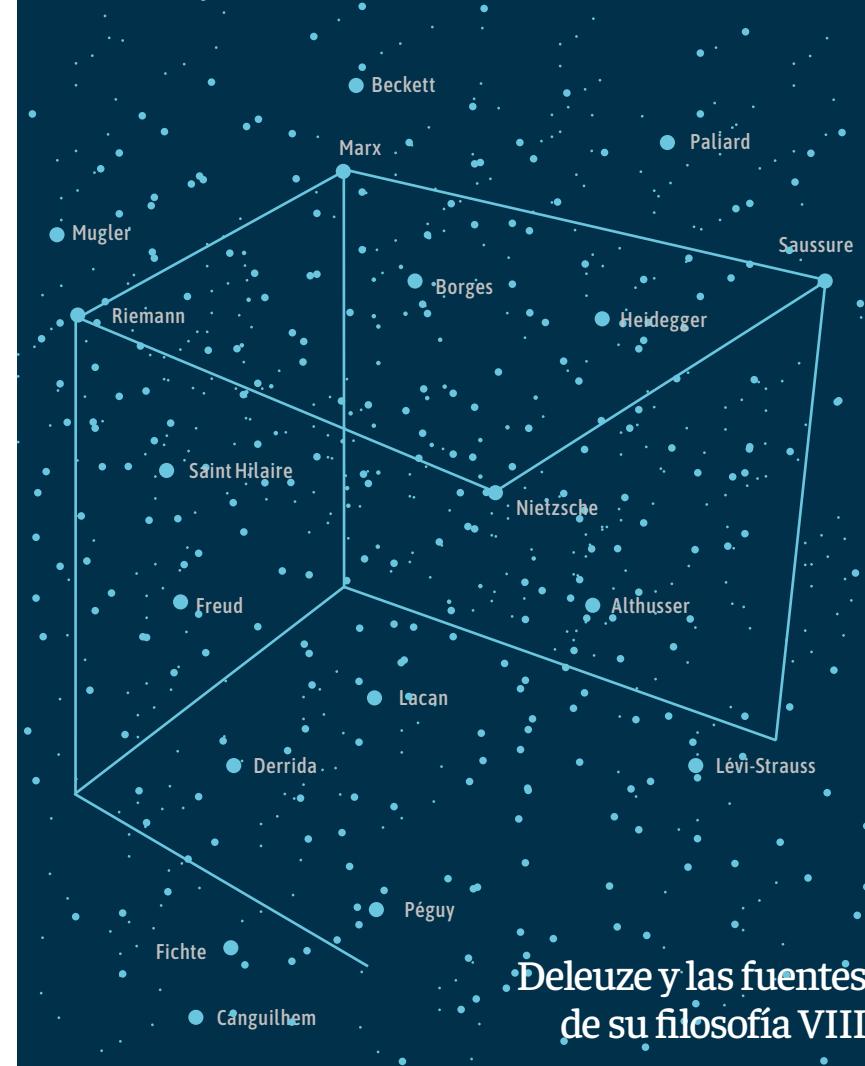
Deleuze y las fuentes
de su filosofía VII

RAGIF EDICIONES

Rafael Mc Namara, Andrés M. Osswald (eds.)
El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad

Rafael Mc Namara
Andrés M. Osswald (eds.)

El enigma de lo trascendental:
la relación Idea-intensidad



Deleuze y las fuentes
de su filosofía VIII

RAGIF EDICIONES

El grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica”, también conocido como “la deleuziana”, se dedica a estudiar el pensamiento de Gilles Deleuze desde el año 2006. La metodología consiste en una lectura minuciosa del texto deleuziano y un estudio sistemático de sus fuentes. Esta investigación ha dado como frutos numerosos libros, jornadas, cursos y talleres. Para más información y acceso a estos trabajos se puede visitar la página web: <http://deleuziana.com.ar/>

Rafael Mc Namara
Andrés M. Osswald (eds.)

El enigma de lo trascendental:
la relación Idea-intensidad

Deleuze y las fuentes de
su filosofía VIII

RAGIF EDICIONES

Serie

Deleuze y las fuentes de su filosofía

Dirigida por JULIÁN FERREYRA

Títulos anteriores

2014, Ferreyra y Soich (eds.) – Volumen I
(La Almohada)

2015, Kretschel y Osswald (eds.) –
Volumen II (RAGIF Ediciones)

2016, Ferreyra (comp.) – Volumen
III: *Intensidades deleuzianas*
(Ediciones La Cebra)

2017, Santaya – Volumen IV: *El cálculo
trascendental* (RAGIF Ediciones)

2017, Mc Namara y Santaya (eds.) –
Volumen V (RAGIF Ediciones)

2022, Ferreyra – Volumen VI: Hegel
y Deleuze: danza turbulenta
(Ediciones La Cebra)

2022, Mc Namara – Volumen VII: La
ontología del espacio de Gilles
Deleuze (RAGIF Ediciones)

Cuatro causas para leer a Deleuze con sus fuentes

por MATÍAS SOICH

Causa material: qué dice concretamente Deleuze sobre esa fuente.

Causa formal: con qué aspectos de su propia filosofía asocia Deleuze esa fuente.

Causa eficiente: qué dice concretamente esa fuente que suscita el interés de Deleuze.

Causa final: para qué leer a esa fuente con Deleuze.

Descarga gratuita:

www.deleuziana.com.ar

RAGIF EDICIONES

Mc Namara, Rafael y Osswald, Andrés (eds.)

El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad

Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2022, 324 pp.

ISBN: 978-987-48149-9-9

DISEÑO: Juan Pablo Fernández

DISPONIBLE EN <http://ragif.com.ar/ragif-ediciones/> y <http://deleuziana.com.ar>

Volumen VIII de la serie

Deleuze y las fuentes de su filosofía, dirigida por Julián Ferreyra

RAGIF Ediciones

<https://ragif.com.ar/>

Este libro ha sido producido en el marco de los siguientes proyectos, dirigidos por Julián Ferreyra: UBACyT 2020-2022 “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze”; PIP-CONICET 2017-2020 “La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes”; PICT 2021-2023 “Deleuze 1968-1980: continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes”.

El enigma de lo trascendental : la relación idea-intensidad / Gonzalo Santaya... [et al.] ; editado por Andrés Osswald ; Rafael Ernesto Mc Namara.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2022.

324 p. ; 20 x 14 cm. - (Deleuze y las fuentes de su filosofía / Julián Ferreyra)

ISBN 978-987-48149-9-9

1. Filosofía Contemporánea. I. Santaya, Gonzalo. II. Osswald, Andrés, ed. III. Mc Namara, Rafael Ernesto, ed.

CDD 199.82



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: “Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

Índice

Página 11 PRÓLOGO

Constelaciones sombrías

Página 15 Riemann y Deleuze: la multiplicidad en los repliegues ideal-intensivos. **GONZALO SANTAYA**

Página 37 El falo y el *a* como precursores sombríos. Deleuze y Lacan en torno a la objetividad trascendental. **ANDRÉS M. OSSWALD**

Página 53 Las “masas amorfas” y el misterio de la implicación. Una lectura heterodoxa de Saussure como fuente de *Diferencia y repetición*. **MATÍAS SOICH**

Constelaciones temporales

Página 71 Samuel Beckett en *Diferencia y repetición*. **SOLANGE HEFFESSE**

Página 91 Estallido y violencia de la Idea. Acerca del acontecimiento en Deleuze y Péguy. **ESTEBAN COBASKY**

Página 113 Diferencia y bifurcación: Borges, el operador de la Idea. **PABLO ZUNINO**

Página 129 El Eterno retorno entre la ley de naturaleza y el devenir intensivo **VERÓNICA KRETSCHER**

Constelaciones de la repetición

Página 143 La interpretación derridiana del “Proyecto” freudiano en el sistema de *Diferencia y repetición*. **GERMAN DI IORIO**

Página 161 De la muerte, el placer de la repetición y la sensación en Freud y Deleuze. **IVÁN PAZ**

Constelaciones de la vida

Página 173 Una tristeza dinámica. Apuntes sobre *Tristes trópicos*.

ANABELLA SCHOENLE

Página 191 Georges Canguilhem: la vida como complejo ideal-intensivo.

JUAN ROCCHI

Página 207 Organización, función e Idea biológica entre Deleuze y

Saint-Hilaire. **GEORGINA BERTAZZO**

Página 221 Fichte y el problema de la expresión. **MARIANO GAUDIO**

Constelaciones políticas

Página 239 Althusser en *Diferencia y repetición*: economía virtual, fetichismo actual, dinamismos sociales intensivos. **SANTIAGO LO VUOLO**

Página 255 Deleuze-Marx: lo social desde la relación entre Idea e intensidad.

RANDY HAYMAL ARNES

Constelaciones del pensamiento

Página 273 Jacques Paliard y el aspecto ontológico de la percepción.

RAFAEL MC NAMARA

Página 289 Temporalidad e imagen del pensamiento. Heidegger en *Diferencia y repetición*. **PABLO PACHILLA**

Página 305 Nietzsche en Deleuze: la Idea pura como nihilismo y la demora en los caminos del sentido. **JULIÁN FERREYRA**

Sobre las ediciones de *Diferencia y repetición* citadas en este libro

La edición francesa de *Diferencia y repetición* citada en este libro es:

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 2017 (1^{ra} ed. 1968).

La traducción al castellano es:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 (1^{ra} ed. 2002).

Las referencias a esta obra se indican a pie de página, del siguiente modo: “DR 61 (43)”, donde el primer número indica la página de la traducción al castellano y el número entre paréntesis, la página correspondiente de la edición francesa.”

Para las referencias a otras obras de Gilles Deleuze y de otrxs autorxs, se indica en cada caso los datos correspondientes.

lado, remite a un orden de *claridad*, en tanto germen de individuación. Pero gana esta claridad a fuerza de introducir *confusión* en el involucramiento de las relaciones ideales. Lo distinto-oscuro de la Idea se corresponde con lo claro-confuso de la intensidad a partir de una lógica de la *expresión*. La profundidad funciona justamente como involucramiento que expresa algunas Ideas de manera clara. Paralelamente, las intensidades envueltas expresan de manera confusa todas las Ideas restantes.³⁴

El pensamiento de Paliard, con su distinción entre una noética latente y una estética espontánea, permite pensar un modo posible de aparición de “la más extraña alianza” en el seno de la percepción empírica. Como vimos, este autor deduce una dimensión profunda de la mirada en la que se anudan una serie de ideas expresadas de manera confusa, envueltas en toda percepción. Esas ideas dan forma a juicios implícitos que, en sus equilibrios variables, forman toda una estructura ideal como fondo virtual de toda observación actual. Esa estructura ideal se puede pensar, siguiendo a Deleuze, como expresada en intensidades que sólo pueden ser sentidas, a saber, las sugerencias y evocaciones que dan consistencia a la estética latente que Paliard propone llamar *implícito envolvente* o *profundidad*. ¿Cómo recuperar *para nosotros*, entonces, el campo trascendental animado por el abrazo entre lo intensivo y lo ideal? Respuesta de Paliard: elaborando una óptica psicológica que explicita el pensamiento implicado en toda percepción visual.

³⁴ Julián Ferreyra trabajó la relación entre Idea e intensidad desde el punto de vista de los pares “claro-confuso” y “distinto-oscuro” en “Resplandores de la caída: sobre los pliegues intensivos del océano ideal deleuziano”, en Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo y Schoenle, Anabella (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología Práctica I*, Buenos Aires, RAGIF, 2018, pp. 387-396. Para un desarrollo de la relación envuelto-envolvente como clave para pensar el vínculo entre Idea e intensidad, cf. Ferreyra, Julián, “Individuación”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, Buenos Aires, RAGIF, 2020, pp. 101-115; y Mc Namara, Rafael, “Un campo trascendental animado: Idea e intensidad en la ontología de Gilles Deleuze”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 37, nro. 3, 2020, pp. 483-494.

Temporalidad e imagen del pensamiento

Heidegger en *Diferencia y repetición*

Pablo Nicolás Pachilla

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires

Introducción

La relación de Deleuze con Heidegger es más compleja de lo que suele pensarse, y no se deja reducir a oposiciones simples del tipo positividad/negatividad o inmanencia/trascendencia. Las menciones del filósofo francés al pensador de Meßkirch van desde su curso de 1956-1957 hasta su último libro publicado en vida en 1993,¹ y pasan por algunos hitos como *El pliegue* (1988) y, desde luego, *Diferencia y repetición* (1968). Es ahí, en el escrito que nos convoca nuevamente –¿por última vez?–, donde se encuentran los rasgos fundamentales de lo que podríamos llamar el retrato conceptual deleuziano de Heidegger. Se podría, sin temor a simplificar, articular los numerosos problemas y conceptos que se encuentran allí en juego en torno a dos ejes: el primero correspondería a la diferencia ontológica y el estatuto de la negatividad; el segundo, a la imagen del pensamiento y la cuestión del método en filosofía. No obstante, se podría también –esta vez sin temor a sobre-interpretar– agregar un tercer eje, esta vez implícito, a saber, el problema de la temporalidad y su relación con la univocidad del ser. Si bien lo menciona como adalid de la univocidad ontológica, Deleuze, de manera más que llamativa, no se refiere a la temporalidad en Heidegger, aún cuando parece seguir él mismo una inspiración heideggeriana en ese aspecto crucial de su sistema.

¹ Nos referimos, en cuanto al último, a Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993, y, en cuanto al primero, a *Qu'est-ce que fonder?* Curso de *hypokhâgne*, Lycée Louis le Grand (1956-1957). Notas manuscritas tomadas por un estudiante de nombre Pierre Lefebvre, disponibles online en: webdeleuze.com.

Puesto que nos hemos ocupado en otro lugar de la primera cuestión mentada,² abordaremos en lo subsiguiente la segunda, que nos conducirá forzosamente a la tercera. En cuanto a esta última, dado que un desarrollo cabal del problema requeriría relevar en detalle los distintos puntos de convergencia y de divergencia, enmarcándolos en el contexto de sus pensamientos y desplegando tanto los planos implicados como los corolarios de cada posición, no podemos aquí sino deslindar los prolegómenos para un trabajo que exige otras dimensiones. Por último, concluiremos señalando la función que cumple la invocación a Heidegger en relación al problema Idea-intensidad.

Qué significa pensar

En el capítulo intitulado “La imagen del pensamiento”, Deleuze rastrea ocho postulados de lo que llama “la imagen dogmática” o “moral” del pensamiento, y les contrapone a cada uno otro elemento considerado —para usar terminología heideggeriana— “más originario”.³ El objetivo de Deleuze es desmontar una determinada imagen de lo que significa pensar y poner a la vista sus presupuestos, para con ello dar lugar a una imagen diferente, o a lo que en 1968 todavía llama “pensamiento sin imagen”. Lo que rescata y lo que critica de Heidegger es claro: fundamentalmente, rescata el hecho de que Heidegger aborde la pregunta por el pensar sin dar por sentado que ya pensamos. De allí la fórmula según la cual “lo que más da que pensar es el hecho de que todavía no pensamos”.⁴ Lo que critica, por su parte, es

² Cf. Pachilla, Pablo, “De la pregunta por el ser al ser de la pregunta. Dos malentendidos en torno a Deleuze y Heidegger”, *Cuadernos de filosofía*, n° 74, enero-junio de 2020, pp. 51-66. Intentamos allí desarmar las generalidades construidas en torno a las oposiciones inmanencia-trascendencia y positividad-negatividad.

³ El término debería ser aceptado en este contexto en la medida en que se trata de un pensamiento *sin* imagen, es decir, de una instancia ontológicamente previa a la del pensamiento subyugado a una determinada imagen.

⁴ “Lo que más da que pensar [*Das Bedenklichste*, que significa también ‘lo más grave’]”, dice Heidegger, “es que todavía no pensamos; ni aún ahora que el estado del mundo da cada vez más que pensar [*der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird*]”. Heidegger, Martin, *Was heisst*

la noción de comprensión pre-ontológica. En cuanto a la parte en la que acuerdan, Deleuze recuerda

los profundos textos de Heidegger que muestran que en tanto que el pensamiento permanece en el presupuesto de su buena naturaleza y de su buena voluntad, bajo la forma de un sentido común, de una *ratio*, de una *cogitatio natura universalis*, no piensa en absoluto, [queda] prisionero de la opinión, fijado en una posibilidad abstracta.⁵

La mera posibilidad de pensar, en otras palabras, no implica su realización efectiva. Deleuze cita allí fragmentos del texto que lo inspira en esta idea, *¿Qué significa pensar?*: “El hombre sabe pensar en tanto que tiene la posibilidad, pero ese posible no nos garantiza que seamos capaces”,⁶ puesto que, agrega Deleuze, “el pensamiento no piensa sino constreñido y forzado, en presencia de lo que «da a pensar», de lo que se ha de pensar [*ce qui est à penser*] — y lo que se ha de pensar es a la vez lo impensable o el no-pensamiento, es decir, *el hecho* perpetuo de que «todavía no pensamos»”.⁷ Cabe destacar, no obstante, que la noción de posibilidad juega en la textura deleuziana un rol muy diferente que en la de Heidegger, puesto que Deleuze nunca deja de enfatizar el carácter derivado y en última instancia ilusorio de la *mera* posibilidad, en contraposición al carácter real aunque no actual de lo virtual, lo cual acrecienta aquí la gratuidad de lo posible. Compárese esta concepción bergsoniana con el carácter eminentemente real, aunque no real-efectivo, de lo posible en Heidegger, ejemplificada en este pasaje del curso del semestre de verano de 1941: “Es verdad que lo posible es lo todavía no real-efectivo [*Wirkliche*], pero este no-efectivo no es para nosotros, sin embargo, algo

denken (Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976 — Band 8), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 6. A menos que se aclare lo contrario, todas las traducciones son de nuestra autoría.

⁵ DR 222 (188).

⁶ DR 222-223 (188).

⁷ DR 223 (188).

nulo. También lo posible «es», solo que su ser tiene otro carácter que el de lo real-efectivo.”⁸

Es, por otra parte, un ejemplo de lo que sucede cuando se injertan fragmentos de un pensamiento en un discurso ajeno, algo que Deleuze hace a sabiendas.⁹ En el pasaje deleuziano citado, no sólo la noción de posibilidad se conecta tanto con la crítica bergsoniana a la abstracción de la misma como con la crítica post-kantiana al condicionamiento en contraposición con la génesis,¹⁰ sino que Deleuze enmarca la observación heideggeriana en su conceptualización del sentido común en tanto régimen del ejercicio de las facultades y modelo ortodoxo de lo que significa pensar.¹¹ La cita de Heidegger adquiere un color distinto en este contexto.

En cuanto al aspecto confrontativo, Deleuze remite allí en nota al pie al texto heideggeriano mencionado, y realiza un comentario muy ambiguo: a saber, escribe que

Heidegger conserva el tema de un deseo o de una *φιλία*, de una analogía o mejor de una homología entre el pensamiento y lo que está por pensar. Es que guarda el primado de lo Mismo, incluso si se supone [*est censé*] que este reúne y comprende la diferencia en tanto tal. De allí las metáforas del don, que sustituyen a las de la violencia. En todos esos casos, Heidegger no renuncia a lo que llamábamos previamente los presupuestos subjetivos. Como se ve en *Ser y tiempo* [...], hay

en efecto una comprensión pre-ontológica o implícita del ser, por más que [*bien que*], precisa Heidegger, *el concepto explícito no deba desprenderse de ella* [*en découler*].¹²

Si bien es nombrada explícitamente en el §4, la noción de comprensión pre-ontológica (*vorontologisches Verständnis*) aparece en *Ser y tiempo* tan pronto como en el primer párrafo, y es el punto de partida del análisis fenomenológico a partir del cual el filósofo alemán rastrea el sentido del ser.

En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. Cualquiera comprende: “el cielo *es* azul”; “*soy* feliz”, y otras cosas semejantes. Sin embargo, esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser [*Seinsverständnis*] y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”.¹³

Aun cuando no nos dediquemos a estudiar el *Sofista* de Platón o la *Lógica* de Hegel, no sólo tenemos trato con lo ente sino que además hablamos, y en el lenguaje inevitablemente decimos que algunas cosas son y otras no, que algunas son de un modo y otras de otro. En otras palabras, utilizamos dicha comprensión pre-conceptual del ser cada vez que proferimos una conjugación del verbo “ser” y cada vez que nos comportamos respecto de un ente.¹⁴ Es sólo en la tierra fértil de este

⁸ Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, trad. Manuel Vázquez García, Madrid, Alianza, 1999 [1941], p. 56 (trad. modificada). “*Das Mögliche ist zwar das noch nicht Wirkliche, allein dieses Nicht-Wirkliche ist uns dennoch kein Nichtiges. Auch das Mögliche »ist«, nur hat dessen Sein einen anderen Charakter als das Wirkliche.*” Heidegger, Martin, *Grundbegriffe (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 — Band 51)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 23.

⁹ Cf. su reivindicación del método del *collage* en filosofía: DR 4 (18).

¹⁰ Cf. Bergson, Henri, *Le possible et le réel*, París, PUF, 2015 [1920] y Maimon, Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Berlín, Christian Friedrich Voß und Sohn, 1790.

¹¹ Para una caracterización de esta noción, cf. Pachilla, Pablo, “Sentido común y buen sentido en Deleuze”, en *Revista Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, núm. 23, enero-junio de 2019, pp. 139-174.

¹² DR 223 (188).

¹³ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 27 (GA 2, 6 [§1]). Utilizamos la abreviatura GA por *Gesamtausgabe*.

¹⁴ Heidegger aclara que no se trata de una comprensión conceptual: “La comprensión del ser [...] que ilumina y guía de antemano todo conducirse respecto a lo ente no es ni un captar el ser como

factum que puede brotar el preguntar explícito por el sentido del ser:

En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser [*wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis*]. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No *sabemos* lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es «ser»?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum.*¹⁵

Antes de problematizar la crítica deleuziana, recordemos la noción de “presupuesto subjetivo” a la que apela en la misma. Deleuze sostiene que pueden señalarse dos tipos de presupuestos en el comienzo del filosofar: los presupuestos objetivos, que son aquellos donde el concepto utilizado supone otros conceptos (por ejemplo, “animal racional” implica los conceptos de animalidad y de racionalidad, razón por la cual Descartes rechaza definir de este modo al hombre, ya que eso sólo desplazaría el problema), y los presupuestos subjetivos, más difíciles de percibir ya que se encuentran “envueltos en un sentimiento” en lugar de en un concepto.¹⁶ Estos presupuestos subjetivos conciernen a nociones básicas como *yo*, *pensar* y *ser*, y el problema señalado por Deleuze consiste en que los filósofos suelen dar por sentado que todo el mundo sabe sin concepto lo que estas cosas significan. “Una actitud tal que con-

siste en recusar los presupuestos objetivos, pero a condición de darse otros tantos presupuestos subjetivos (que son quizás, por otra parte, los mismos bajo otra forma), es aun la de Heidegger cuando invoca una comprensión preontológica del Ser.”¹⁷

El problema, sin embargo, es según Deleuze que lo que se hace de este modo es bendecir filosóficamente lo que se encontraba allí desde el principio —llevar lo oscuro a lo claro, lo implícito del sentimiento a lo explícito del concepto—, lo cual implica una imposibilidad de comenzar verdaderamente —que equivale para Deleuze, en este caso al igual que para Heidegger, a repetir verdaderamente—. La imagen aquí es la del círculo, imagen propuesta por Heidegger como la estructura de la comprensión (el llamado “círculo hermenéutico”): “El «círculo» en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del Dasein, en el comprender interpretante.”¹⁸ Para Deleuze, por el contrario, este círculo “no es lo suficientemente tortuoso”.¹⁹ De hecho, la contraposición entre Heidegger y Deleuze puede ilustrarse con sus respectivas concepciones de dicha figura, puesto que allí se juega la concepción del eterno retorno nietzscheano, que para Heidegger es el de lo Mismo y para Deleuze el de la Diferencia, por lo cual propone una extraña figura en movimiento en la cual las puntas no coinciden sino en el extremo de su desajuste, y el círculo no se cierra sino luego de una suerte de espiral. El eterno retorno, para Deleuze, “no supone ninguna identidad”,²⁰ siendo él, por el contrario, la única identidad en tanto repetición de la diferencia. Y como el concepto de imagen del pensamiento implica entre otras cosas que la imagen del orden de las cosas es la misma que la del orden del pensamiento, el círculo ontológico y el círculo “hermenéutico” son uno y el mismo. Cabe aclarar que no estamos diciendo que la interpretación hei-

tal ni mucho menos un concebir lo así captado [...]. Por eso mismo, la comprensión del ser que todavía no ha llegado a concepto recibe el nombre de pre-ontológica o también ontológica en sentido amplio.” Heidegger, Martin, “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2018, p. 116 (GA 9, 132).

¹⁵ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 28 (GA 2, 7 [S2]).

¹⁶ DR 201 (169).

¹⁷ DR 201 (169).

¹⁸ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 156 (GA 2, 153 [S32]).

¹⁹ DR 202 (170).

²⁰ DR 360 (311).

deggeriana del eterno retorno nietzscheano como retorno de lo Mismo implique que Heidegger es un filósofo de la identidad, sino tan sólo que éste es el parecer de Deleuze.²¹ Según él, la imagen del círculo en filosofía daría cuenta “de una impotencia para comenzar verdaderamente”, y por ello mismo “de repetir auténticamente”.²²

Ahora bien, decíamos que se trata de un comentario ambiguo porque la aclaración final —y el subrayado del autor— parecen borrar con una mano lo que se acababa de escribir con la otra: “hay en efecto una comprensión pre-ontológica o implícita del ser, *por más que [...] el concepto explícito no deba desprenderse de ella*”.²³ En efecto, el hecho de que el concepto explícito del ser no deba desprenderse de la comprensión pre-ontológica no es para nada menor. ¿No anularía acaso la crítica deleuziana de acuerdo con la cual dicha comprensión constituiría el punto de partida al cual se volvería circularmente luego del proceso hermenéutico? ¿Cómo podríamos, recurriendo al texto de Heidegger, justificar el *dictum* deleuziano más allá de lo que escribe explícitamente?

Una opción sería pensar que la comprensión pre-ontológica retrotrae una y otra vez, como un legítimo origen, a lo que Heidegger llama el estado de caído (*Verfallenheit*) del Dasein, el estado en el que inmediata y regularmente nos encontramos siempre ya. Escribe Heidegger con respecto al Dasein que “el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente [zunächst und zumeist]*, en su *cotidianidad media [durchschnittliche Alltäglichkeit]*”.²⁴ Este estado de “medianía” equivaldría en Deleuze

al “uso empírico” de las facultades bajo el régimen del sentido común, que unifica los objetos de las mismas y postula un foco ideal como punto de concordancia: es la misma cera la que toco, concibo, imagino, recuerdo. A ello Deleuze opone un “uso trascendente” de las facultades en el cual las mismas se ejercen de modo divergente y, si se encuentra una armonía, es solo porque cada facultad llega hasta su propio límite y da con el objeto que le concierne exclusivamente: el pensamiento, con aquello que es al mismo tiempo impensable y que sólo puede ser pensado (es decir, que no puede ser, por ejemplo, sentido o recordado); la sensibilidad, con aquello que sólo puede ser sentido (y no concebido o imaginado), etc.

La crítica a la comprensión pre-ontológica heideggeriana, entonces, se reduce al hecho de que la misma presupone que la idea que tenemos del ser inmediata y regularmente tiene algún tipo de legitimidad salvaje que debe ser coronada con el sello de la verdad filosófica al ser desarrollada conceptualmente. Ello supone, a su vez, una buena naturaleza del pensamiento, postulado que solo se encuentra fundado en una concepción moral, teológica y naturalista de acuerdo con la cual el pensamiento sería recto y bueno “por naturaleza”. Para Deleuze, en cambio, nuestra concepción del ser está sujeta a las condiciones de la representación, por lo cual partir de este estado para rastrear a partir de allí la pregunta por el ser implica contrabandear la no-filosofía en el corazón de la filosofía. En una palabra, no podemos tomar como hilo conductor de la investigación ontológica nuestra comprensión pre-ontológica, porque ella ya está determinada de manera irrevocable por una cierta “imagen”.

Y sin embargo, como Deleuze aclara, el concepto explícito del ser no debe, para Heidegger, desprenderse de la comprensión pre-ontológica. Para el filósofo alemán, por el contrario, el estado de caída del Dasein es sólo un punto de partida, y es en aquello de lo que huye —la angustia— donde se encontrará un acceso a lo ente en cuanto tal. Existen, pues, dos opciones interpretativas llegados a este punto. La primera consiste en insistir, con Deleuze, en que el mero hecho de tomar nuestra noción cotidiana del ser

²¹ “Si es cierto que algunos comentaristas han podido encontrar ecos tomistas en Husserl, Heidegger está, al contrario, del lado de Duns Scoto, y le da un nuevo esplendor a la Univocidad del ser. ¿Pero opera la conversión según la cual el ser unívoco debe decirse solamente de la diferencia, y, en ese sentido, girar alrededor del ente? ¿Concibe *el ente* de manera tal que esté verdaderamente sustraído a toda subordinación de cara a la identidad de la representación? No lo parece, viendo su crítica al eterno retorno nietzscheano.” DR 114 (91).

²² DR 202 (170).

²³ DR 223 (188).

²⁴ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 40-41 (GA 2, 23 [§5]).

como punto de partida de la investigación filosófica implica no poder sino volver a ella. No obstante, una consecuencia necesaria de esta posición —que quizás no se esté dispuesto a admitir— es que el concepto explícito de ser no tiene absolutamente nada que ver con su comprensión pre-conceptual; en otras palabras, que “ser” se dice allí en dos sentidos radicalmente distintos, es decir, que el ser es *equivoco*. La segunda opción consiste en tomar la reivindicación deleuziana de Heidegger obviando su crítica en ese punto, y explorar de qué modo el concepto de ser a mitad del recorrido —puesto que no hay un final— se distingue de la comprensión pre-ontológica, pero sin introducir una inconmensurabilidad. Pero, en la medida en que la discontinuidad parcial entre ambos momentos está dada en lo más íntimo por una posición temporal, esta opción debería llevarnos a investigar la temporalidad del Dasein y a explicitar su conexión con el sentido del ser, en un estudio comparativo con la dinámica de las facultades en Deleuze y su relación con la univocidad del ser. Puesto que se trata de un trabajo de largo aliento, nos limitaremos en las palabras siguientes a delinear los aspectos principales que debería seguir el mismo.

La temporalidad

La cuestión de la temporalidad implica a su vez varios centros. En primer lugar, (a) la cuestión de la *muerte* en tanto aquello que desposee y simultáneamente individualiza; en segundo lugar, (b) la relación de co-pertenencia entre *tiempo y ser* —es decir, el hecho de erigir la teoría del tiempo como núcleo de la ontología—; por último, (c) la *triplicidad de la estructura temporal* con su primacía en el futuro y su crítica del tiempo como “sucesión de horas”. En cuanto a la cuestión de la muerte (a), no es de Heidegger de quien Deleuze toma los conceptos, sino de Maurice Blanchot en su discusión con Heidegger.²⁵ Hay empero definitivamente una idea heideggeriana en juego

²⁵ Este tema, por otra parte, ya ha sido trabajado por Adkins (2007), Brassier (2007) y Heffesse (2019), entre otros. En el capítulo de *Nihil Unbound* “The Pure and Empty Form of Death”, Brassier se dedica a relacionar la muerte heideggeriana con la deleuziana, no a través de la lectura deleuziana

allí, que es la de que la muerte, entendida en un sentido no-material sino relativa a un “precurar” (la *erlaufende Entschlossenheit* en *Sein und Zeit* y la muerte impersonal de la tercera síntesis del tiempo en *Différence et répétition*), produce una individuación, que en Deleuze es intensiva.²⁶

En cuanto al segundo punto (b), tal vez la tesis principal de *Ser y tiempo* sea que “aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*”.²⁷ Como sostiene Dastur, “[t]oda la originalidad del pensamiento de Heidegger tiende en efecto a la elucidación del *sentido temporal* de lo que la tradición occidental desde su comienzo (con Parménides, Platón y Aristóteles) ha nombrado «ser».”²⁸ El tiempo no es un carácter de lo que es, sino que la idea misma de ser es pensada bajo el horizonte de la temporalidad, y determinada en relación a uno de sus modos: el presente. Mientras que la metafísica comprendió entonces la *οὐσία* como presencia permanente (*Anwesenheit*), Heidegger se propone —en *Ser y tiempo*— elucidar el sentido del ser a partir de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del ente al cual en su ser le va su ser, el Dasein; y

de Heidegger sino mediante un análisis comparativo propio del autor. No concordamos, sin embargo, con su interpretación del sistema ontológico de *Diferencia y repetición*, de acuerdo con la cual el pensamiento humano, a través de su relación con la muerte en la tercera síntesis del tiempo, sería el motor de toda individuación. Creemos, por el contrario, que la síntesis estática del tiempo no debe ser pensada antropológica ni antropocéntricamente. Cf. Brassier, Ray, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, London, Palgrave MacMillan, 2007, pp. 153-204; Adkins, Brent, *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007. Sobre la muerte en la lectura deleuziana de Blanchot, cf. Heffesse, Solange, “El Afuera y la violencia del pensamiento. Dolor y subjetivación en la filosofía de Deleuze a partir de Blanchot”, en Solange Heffesse, Pablo Pachilla y Anabella Schoenle (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica 1*, Buenos Aires, RAGIF, 2019, pp. 163-173.

²⁶ En este sentido, no coincidimos con la tan mentada oposición entre la muerte “exterior” spinoziana y la muerte “interior” heideggeriana: en efecto, ambas conviven en el pensamiento deleuziano, y es sólo si nos limitamos a sus textos sobre Spinoza que la primera prevalece. Cf., e.g., Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 194: “Esta exteriorización de la muerte, que sólo es un accidente según Spinoza, también es una convicción para Deleuze, que no dejará de defender y de oponer al «ser para la muerte» de Heidegger.”

²⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 41 (GA 2, 24).

²⁸ Dastur, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, trad. Lisabeth V. Ruiz Moreno, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, p. 11.

si al Dasein puede concernirle el ser, es precisamente en razón de la estructura temporal que lo *abre* al mismo. En otras palabras, la temporalidad es condición de posibilidad de la manifestación del ser. Ahora bien, esta estructura no se reduce a la presencia, sino que implica un triple éxtasis en el cual “pasado, presente y futuro no designan ya ahora que se suceden en la «línea» del tiempo sino modalidades co-originarias de la existencia”.²⁹ Más aún, la tradicional primacía del presente es sustituida por una primacía del futuro (*Zukunft*): en efecto, es a partir de él, mediante la “resolución precursora” (Rivera) o el “precursor estado de resuelto” (Gaos) con respecto a la muerte, que es posible desarrollar el sentido propio de la temporalidad del Dasein en su finitud, y de este modo obtener el horizonte desde el cual plantear la pregunta por el ser sin los obstáculos heredados de la metafísica de la presencia.³⁰ En Deleuze, por su parte, esta inseparabilidad entre ontología y teoría del tiempo es patente muy particularmente en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición* –al igual que en *Lógica del sentido*. En efecto, cada una de las tres síntesis del tiempo constituye un modo de repetición de la diferencia, que es para Deleuze el modo de producción de lo real.

En cuanto al tercer punto (c), ambos filósofos desarrollan sendas críticas a la noción vulgar del tiempo. Deleuze se refiere al “buen sentido” de la flecha del tiempo como una ilusión trascendental provocada por la tendencia empírica de la intensidad a desvanecerse en la extensión, ocasionando así el tiempo mensurable de la física. Asimismo, elabora tres síntesis pasivas temporales, de las cuales sólo la primera –constitutiva del presente– da cuenta de la temporalidad habitual. En cuanto a la segunda y la tercera –constitutivas del pasado y del futuro, respectivamente–, implican dimensiones de la temporalidad irreducibles al presente, aunque este las presuponga ontológicamente. Heidegger, por su parte, ha realizado

tal vez la más contundente crítica de la temporalidad como “sucesión de horas” (*Jetztfolge*), señalando su carácter derivado de una temporalidad más originaria, consistente en tres éxtasis (*Ekstasen*) temporales: futuro o advenir (*Zukunft*), pasado o haber-sido (*Gewesenheit*) y presente (*Gegenwart*). El cuidado o cura (*Sorge*), como totalidad estructural del Dasein, es caracterizado por Heidegger en términos eminentemente temporales como “pre-ser-se ya-en (un mundo) como ser-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo)”, según la traducción de José Gaos, o “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)”, siguiendo la traducción de Jorge Eduardo Rivera.³¹

En ambos autores se encuentra una primacía del futuro por sobre el pasado y el presente. Para Heidegger, la temporalidad es el fenómeno del “futuro siendo-sido presentificador” (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*), de tal manera que el sentido primario de la existencia es el futuro. Para Deleuze, es la tercera síntesis del tiempo, constitutiva del futuro, la que realiza el eterno retorno y en consecuencia la univocidad del ser. “Futuro”, según Heidegger, “no quiere decir aquí un ahora que todavía no ha devenido «actual» [*wirklich*], que recién luego llegará a ser, sino la venida [*Kunft*] en la que el Dasein adviene a sí en su más propio poder-ser”.³² Se podrían realizar varias preguntas con respecto al análisis comparativo de esta concepción de la futuridad: en primer lugar, así como el Dasein es para Heidegger adviniente (*zukünftig*), ¿son para Deleuze todos los entes advinientes o sólo cierto tipo de entes, i.e., los existentes humanos (como piensa Brassier)? Y en segundo lugar, puesto que cada una de las tres síntesis pasivas en Deleuze constituye su propio pasado, presente y futuro, ¿hay diferentes modos de ser adviniente de acuerdo con cada síntesis del tiempo?

²⁹ Dastur, Françoise, *op. cit.*, p. 12.

³⁰ El término utilizado por Heidegger es *erlaufende Entschlossenheit* (GA 2, 431). Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 343; Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007 [1951], p. 353.

³¹ “*Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*” (GA 2, 433).

³² GA 2, 431.

A modo de conclusión

Hay varias maneras de encarar la relación Idea-intensidad en un análisis comparativo entre Deleuze y Heidegger. En primer lugar, dado que, en Deleuze, la lógica de la intensidad es la implicación, podría trazarse un puente con el sentido del ser implicado en la comprensión pre-ontológica heideggeriana. En segundo lugar, puesto que es en ciertos estados de ánimo (*Stimmungen*) y en cierta disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que se despierta en Heidegger una relación privilegiada con lo ente en cuanto tal, podría analizarse su dinámica en relación con la del despertar de las facultades que Deleuze piensa a partir de sensaciones que sobrevienen y exceden nuestras capacidades ordinarias. En tercer lugar, podría profundizarse en la cuestión de la univocidad del ser a partir de sus respectivas lecturas de Duns Scoto y de Nietzsche –o bien, como ya mencionamos, a partir de su concepción de la temporalidad. Limitémonos, sin embargo, a una pregunta abordable en el espacio que nos resta: ¿de qué modo usa Deleuze a Heidegger en *Diferencia y repetición*, y qué influencia tiene este uso para la relación entre Idea e intensidad?

Como hemos visto, el problema a raíz del cual Deleuze convoca al pensador alemán es el del comienzo del filosofar. Su crítica a la comprensión pre-ontológica, acertada o no, aboga por una discontinuidad radical entre filosofía y sentido común. Sin embargo, tal vez la clave radique en el *todavía* de “todavía no pensamos”, puesto que anuda el salto hacia afuera de la imagen del pensamiento con la estructura desde la cual se da dicho salto, esto es, la temporalidad. Es que el pensamiento, para ambos autores, *viene* desde el futuro –para usar el término heideggeriano, es *venidero* (*zukünftig*). Si la intensidad, sea a partir de la angustia o del encuentro con el ser de lo sensible, nos conduce a una aprehensión del ser del ente, es porque nos aleja del modo habitual de experimentar el tiempo como sucesión de presentes, llevándonos hacia una relación auténtica con el pasado puro como fundamento y con el

futuro como apertura primordial que lo desfonda. Tener Ideas, entonces, implica ante todo salir del anclaje en lo dado de un perpetuo presente para arrojar el fundamento al porvenir, haciendo nacer el pensamiento como algo imprevisible e incalculable, que no se sigue necesariamente de la realidad efectiva.