

DIFERENCIA ÓNTICO-ONTOLÓGICA Y MISMIIDAD. UNA INTERPRETACIÓN DE LA HERENCIA HEIDEGGERIANA EN M. FOUCAULT Y G. DELEUZE

LUIS SÁEZ RUEDA
Universidad de Granada

RESUMEN. El ensayo constituye una interpretación de la herencia de M. Heidegger en las filosofías de M. Foucault y G. Deleuze. Tal interpretación se hace desde una perspectiva precisa y selectiva. Se trata de analizar el modo en que la diferencia óntico-ontológica heideggeriana es transformada en el núcleo del pensamiento de estos dos pensadores. El autor parte de la tesis según la cual Heidegger conserva restos del pensamiento identitario en su concepción del ser, al caracterizarlo simultáneamente como acontecimiento diferencial y como lo Mismo (*das Selbe*). Es esta dificultad la que intenta ser resuelta, de un modo semejante, en las filosofías de Foucault y de Deleuze. El ensayo sostiene que en estas últimas la mismidad es disuelta en favor de una «multiplicidad acontecimental *en estado nascente*»

PALABRAS CLAVE: diferencia; diferencia óntico-ontológica; mismidad; fuerza; sentido.

Ontic- Ontological Difference And Selfness An Interpretation Of Heidegger'S Heritage In M. Foucault And G. Deleuze.

ABSTRACT. The essay is an interpretation of Heidegger's heritage in Foucault's and Deleuze's thought. It is based on a very specific and precise approach, as it aims at analysing how Heidegger's ontic-ontological difference is transformed in the core of thought of aforementioned philosophers. The author raises the thesis that Heidegger's thinking preserves some remnants of identitary thinking in his notion of being, inasmuch as he characterizes it as differential event on the one hand, but also as The Same (*das Selbe*) on the other. This difficulty then is what claims for solution in respective philosophies of Foucault and Deleuze, who propose similar ways of addressing the issue. In the essay the author argues that in both philosophical conceptions the selfness gives way to a «multifoldness of event *in a nascent state*»

KEY WORDS: difference; ontic-ontological difference; selfness; force; sense.

INTRODUCCIÓN. OBJETIVOS Y TESIS A DEFENDER

Concierne al objetivo central de este ensayo la relación que Heidegger mantiene entre diferencia y mismidad en la estructura de la diferencia óntico-ontológica en cuanto tal y el modo en que tal relación ha conducido, en el pensamiento de M. Foucault, a un intento por rebasarla. Intentaremos, en primer lugar, mostrar que, a su pesar, M. Heidegger conserva un resto de pensamiento identitario (del que desea alejarse) al pensar la diferencia óntico-ontológica como lo Mismo, precisamente en el mismo acto por el que la aborda como un «entre» o intersticio (§ 1). Esta dificultad intrínseca a la filosofía heideggeriana es de gran relevancia a la hora de indagar su herencia ulterior. Tan profunda es ésta, que abordar todos los casos de crítica a su legado, siguiendo este hilo conductor, exigiría todo un tratado. Así, la indagación exhaustiva de algunos ejemplos que consideramos al hilo de la reflexión —el de la ontología política de la comunidad (como es tratada en J.-L. Nancy) y el de una ontología ética como la de Levinas— necesitarían, cada uno por su parte, un estudio minucioso. Perseguiremos la transformación que la concepción

heideggeriana sobre la diferencia experimenta en el pensamiento de Foucault y Deleuze, al menos, por dos razones. La primera de ellas radica en la circunstancia de que, a pesar de las escasas (y ambiguas) referencias que ambos pensadores realizan a Heidegger en su obra, nos parece que la herencia de éste es enorme en la ontología de ambos, hasta el punto de que la comprensión cabal de sus respectivas filosofías se pondría en riesgo sin una indagación en este sentido, interpretándola o extrayéndola de lo que en sus planteamientos subyace como un *impensado*. La segunda se cifra en la hipótesis de que son principalmente estos dos autores, cuyo influjo en el presente es amplio y profundo, los que han procurado, intencionada o involuntariamente, abordar las dificultades comentadas en Heidegger desde la óptica que hemos destacado: la del problemático nexo entre heterogeneidad y mismidad en la diferencia óptico-ontológica atendiendo al carácter intersticial de dicha mismidad, a aquello que inscribe en ella el carácter de un «entre» o intersticio. Al respecto intentaremos poner de manifiesto que la introducción, por parte de los dos autores, de una *ontología intensivo-relacional* que se cruza con la *ontología del sentido* heideggeriana tiene como primera consecuencia el despejamiento de la mismidad como una ilusión (§ 2). Finalmente, debido al carácter *reticular* de las relaciones de fuerza en Foucault y a la intensificación de dicho carácter en la figura de lo rizomático-caosmótico en Deleuze, concluiremos que en ambos casos la mismidad de la diferencia óptico-ontológica es eliminada en favor de una «multiplicidad acontecimental *en estado naciente*». Pero tal resultado abre otra dificultad: la de hacer coherente un pensamiento sobre el acontecimiento (de sentido) si éste es derivado respecto a una ontología de la fuerza (§ 3).

1. DIFERENCIA ÓPTICO-ONTOLÓGICA Y MISMIIDAD EN M. HEIDEGGER

Como se sabe —pues es un lugar común en la aproximación a la filosofía heideggeriana— esta diferencia, la óptico-ontológica, es la que vincula ser y ente. El primero es siempre el ser del ente pero él no es entitativo. El segundo atañe a lo presente en un *modo de ser*, en una conformación de sentido que no puede venir de él mismo, sino de una fuente donadora. La diferencia, pues, es la que hace del ser simultáneamente su *venir a presencia* y su ineludible devenir *presencia*. La crítica que Heidegger dirige al pensamiento y a la existencia de Occidente se funda en esta clave de su filosofía. La diferencia óptico-ontológica habría sido disuelta, en ese gesto continuado del *olvido del ser*. Se trata aquí de una denuncia al *pensamiento de la presencia*, cuya íntima deriva es onto-teo-lógica¹. En su fondo yace una crítica al *pensamiento de la identidad*, que convertiría al ser y al ente en *lo mismo*: el principio de identidad ($A \text{ es } A$) que rige en ese proceso dice «cómo es todo ente, a saber: él mismo consigo mismo lo mismo (...), que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo»². La afirmación de la diferencia, pues, corre

¹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, pp. 219-230 y «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 99-158, §§ XIV y XV.

² HEIDEGGER, M., «El principio de identidad», en *Identidad y Diferencia*, op. cit., pp. 61-98, p. 65-66.

pareja a la desarticulación de la identidad en cuanto mismidad o coincidencia consigo mismo. Si cabe hablar de lo idéntico y de lo mismo es sólo a condición de que se considere que está atravesado por una heterogeneidad diferencial en su textura inmanente. Y en este gozne del pensamiento heideggeriano parece jugarse lo esencial de su apuesta.

Se hace pertinente ahora, con el fin de acotar mejor nuestro propósito, identificar el modo en que tal problemática ha suscitado otros cauces de pensamiento actuales, centrados en una crítica a la época de *Sein und Zeit*. Semejante acotación nos introduce, no obstante, en la pregunta por la mismidad del *Dasein*, que tendrá su eco en nuestra indagación ulterior. La disposición diferencial del ser es cuestión central en el pensamiento heideggeriano desde su fase inicial. El análisis existencial de *Sein und Zeit* parte de una ontología del sentido que se mantendrá en toda su obra. Y ello atañe al enraizamiento fenomenológico de su pesquisa. El ser es concebido como *acontecimiento de sentido*, como *fenómeno de automostración* en el que aparece el *cómo* o *en cuanto* aprehensibles comprensivamente del ente, aunque —en litigio con el cartesianismo de su maestro— precede al ámbito de lo experimentable por el Ego trascendental y se abisma en la facticidad pre-reflexiva de la existencia. Pues bien, tanto la pregunta por el ser como la diferencia óntico-ontológica que lo constituye estarían inscritas inexorablemente en el existir mismo: en el curso de éste nos movemos *ya siempre* en una comprensión del ser como fontanal de la aprehensión del sentido del ente, mostrándose ambos, pues, cooriginarios y heterogéneos³. Esta diferencia pertenece al ser, pero se pone en obra en la existencia arrojada y finita, es decir, en el *Dasein* (*Ser-ahí*), pues es desde éste, en esta primera fase del pensamiento heideggeriano, desde donde el ser es escrutado⁴. Se trata, pues, de la diferencia entre la auto-comprensión que caracteriza al *Dasein* (junto a la concomitante comprensión del ser del ente), por un lado, y el ser, por otro, a cuya apelación el *Dasein* responde. En tal sentido, la diferencia se ofrece en la apertura del existente a sí mismo: «le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo», pues «en su ser *le va* este su ser», de tal forma que le es inherente «en su “ser relativamente a este su ser”, una “relación de ser”»⁵. El problema aparece a propósito de la «propiedad» o «impropiedad» de la existencia, porque ahí se juega que la apertura del *Dasein*, en la que se patentiza la diferencia, incurra en el recurso a lo Mismo. Y es que el *Dasein* posee la «mismidad» del «sí mismo» *propio* cuando este *sí mismo* es realmente *empuñado*, lo que implica eludir la cotidianidad del *Uno* (*Man*), es decir, esa publicidad anónima del «ser uno entre otros» que constituye su *impropiedad* en cuanto «estado de ser no en sí mismo»⁶. Tal mismidad no es, por supuesto, la identidad abstracta que se mantiene bajo la multiplicidad de las vivencias. Está traspasada por la diferencia, dado que el *empuñarse* remite, no a un substrato inmutable y esencial, sino a la responsabilidad de hacerse

³ «Nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser. (...) El ser de los entes no “es” él mismo un ente» (HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, México F.C.E., 1982 [S.T.], § 2).

⁴ «Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere (...) decir: hacer “ver a través” de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de su ser» (*Ibid.*, § 2, p. 16).

⁵ *Ibid.*, § 4, p. 21.

⁶ *Ibid.*, § 27.

cargo de su radical apertura, de la no coincidencia consigo mismo en cuanto «ser relativamente a su ser» que se hace a sí mismo proyectándose en posibilidades comprensivas⁷. Ahora bien, cabe interpretar que en tal apertura diferencial el *Dasein* es caracterizado desde una nueva mismidad con restos identitarios: la que lo remite permanentemente a sí en la relación con el otro. Pues, en cuanto *ser-con*, el sí mismo mantiene una actitud de *cuidado* (*Sorge*) con el semejante que queda circunscrita al *procurar por liberador* respecto a él, lo que significa propiciarle su propio *sí mismo*, dejándolo ser de tal manera que «ayuda al otro a “ver a través” de su “cura” [de su cuidarse respecto a su responsabilidad de ser] y quedar en *libertad para ella*»⁸.

En el *ser-con* —y aquí radica, a nuestro juicio, la sospecha respecto a una nueva y escondida mismidad con tintes aún identitarios— la propiedad del *sí mismo* es prevalente respecto a la alteridad. Y ello implica que el *Dasein* es protegido en la esfera de su *ser sí mismo* (como un nuevo modo de *intimidad* en la diferencia) respecto a una trascendencia del otro capaz de injertarse en ella y alterarla, diferenciarla desde su alteridad. Diversos intentos de trascender a Heidegger han partido de esta cuestión. Nos interesa aludir a dos ejemplos que introducen la infinitud en la finitud del *Dasein*, pues ¿no implicaría la ruptura con la propiedad una apertura sin término a su alteridad? En el ámbito de una ontología política, todo un replanteamiento del ser de la comunidad recusa hoy la mismidad y la propiedad del existente singular, que quedarían truncados por la diferenciación alterante que en ella introduce su carácter intrínsecamente relacional. Desde este supuesto se intenta sustituir hoy el *ser-ahí-con* heideggeriano por el *ser-con-ahí* en la generación de colectividad. Expresamente parte de ello J.-L. Nancy, para subrayar una *ontología coexistencial* en virtud de la cual es el «con» aquello que abre y hace mundo. Tal *ser-con* desfonda la mismidad de todos y cada uno de los seres singulares, al hacerla depender de su exposición y remisión recíprocas: está siempre diferida. Y ello implica que la finitud del colectivo humano no sería pensable sin la infinitud de su re-creación, que «somos *infinitamente* finitos, infinitamente expuestos a nuestra existencia como no-esencia, infinitamente expuestos a la alteridad de nuestro propio “ser”»⁹. La segunda línea de pensamiento que nos sirve como ejemplo prototípico es la que parte de una ontología ética. Levinas, en este movimiento, es quizás la

⁷ *Ibid.*, § 31.

⁸ *Ibid.*, p. 138. *Cfr.* todo el § 26.

⁹ NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 192. Respecto a la transformación del *ser-ahí-con* en el *ser-con-ahí* V. especialmente la primera parte (pp. 13-80) y, de un modo sintético, NANCY, J.-L., Prólogo a ESPÓSITO, R., *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003. Esta clave es asumida por R. Esposito en tal texto (V. cap. 4). El entretejimiento de los singulares se convierte en constituyente de sentido; de ahí que Nancy niegue cualquier tipo de propiedad en el *Dasein*. «La lógica del “con” —del *ser-con*, del *Mitsein* que Heidegger hace contemporáneo y correlativo del *Dasein*— es, dice Nancy, la lógica singular de un adentro-afuera» que preserva la propiedad; frente a ello pugna por una «ectopía generalizada de todos los lugares propios (intimidad, identidad, individualidad, nombre)», de modo que al entretejimiento se añade la impropiedad de cada singularidad humana: es ella pero no lo es, al mismo tiempo, porque su «ser en el sentido» está siempre ex-puesto en el vínculo con el resto de singularidades (NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, op. cit., pp. 166 y 168; *Cfr.* pp. 152-168). La singularidad y la pluralidad relacional deben ser aprehendidos, así, conjuntamente como *ser singular plural* (V. NANCY, J.-L., *Être singulier pluriel*, París, Galilée, 1996).

figura central. El otro como *rostro* es lo infinito, pues en su concreción desnuda nos apela a una responsabilidad sin límite con él. Esta infinitud es la de una demanda por parte del otro necesaria pero imposible de cumplir. En cuanto tal, constituye una idea en la finitud pero incontenible por ella, haciendo estallar la propiedad del *Dasein*: «lo Otro desborda a lo Mismo, rompe con los juegos internos del alma»¹⁰ y con la posibilidad de la mismidad en el sentido de una igualdad consigo mismo. La diferencia óntico-ontológica se convierte, en este punto, en un impedimento para pensar la alteridad¹¹.

La inserción de la mismidad en la diferencia óntico-ontológica que el ser del *Dasein* moviliza plantea serias dificultades, pues, para pensar la relación intersubjetiva. Ahora bien, el Heidegger de la *Kehre* intenta rebasar el carácter cuasi-trascendental de *Sein und Zeit*, ensayando un hablar sobre el ser desde el ser mismo¹². El cambio de rumbo nos sitúa en una nueva encrucijada: nos fuerza a repensar el nexo entre lo Diferente y lo Mismo más allá de la óptica del *Dasein* y a escrutarlo desde su directa inherencia al ser. En este punto, nos limitamos a señalar la problematicidad del planteamiento, para preparar el camino hacia las críticas ulteriores. De un modo análogo a como se nos advertía que la mismidad del existente no coincide con una identidad abstracta y homogeneizante, se nos pone en guardia ahora frente al pensamiento identitario en el nuevo contexto. Lo *Mismo* no es lo *Igual* (*das Gleiche*) o lo *Idéntico*. Estos últimos sumen la diferencia en una unidad indiferenciada o la equilibran en una generalidad vacía; el primero posee las propiedades del pliegue: *coliga* lo diferente¹³. En cuanto acontecimiento de

¹⁰ LEVINAS, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis, 2005, p. 249. Cfr. todo el capítulo 9.

¹¹ Una problemática que excede los límites y propósitos de este trabajo afecta a la inserción levinasiana, en la experiencia del ser; de esa otra experiencia del «Hay». Nos presentaba el francés, en *De la existencia al existente* (LEVINAS, E., *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000) la inquietante vivencia del mundo en cuanto experiencia del *Hay*. Es la experiencia del absoluto silencio, de la neutralidad del sentido, de una nada de sensaciones en la que se incrusta una sorda e indeterminada amenaza. Ante ella se está expuesto y, en lugar de servir para nuestro acceso al ser; nos lo arrebatara, generando el horror. Sabemos que la salida del *Hay* es, para Levinas, ética: en la radical alteridad del Otro y en la insaciable demanda que mana de su *rostro* se revela lo Infinito y, con él, la responsabilidad también infinita que conduce a una desposesión de sí, lo cual implica, no llegar a *ser de otro modo*, sino anular la presunta identidad de sí en el ser y transfigurarse en *otro modo que ser*. «La gloria del Infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia, que es también la no-indiferencia del mismo respecto al otro, y la substitución, que, a su vez, es una no-igualdad consigo, (...) una desposesión de sí» (LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 221). La alteridad no puede ser pensada si la ipseidad del ser humano se define desde la diferencia ontológica; sólo cuando el Mismo ve interrumpida la perseverancia en el ser que le es propia (Cfr. LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1995, pp. 104 ss., 259 ss., 303 y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., pp. 97-115).

¹² Cfr. HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, en SARTRE/HEIDEGGER, *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1985, pp. 82-84.

¹³ «Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la

descubrimiento, el ser constituye un *sobrevenir* autotrascendiéndose. En la medida en que es siempre *ser del ente* hay que concebirlo, al mismo tiempo, como un *arribo*, *advenimiento* o *llegada*, que ilumina al ente en su presencia y que se oculta al unísono. El ser *qua* diferencia es ese *entre* que reúne y separa los dos momentos. En tal sentido es lo *Mismo* articulador; copertenencia recíproca de lo diferente:

«El ser, en el sentido de la sobrevenida [*Überkommnis*] que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada [*Ankunft*] que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unterschied*]. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre [*Zwischen*] dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución [*Austrag*] desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro [*Lichtung*] de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada»¹⁴.

Esta caracterización de la diferencia —quizás una de las más completas en la obra heideggeriana— incluye, al menos, dos rasgos fundamentales. La heterogeneidad entre el ser y el ente pone de manifiesto en ella, en primer lugar, una copertenencia entre ser y nada. En el temprano ensayo *¿Qué es metafísica?* (1929) se justificaba tal copertenencia desde la experiencia, aún vinculada a la óptica de la analítica existencial, de la angustia, de un radical extrañamiento ante el ente en su totalidad. La pregunta «¿Por qué el ser y no más bien la nada?» revela en tal experiencia al *Dasein* como un ser finito cuyo «sí mismo» es autotrascendido en la nada, siendo ésta la ausencia de fundamento del ser¹⁵. En el contexto de la *Kehre*, la vinculación ser-nada debe ser entendida desde la *necesidad* misma inherente al ser. La copertenencia se comprende entonces como la resistencia o imposibilidad de la dimensión ontológica de la diferencia —en su advenir como ser-del-ente— a quedar cautiva en lo entitativo. «El ser es lo más fiable, lo que nunca nos intranquiliza (...). Y sin embargo, el ser no nos ofrece un fundamento y un suelo como el ente, al cual nos volvemos, sobre el cual construimos y al cual nos atenemos. El ser es el decir-no [*Absage*] a ese papel de fundación, recusa [*versagt*] todo lo fundante, es abismal [*ab-gründig*]¹⁶. La nada del ser coincide, pues, con el fenómeno de su sustracción o encubrimiento en su advenir. Es, por así decirlo, un *nihil activo*, pues sin tal retraimiento no habría apertura entitativa con carácter finito. Al unísono, tal unidad entre encubrimiento y advenir pone en obra un litigio entre las dos

coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme» (HEIDEGGER, M.) «...poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001, p. 143).

¹⁴ HEIDEGGER, M., «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», loc. cit., pp. 139-141.

¹⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., «¿Qué es Metafísica?», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 93-108. En la *Kehre* la vinculación ser-nada debe ser entendida desde la *necesidad* misma inherente al ser. Por eso, en la Introducción a «¿Qué es Metafísica?» (1949) —en *Hitos*, op. cit., pp. 299-213— realiza Heidegger una autocrítica, señalando que la perspectiva de la ontología fundamental bloquea y oscurece el pensar de la nada desde el ser mismo.

¹⁶ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, II, p. 203.

dimensiones de la diferencia, la ontológica y la óptica, que aleja el peligro de una mismidad entre ellas. Es coherente con ello que lo Mismo en el ser sea calificado como un «entre» o intersticio, el segundo de los rasgos destacables. Tal relación intersticial es denominada también «resolución» (*Austrag*) porque podría ser considerada como un ámbito de litigio entre los dos procesos —descubrimiento y encubrimiento— que es activamente generador: está siempre «resuelto» en una *apertura de sentido*, en un *horizonte* o *mundo* comprensivo en el que el ente es comprendido en un concreto modo de su ser. La relación diferencial es, así, un traer a luz (*Licht*) el sentido del ente, un desocultarlo o traerlo al estado de despejado (*gelichtet*)¹⁷. La *Lichtung* es el claro del ser, su estado de no-oculto, pero justo en la medida en que tal desocultación misma se oculta: es intersticial.

Ahora bien, ello no evita —a nuestro entender— una sospecha semejante a la realizada anteriormente. ¿No introduciría Heidegger, a su pesar, una oculta y nueva forma de mismidad con restos identitarios en la diferencia? Tal conjetura encuentra apoyo en la circunstancia de que el ser, así concebido, es, al unísono, aquello que permanece a través de todas sus expresiones, es decir, de todos los *mundos de sentido* que abre en su devenir y en el seno de los cuales es interpretado el ser del ente: «El ser sólo esencia como único, mientras que por el contrario el ente es, según el caso, éste o aquel, tal cosa y no la otra. (...) [El ser] constantemente es, en tanto que lo único, lo Mismo (*das Selbe*). En tanto que eso Mismo, no excluye lo diferente»¹⁸. No resulta desatinado señalar una aporía en la concepción de la diferencia óntico-ontológica. En ella la mismidad se explicita, por un lado, como *entre o pliegue* (en principio alejada de todo resto del pensamiento identitario); ahora bien, tal mismidad *intersticial* —por decirlo de un modo emblemático— adquiere, por otro lado, si bien no los tintes de lo igual (*das Gleiche*), sí los de lo insistente continua e inexorablemente referido a *sí mismo*: retorna sobre sí en la diferencia de sus devenires, de sus aperturas o desvelamientos. Y en ello se hace visible un paralelismo con la mismidad del *Dasein* que habíamos comentado: lo Mismo se sostiene como tal inalterable en su ex-posición. En la diferencia óntico-ontológica, podríamos decir, vibra una persistente auto-referencialidad; ésta no recae en la igualdad consigo, pero sí en una *intimidad*. Dos últimas apreciaciones podrían corroborarlo. El «estar fuera» de la existencia fue interpretado por Heidegger, ya en la década de los 40, como *instancia* (*Inständigkeit*), un *estar dentro* del horizonte del ser¹⁹. Tal intimidad se refleja, más tarde, en el modo en que concibe Heidegger el nihilismo. Al ser le es inherente un nihilismo *propio*, en la medida en que mantiene la copertenencia con la nada a la que nos hemos referido, entendida ésta como su ocultamiento en el movimiento mismo por el que viene a presencia. «La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera (*Ausbleiben*) de su desocultamiento, el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su es»²⁰. Por el contrario, el *nihilismo impropio* (el *olvido del ser* en la metafísica de la presencia) consiste en la des-atención o el dejar fuera (*Auslassen*)

¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, op. cit., II, p. 285.

¹⁸ HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales* (*Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*), Madrid, Alianza, 1994, pp. 110-111.

¹⁹ HEIDEGGER, M., «Introducción a “¿Qué es Metafísica?”», en *Hitos*. op. cit., p. 312.

²⁰ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, op. cit., II, p. 289.

el acontecimiento de la sustracción o del permanecer fuera (*Aus-bleiben*). Esto es lo que ocurre en la *Metafísica de la Presencia*: «Pero en la medida en que en la metafísica acontece este permanecer fuera, esto que es lo propio (*Eigentliche*) no es admitido como lo propio del nihilismo. Por el contrario, precisamente en el pensar de la metafísica se deja fuera el permanecer fuera en cuanto tal, de manera tal que la metafísica deja fuera también este dejar fuera como acción propia suya»²¹. Pues bien, en la historia de la metafísica el *nihilismo propio* acontece en la *impropiedad* de sí mismo (ésta es la paradoja). El *nihilismo propio*, en tanto que acontece en la metafísica y como metafísica, «no es lo propio», pero «acontece en la impropiedad de sí mismo». «La plena esencia del nihilismo (concluye) es la unidad originaria de lo que le es propio y lo que le es impropio»²². Lo problemático del planteamiento heideggeriano es, una vez más, la prevalencia y persistencia de la propiedad (y por tanto, de la mismidad que articula la diferencia), allí incluso donde aparece como impropio. La propiedad del ser se convierte en condición intrascendible. Tal figura de pensamiento bien podría ser denominada «lo propio en su clausura», pues la propiedad del ser es preservada, como si constituyese un Mismo sólo alterable en lo otro de sí a condición de que siga siendo presupuesto en cuanto punto de partida y base inexorable²³.

Llegados a este punto, nos parece claro que uno de los retos cruciales del planteamiento heideggeriano de la diferencia consiste, vista desde su propia estructura inmanente, en la difícil conciliación entre la heterogeneidad de aquello que vincula como «entre», por un lado, y la mismidad que va aparejada a tal vínculo intersticial. En la época de *Sein und Zeit*, como hemos intentado mostrar, esta problematicidad afecta a la relación *entre* el *Dasein* y el otro. En la época de la *Kehre* concierne al contraste entre el carácter *intersticial* de lo Mismo en la diferencia y su puesta en obra en el devenir. Dicho de otro modo: la diferencia óntico-ontológica puede ser comprendida, bien desde su textura interna en cuanto tal, bien desde su real puesta en obra en el tiempo o en la multiplicidad de sus figuras; desde el primer punto de vista, rehúye una mismidad como identidad consigo misma, pero desde el segundo se puede decir que permanece idéntica a través de la pluralidad de los mundos de sentido abiertos a los que da lugar.

2. EL CARÁCTER ILUSORIO DE LO MISMO EN UNA ONTOLOGÍA INTENSIVO-RELACIONAL

Ni Foucault ni Deleuze han dedicado en su obra una atención sistemática al pensamiento heideggeriano. Éste aparece aludido esporádicamente y de manera sumaria e indirecta. Sin embargo, ambos le han reconocido expresamente el estatuto de una herencia esencial. Tal circunstancia fuerza a un arriesgado ejercicio de interpretación que busque transformaciones y desplazamientos velados.

Foucault se posiciona puntualmente frente a una «filosofía a la heideggeriana»,

²¹ *Ibid.*, p. 293.

²² *Ibid.*

²³ Cfr. SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 102-107.

propensa al establecimiento de una «cristalización metafísica establecida de una vez por todas». Invocando una genealogía que descubra la singularidad en lo que ocurre históricamente en vez de una aclaración de la «experiencia en general», juzga la investigación del ser en cuanto tal como un discurso realizado «desde el interior de una tradición históricamente cerrada»²⁴ que piensa remitiendo todo lo acontecimental a lo *originario*²⁵. Sin embargo, en 1984 —reconociendo que no ha escrito nunca nada sobre Heidegger— afirma contundentemente que ha sido para él «el filósofo esencial», hasta el punto de que ha determinado todo su devenir filosófico, aunque reconoce que lo que para él ha constituido propiamente «el shock filosófico» ha sido la conjunción Nietzsche-Heidegger²⁶.

Para comenzar a interpretar esta simultaneidad entre rechazo y asimilación del pensar heideggeriano en Foucault es preciso sacar a la luz dos supuestos. El primero de ellos radica en la reivindicación de un *pensamiento del afuera*. Según éste la diferencia ha de ser buscada en un espacio que es siempre un «fuera de sí» en el que queda disuelta toda «interioridad resplandeciente de un pensamiento que es de pleno derecho Ser y Palabra»²⁷. Tal posición implica una radicalización de la inmanencia respecto a Heidegger. Para decirlo en palabras de este último, se trataría de reconocer, en el devenir, el único plano de lo abierto, sin remitirlo a un proto-acontecimiento en profundidad, el del ser, como su origen. Ahora bien, la intención de Foucault no se agota en una descripción de fenómenos observables, de procesos históricos representables en tal inmanencia, sino que alcanza, más allá de la tentación positivista, a la ontología. Se trata, en particular, de una *ontología de la actualidad*, que persiguió hasta su muerte. En 1984 la define en contraste con aquella a la que condujo la crítica kantiana. No busca condiciones de posibilidad necesarias y universales de los fenómenos, sino dinamisismos genéticos y contingentes que son responsables, en cuanto supuestos, de lo que somos en el presente y de cómo pensamos el mundo: «La crítica va a ejercerse no ya en la búsqueda de las estructuras formales que tienen valor universal, sino como una investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos»²⁸. La diferencia se sitúa ahora en una exterioridad en la que es preciso distinguir entre dos ámbitos: el de lo constituido (nuestro propio ser presente y abierto) y el de lo constituyente (los acontecimientos históricos). El primero ocuparía el lugar de la dimensión óptica, no idéntica a sí misma — como en Heidegger—, pues remite a su fuente acontecimental. La segunda, esta fuente acontecimental, sin embargo, ya no es el venir a presencia del ser, sino la multiplicidad eventual de lo que ocurre contingentemente en sus relaciones. El rechazo foucaultiano de la intimidad coincidiría, en consecuencia, con la negación de un vínculo unívoco entre lo abierto-constituido y un acontecer específico y

²⁴ FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. II, pp. 521-2.

²⁵ *Ibid.*, p. 372.

²⁶ FOUCAULT, M., «El retorno de la moral», en FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 388.

²⁷ FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 18. Cfr. pp. 15-22.

²⁸ FOUCAULT, M., «¿Qué es Ilustración?», en *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 91-2.

primordial, que en Heidegger correspondería al que tiene lugar en cada época histórica o en cada comprensión englobante del mundo. La dimensión ontológica de la diferencia —dicho de otro modo— no es ya el acontecer de una *sobrevenida* desencubridora, sino un haz de relaciones entre acontecimientos. De ahí que desestime la propensión heideggeriana a comprender la historia de un modo cerrado. Ello no significaría —a nuestro entender— reprocharle a Heidegger que la *historia del ser* haya sido pensada en cuanto clausurable *per se*, sino que ha sido pensada, en el concreto despliegue de la historia occidental, a la manera de una sucesión de aperturas de sentido que conforman estadios, las fases de la onto-teología, progresivamente radicalizadas en la *consumación* que representa nuestra época, la de la comprensión técnica del mundo²⁹. Y, en general, le reprocharía —de acuerdo con nuestro hilo conductor— la intimidad que pertenece a la diferencia óntico-ontológica, como fuero interno invariable en todo devenir. En efecto, lo Mismo en cuanto tal permanencia es disuelto en favor de un *extimidad* diferencial. Nuestro modo de ser presente (instancia *óntica*) posee la forma, a primera vista, de una mismidad, de un carácter fundado esencialmente e idéntico a sí mismo, pero ello constituiría una ilusión. No remite a sí, sino a lo otro que lo constituye históricamente, siendo tal instancia *ontológica* una red de diferencias:

«El diagnóstico así entendido no establece la constatación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser *origen olvidado y encubierto*, es esta dispersión que somos y hacemos»³⁰

Explicitemos el segundo supuesto. La intersección entre Heidegger y Nietzsche que confiesa Foucault implica la de dos ontologías difícilmente conciliables. Al primero le es propio una ontología del sentido; al segundo, una de la fuerza. El «sentido» es un fenómeno de carácter *expresivo* o *manifestativo* y se capta mediante una aprehensión comprensiva. En Heidegger, en particular, el sentido es aquello que conforma una visión del mundo y el cariz de la diferencia. La «fuerza» es un tipo de ser *intensivo*. Designa la *intensio* inherente a la praxis, a la acción, como *poder de afectar y ser afectado*. El ser de una fuerza es su *poder afectante*. Y ese *poder* no debe ser considerado, a priori, en su acepción peyorativa, como dominio o coacción. Cuando Nietzsche, por ejemplo, relaciona la «voluntad de poder» con las fuerzas en las que ésta se explicita, está hablando «más allá del bien y del mal». La potencia y la intensio, podríamos decir, califican a la voluntad

²⁹ Como se sabe, tales fases son la clásica —en la que el ser es convertido en Idea—, la moderna —en la que es convertido en objeto para un sujeto— y la contemporánea —comprensión técnica del mundo en la que el objeto es entendido como *Bestand*, es decir, como puesto a disposición del arbitrio subjetivo— (Cfr. Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, pp. 219-230). La última fase habría consumado lo ya incoado desde el principio: fundamentalmente, la transformación del ser en representación (*Vor-Stellung*) y la voluntad de autoaseguramiento que conduce al señoreamiento del hombre respecto al mundo (Cfr. HEIDEGGER, M., «Superación de la Metafísica», en *Conferencias y artículos*, op. cit., §§ IV-VII).

³⁰ FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1979, p. 223. Las cursivas son nuestras.

de poder como impulso hacia el crecimiento, la expansión y la riqueza vital. Todo lo que acontece es, en la línea de Nietzsche, fenómeno intensivo de fuerza³¹. Pues bien, ambas ontologías son inversas. La significatividad de lo que ocurre, su textura comprensible, y todas nuestras interpretaciones son, desde el punto de vista nietzscheano, la expresión en superficie de la fuerza: son «valores» que dependen genealógicamente del estado de ciertas fuerzas. Por su parte, la filosofía heideggeriana establece una relación opuesta a la nietzscheana. Hace derivar la fuerza del sentido. Pues sitúa la potencia intensiva de la acción en el plano óntico abierto previamente por una comprensión ontológica del ser. La acción y su potencia intensiva son, para la fenomenología existencial heideggeriana, derivados respecto al «mundo de sentido» en el que arraigan. Todo *operare* tiene lugar sobre la base de una previa *comprehensionis*³².

Esta contradicción entre las dos herencias en un autor eminentemente nietzscheano como Foucault³³ debe ser tenida en cuenta para interpretar de un modo más profundo la inserción de Heidegger en su concepción teórica. Obliga a pensar la dimensión ontológico-constituyente de un modo más complejo a como lo hemos discernido hasta el momento. Tal dimensión —se desprende del comienzo foucaultiano en una ontología nietzscheana— ha de adoptar la forma de una relación diferencial de carácter intensivo; es una red de fuerzas en interacción. Pero entonces queda por aclarar el lugar que en ella posee el *acontecimiento de sentido*, que es lo propiamente heideggeriano. Es el problema que nos plantaremos a continuación. En todo caso, topamos ya aquí con una condición que confirma la aludida disolución de la mismidad en tal plano. Si el acontecer de ser o de sentido es incorporada a la instancia

³¹ Aunque esta ontología atraviesa la obra entera de Nietzsche, el § 13 del primer tratado de *La genealogía de la moral* (Madrid, Alianza, 1992) aporta claridad al respecto. «Ser», se podría decir, es (en cuanto *vida y voluntad de poder*) «fuerza». La «fuerza» no es un elemento agente de la acción ni *explanans* de un *explanandum* (carece de sentido decir: «la fuerza mueve, la fuerza causa», p. 52). Es la cualidad misma de toda acción o vida. Es, por otro lado, un *supuesto* irrebalsable y no un resultado elegible desde fuera de ella (no se puede separar la fortaleza de sus exteriorizaciones, *Cfr.* p. 51). Es una dimensión, finalmente, intensiva: «Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad» (p. 51).

³² Una profundización de esta problemática se encuentra en SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático*, op. cit., cap. 6 y en SÁEZ RUEDA, L., «El barroco por-venir», en OÑATE, T./CUBO, O./ZUBÍA, P./NÚÑEZ, A. (eds.), *El Segundo Heidegger: Ecología, Arte, Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*, Madrid, Dykinson, 2012, pp. 162-168. Incluso allí donde parece ofrecer cabida a la *intensio* de la fuerza, como en sus estudios sobre la obra de arte, Heidegger termina desalojándola. Pues si bien le admite al acontecer el carácter de un «poner en obra» capaz de ejercer una fundación (*Stiftung*), afirmando que *un mundo hace mundo*, termina derivando dicho hacer del acto mismo de apertura de sentido. Como subraya en su *Apéndice* a «El origen de la obra de arte» (en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998), el significado de la expresión «poner en obra», es pensado en un sentido fenomenológico-expresivo o mostrativo. Es un «dejar surgir», lo que en alemán es un *Hervorbringen*, un traer (*Bringen*) hacia lo no oculto (*her*: hacia aquí), permitiendo que se haga presente (*vor*: ante, delante) —p. 59—. Este «traer» es dependiente del momento, más originario, del «dejar acontecer». Si hay un *operar* es sólo como fruto del «sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser» (p. 60).

³³ Foucault reconoce que la determinación de toda su obra por el pensamiento heideggeriano ha sido arrastrada desde su posición nietzscheana. *Cfr.* FOUCAULT, M., «El retorno de la moral», loc. cit., p. 388.

reticular de fuerza será renunciando a su imbricación con lo Mismo. El pensamiento nietzscheano lo impide, pues obliga a destituir la supuesta identidad consigo mismo de cualquier instancia y a desenmascararla como un constructo ficticio que tiene a la base la relación en el contexto de una pluralidad intensiva³⁴.

En este punto se nos hace patente una coincidencia de fondo entre los proyectos filosóficos foucaultiano y deleuzeano. Partiendo de un pensamiento de la inmanencia³⁵, Deleuze no se limita —como sucede en Foucault— a indagar cómo es constituido nuestro modo de ser en cuanto sujetos y nuestra comprensión del mundo concomitante, sino que pretende dar cuenta de todo el ámbito de lo que llamamos “real”. Pero es pertinente, por ahora, con la intención de mostrar las coincidencias con Foucault, señalar que en esta empresa encuentra una encrucijada semejante entre las dos ontologías referidas. Su concepción toma asiento en una ontología de la fuerza, de origen nietzscheano³⁶, que siempre encuentra a la base del acontecer conjuntos relacionales de intensidades en devenir o de dinamismos de carácter telúrico, hasta el punto de que comprende su pensamiento como una *geofilosofía*³⁷. Y, sin embargo, en una de las escasas referencias al pensador de la Selva Negra, declara que pretende ser fiel a la «intuición de Heidegger, que la diferencia sea articulación y vínculo»³⁸. El horizonte de su transformación o torsión de la diferencia óntico-ontológica puede ser derivado, en este caso, de indicios relevantes. En consonancia con Heidegger, Deleuze aspira a una destrucción de la Metafísica, en la que encuentra la propensión a la *representación*. La esencia del pensar representativo es la Identidad: la unidad de esencia consigo mismo, en cuanto garante de un mundo entitativo sólido y de la aspiración gnoseológica a una aprehensión fiel, a un re-conocimiento. En la historia de Occidente ha sometido la diferencia a la identidad³⁹, privando a la primera la posibilidad de ser pensada desde sí misma. Deleuze atribuye explícitamente a Heidegger el mérito de haber

³⁴ Ello ocurre, no sólo respecto a categorías destacadas de la tradición, como la del Yo o el Alma, sino incluso en el caso de las pasiones, que son frecuentemente vinculadas con el fondo vitalista de la filosofía nietzscheana. «*El hombre como una multiplicidad de “voluntades de poder”: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas*. Las presuntas “pasiones” singulares (p. ej., el hombre es cruel) son sólo *unidades ficticias*, en la medida en que aquello que, proveniente de los diferentes impulsos básicos, entra en la conciencia como algo *homogéneo* es imaginariamente unificado de modo sintético en un “ser” o una “facultad”, en una pasión. De la misma manera pues en que el “alma” es una *expresión* de todos los fenómenos de la conciencia: a la que nosotros, sin embargo, *interpretamos como causa de todos esos fenómenos*» (Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2006, Vol. IV, 1 [58], pp. 52-53).

³⁵ Deleuze caracteriza esta inmanencia de diversos modos. Planteada, por ejemplo, desde Spinoza, implica que la sustancia se *expresa* en atributos y que no existe fuera de ellos (Cfr. DELEUZE G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Atajos, 1996, pp. 23 ss., 56 ss.).

³⁶ Esta determinación se encuentra ya en DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 148 ss., donde propugna una «nueva imagen del pensamiento».

³⁷ V. DELEUZE, G. (con Guattari, F.), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, cap. 4. La filosofía tiene por misión la creación de conceptos. Ahora bien, un concepto es un campo problemático en el que operan coordenadas intensivas (Cfr., cap. 1).

³⁸ DELEUZE, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 183.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 63-72.

abierto el problema de la diferencia en nuestra época y el reto que plantea⁴⁰. Tal reto lo sitúa precisamente en el intento de pensar la diferencia sin reducirla a identidad y en la inteligente distinción entre esta última y lo Mismo en cuanto pliegue o intersticio que vincula lo heterogéneo⁴¹. Sin embargo, se pregunta si «es suficiente oponer lo Mismo a lo Idéntico para pensar la diferencia original y arrancarla a las mediaciones»⁴². Y caracteriza su proyecto filosófico contestando negativamente a esa cuestión. Lo determinante en este punto es, de nuevo, la introducción de Nietzsche en la confrontación con Heidegger. Éste había injertado a la filosofía nietzscheana en el quicio de la crítica a la *Metafísica de la presencia*. Si bien la asumía como el mayor desafío realizado al pensamiento de la identidad, la entendía, al unísono, como su último residuo. En la doctrina del *eterno retorno*, en efecto, encuentra el alemán la más sutil adhesión a la comprensión del ser como repetición auto-identitaria de lo Mismo. La voluntad de poder es lo que volvería eternamente, afirmándose y queriéndose a sí misma, mostrándose así en la forma de una *voluntad de voluntad*, que es precisamente aquello que subyace a la comprensión técnica del mundo⁴³. Deleuze opone a esta interpretación la afirmación nietzscheana de la diferencia y la multiplicidad en constante devenir como clave de la voluntad de poder (en cuanto impulso autotransfigurador de una vida que aspira a más vida en el enriquecimiento de sus figuras y creaciones). El retorno se refiere, desde este punto de vista, no a un Mismo preexistente, sino a la diferencia en cuanto tal. Es el devenir diferencial el que se repite, siendo lo Mismo un efecto de segundo orden, una ilusión que se produce en dicho retornar:

«Pero he aquí que el eterno retorno suscita él mismo al girar una cierta ilusión en la que se contempla (...). Produce una imagen de semejanza, como efecto exterior de lo “disperso”»⁴⁴. Esto implica la necesidad de un pensamiento de la diferencia que prescindiera de la originariedad de cualquier mismidad: «No es lo mismo lo que retorna, no es lo semejante lo que retorna, sino que lo Mismo es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Diferente (...) Por ello la filosofía de la Diferencia nos parece mal establecida si uno se contenta con oponer terminológicamente la monotonía de lo Idéntico como igual a sí mismo a la profundidad de lo Mismo que se supone recoge lo diferente. (...) La verdadera distinción no es entre lo idéntico y lo mismo, sino entre lo idéntico, lo mismo o lo semejante —poco importa aquí, desde el momento en que con títulos diversos se los plantea como primeros— y lo idéntico, lo mismo o lo semejante, expuestos como segunda potencia (...) diciéndose de la diferencia en sí misma. Entonces todo cambia efectivamente»⁴⁵.

Habiendo sido trasladada, en ambos autores, la diferencia a la inmanencia de una ontología intensivo-relacional que juzga la mismidad como ilusoria, surge ahora la cuestión acerca del modo en que el acontecer del sentido puede

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 15-19.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 112 ss., especialmente la nota 21 de la página 113.

⁴² *Ibid.*, p. 114.

⁴³ Cfr. HEIDEGGER, M., «Superación de la Metafísica», en HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, op. cit., §§ IV-VII; HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, op. cit., vol II, caps. 5 y 7; HEIDEGGER, M., «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 157-198, espec. pp. 157-159.

⁴⁴ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 442.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 441-442; Cfr. pp. 433-446.

ser compatibilizado con el discurrir de la fuerza. En tal intento lo Mismo es sustituido —según nuestra interpretación y como veremos a continuación— en una multiplicidad acontecimental *en estado naciente*.

3. LA DISOLUCIÓN DE LO MISMO EN MULTIPLICIDAD ACONTECIMENTAL EN ESTADO NACIENTE

Comencemos con Foucault. Hemos señalado que la diferencia, de acuerdo con la *ontología de la actualidad*, entre lo óntico (cómo hemos sido constituidos) y lo ontológico (la génesis diferencial constituyente) debe ser analizada con mayor profundidad de modo que comprendamos la relación entre fuerza y acontecimiento de sentido. El substrato último al que Foucault remite todos sus análisis es, como se sabe, el poder. He aquí, en primer lugar, dos formas destacadas en que es entendido y que constituyen ya un lugar común en su análisis. En primer lugar, es una distribución de fuerzas operantes en prácticas y conductas que no pueden ser identificadas con organizaciones concretas —pues son dinamismos— y que no descienden de una altura piramidal, sino que conforman una retícula de interafecciones de carácter *microfísico*⁴⁶. En segundo lugar, es *bio-poder*, un *poder-de-y-sobre-la vida*, porque afecta al cuerpo mismo de los individuos y de la red social en su conjunto, mediante regulaciones de la población, de la natalidad, la salud pública, etc. En lo que concierne a este último rasgo, hay que destacar que se trata de un *poder de adiestramiento, disciplinario*, en la medida en que modela conductas, comportamientos, y también *promocionador*, ya que no actúa permitiendo y reprimiendo, sino fomentando positivamente dichos comportamientos y conductas⁴⁷.

En tanto tal sustrato, el poder es constituyente, tanto del sujeto como del objeto. En efecto, es una instancia conformadora del sujeto, pues dicho poder no se ejerce en nombre de una ley sino por medio de estrategias anónimas (pertenecientes a la retícula mencionada) capaces de llevar a cabo una *tecnología del sujeto*, es decir, una constitución de subjetividades⁴⁸. Tal constitución del sujeto corre pareja a la constitución del objeto. El poder está ligado a discursos, conformando *dispositivos saber-poder* que determinan las reglas de juego que discriminan lo verdadero de lo falso, proporcionando a cada sociedad, en un estado determinado, su «política general de la verdad»⁴⁹. Esta copertenencia justifica que la ontología de la actualidad

⁴⁶ «Se debe hacer un análisis *ascendente* del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica y ver después cómo estos mecanismos de poder han sido y todavía están investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, etc. por mecanismos más generales y por formas de dominación global» (FOUCAULT, M., «Curso del 14 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1978, pp. 144-5).

⁴⁷ Esta problemática se explicita muy bien en *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1977, capítulo V, en *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal, 2009 y *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003.

⁴⁸ Este tema está imbricado en prácticamente todas las obras del autor. De modo conciso, V. *Microfísica del poder*, op. cit., cap. 11).

⁴⁹ «Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder (...) La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir,

no es sólo, como habitualmente se aduce, una investigación sobre los procesos de subjetivación⁵⁰. Éstos están vinculados a la producción de lo que tomamos por «verdadero». Por eso decía Foucault, en el pasaje anteriormente citado, que persigue los «acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos».

Pues bien, desde este prisma podríamos detectar el desplazamiento —impensado— de la diferencia óntico-ontológica heideggeriana en la diferencia entre el poder en cuanto tal y sus objetivaciones. «Me parece —dice Foucault— que por poder hay que entender, en primer lugar: la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización (...). La condición de posibilidad del poder, en todo caso [es] el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (...)»⁵¹, un ejercicio que cobraría visibilidad en prácticas, instituciones, regímenes de verdad definidos. El primer plano —ontológico— correspondería a la relación móvil y reticular entre intensidades, la cual no posee, por lo demás, un sujeto central. En efecto, la noción de *intencionalidad asubjetiva* nos permite comprender que la red de fuerzas incorpora intencionalidades de agentes particulares —condicionadas por el propio poder— pero las desborda a todas en la medida en que las prolonga y cruza sus efectos en un movimiento *indisponible* (como el advenimiento del ser en Heidegger)⁵². El segundo plano —el óntico— se refiere a aquellas formas de organización social que determina: prácticas concretas en sujetos ya constituidos, regímenes de verdad, instituciones, etc. Tal conjunto de objetivaciones, se entiende, determinan lo que desde el punto de vista de una *ontología de la actualidad* designa el plano óntico de lo constituido en el presente: nuestro modo de ser y pensar. Ahora bien, si la perspectiva de dicha *ontología de la actualidad* es diacrónica, revelando la diferencia óntico-ontológica en cuanto generadora de temporalidad (diferencia entre el presente constituido y el pasado constituyente), esta otra se refiere, sincrónicamente, a la estructura misma de aquello que entra en juego en la diferencia en cuanto tal y en cualquier momento histórico, tal y como en Heidegger es preciso distinguir entre la diferencia en su devenir y la diferencia como lo Mismo, repetible in-sistentemente en cada uno de sus aconteceres históricos. Es pues, este nuevo escenario el que concierne con más intensidad a nuestra pesquisa. ¿Es la diferencia entre el poder como relaciones de fuerza, por un lado, y sus objetivaciones, por otro, una mismidad que retorna sobre sí a lo largo de sus expresiones históricas, como sucede en Heidegger?

los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos (...). Por verdad no quiero decir “el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar”, sino “el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder» (FOUCAULT, M., «Verdad y Poder», en *Microfísica del poder*, op. cit., pp. 187-8).

⁵⁰ V., por ejemplo, MILCHMAN, A. y ROSENBERG, A. «Toward a Foucault/Heidegger *Auseinandersetzung*», en MILCHMAN, A./ROSENBERG, A. (eds.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp. 1-30. Es ahí un punto de vista asumido que Foucault transforma la pregunta heideggeriana por la constitución de objetos en la interrogación por el modo en que se constituye el sujeto en nuestras técnicas y tecnologías del yo variables históricamente (Cfr., por ejemplo, p. 15).

⁵¹ FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 112.

⁵² Cfr. *Ibid.*, pp. 115-116.

Quisiéramos ensayar aquí una interpretación que concierna a esta estructura de la diferencia óntico-ontológica en cuanto tal, más allá de los estudios que se limitan a comparar la dimensión diacrónica de los modos históricos en que se pone en obra, como si Foucault hubiera sustituido —como piensa Dreyfus— el ser por el poder, respondiendo de modo implícito afirmativamente a la pregunta anterior⁵³. Es necesario en este punto considerar dos características importantes de la dimensión ontológica, es decir, de la retícula de relaciones de fuerza. La primera de ellas radica en que por «fuerza» no se puede entender algo así como «dominio». Este último es un régimen específico de objetivación de tales relaciones —que en sí mismas son inestables y reversibles— en el que una disimetría tiende a mantenerse a perpetuidad⁵⁴. Y es que las relaciones de fuerza se sitúan más allá del bien y del mal; pueden expresarse tanto en una situación de entendimiento y consenso como en un espacio de violencia, pero consideradas desde sí mismas coinciden con modos de afectión: investidas en acciones, incitan, seducen, facilitan, dificultan, etc.⁵⁵. En este sentido, como señala Deleuze, el concepto de «fuerza» se desvincula respecto al supuesto de una «voluntad» única e idéntica a sí misma y adquiere el ser de la pluralidad inter-relacional. Las fuerzas, en cuanto realidades intensivas, son, en efecto, dependientes entre sí; no cabe concebirlas aisladamente; se ejercen o padecen unas respecto a otras, por lo que, en una recepción de la herencia nietzscheana, la *voluntad de poder* designa sólo el elemento diferencial de éstas, la afectión recíproca⁵⁶. Ello hace comprensible, en segundo lugar, que tales relaciones intensivas constituyan *campos problemáticos*: configuran *problematizaciones* que actúan como «condiciones en las que se pueden dar respuestas posibles», dificultades convertidas en problemas «a los que las diversas soluciones buscarán aportar una respuesta»⁵⁷.

Llegados a este punto, alcanzamos la cuestión crucial en la que ciframos nuestra exégesis. Lo que podemos llamar, en una retícula de fuerzas recíprocamente

⁵³ Hubert L. Dreyfus responde de modo implícito afirmativamente a la pregunta anterior. Foucault habría sustituido el Ser por el Poder, hasta el punto de que este último ocuparía ahora el lugar de la *Lichtung*, estructurando campos de acción en diferentes épocas (Cfr. DREYFUS, H. L., «Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder», en VVAA, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 87-103, especialmente pp. 88-90). Sobre este supuesto, sitúa el paralelismo en la relación entre el análisis heideggeriano de la comprensión técnica del mundo y el foucaultiano estudio de la tendencia totalizante del poder disciplinario en la modernidad como normalización biopolítica, a condición de tener en cuenta la distancia entre ellos, consistente en que Heidegger se ocupa de cómo las cosas aparecen en cada época mientras que Foucault indaga cómo se constituyen los sujetos en el tiempo (Cfr. DREYFUS, H. L., «“Being and Power” Revisited», en MILCHMAN, A./ROSENBERG, A. (eds.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, op. cit., pp. 30-54).

⁵⁴ Cfr. FOUCAULT, M., «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., pp. 393-416.

⁵⁵ Cfr. FOUCAULT, M., «El sujeto y el poder», en DREYFUS, H. L./RABINOW, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 241-259, especialmente, pp. 253-4.

⁵⁶ Cfr. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 14-20.

⁵⁷ FOUCAULT, M., «Polémica, política y problematizaciones», en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 360.

afectantes, «dimensión constituyente» no es, de un modo riguroso, ninguna de ellas en particular ni tampoco su suma, sino más bien el conjunto de intersticios que la pueblan. Con ello es coherente la distinción foucaultiana, adaptando su herencia nietzscheana, entre «procedencia» (*Herkunft*) y «emergencia» (*Entstehung*). La genealogía encuentra en la primera el conjunto concreto de fuerzas en el que se enraízan los acontecimientos, mostrando así que éstos no poseen un origen unívoco, sino que remiten a «la dispersión que le es propia (...)». La búsqueda de la procedencia no funda: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo»⁵⁸. La emergencia designa «el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición» y «se produce siempre en un determinado estado de fuerzas»⁵⁹. He aquí la herencia heideggeriana, a nuestro juicio. Pues la emergencia, no pudiendo ser ya identificada con las intensidades que la procuran y siendo la clave de una *aparición*, nombra precisamente el acontecimiento de sentido en cuanto *sobrevenida* —en términos heideggerianos— de un modo de ser. Hay en él, además, una copertenencia con la *nada*, aunque de un modo distinto a como ocurre en Heidegger: no porque carezca de condiciones y sea abismático, sino porque sus condiciones están heridas por un *nihil activo*, su cruce relacional: éste es «un no lugar, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio»⁶⁰.

¿Qué transformación ha experimentado, pues, la diferencia óntico-ontológica heideggeriana en el pensamiento foucaultiano? Ante todo, habría que decir que ha sido transfigurada en virtud de una intersección entre la ontología del sentido que le es inherente con la de la fuerza, especificada ésta en una herencia nietzscheana. Esto implica que, tanto el plano óntico como el ontológico ya no pueden ser entendidos desde el exclusivo punto de vista de la manifestación des-encubridora del sentido. Ésta se interpenetra con la esfera genealógica de la *construcción genética del sentido*. Las relaciones de fuerza son, al mismo tiempo, fuente de procedencia como campo de emergencia. Ahora bien, en tal intersección es la genealogía la que ocupa un lugar privilegiado. El ámbito fenomenológico de la *aparición* del sentido tiene por condición anterior el de la forja intensiva a través de relaciones de fuerza. Y esta circunstancia constituye —a nuestro juicio— un problema de envergadura que debería ser central en los estudios sobre el pensamiento foucaultiano, pues hace oscilar la investigación por el ser del sujeto (y, correlativamente, del mundo que piensa e interpreta) entre las preguntas «¿Qué somos? (¿De qué modo aparecemos?)» y «¿Cómo hemos sido constituidos?», siendo ello fuente de ambigüedades y contradicciones. Así, esta oscilación se pone de manifiesto en el último Foucault (1979-1984), preocupado —a través del problema del *cuidado de sí*— más por la autoconstitución y apertura a sí mismo del sujeto que por los procesos de subjetivación que lo *producen* desde fuera. Posicionarnos al respecto implicaría un estudio específico y minucioso que desborda nuestro cometido, consistente en analizar el desplazamiento de la diferencia óntico-

⁵⁸ FOUCAULT, M., «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*, op. cit., p. 13.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

ontológica heideggeriana en estos pensadores. Y si, en el caso de Foucault hemos concluido en la existencia de una indecisión sospechosa en su pensamiento, es preciso ahora señalar que, por otra parte, resuelve el problema de la mismidad que hemos descifrado en Heidegger. La diferencia no es remitida ahora a un Mismo que retorna en todas sus manifestaciones. Y ello porque el dinamismo de la diferencia no remite ya a la in-sistencia permanente del acontecimiento del ser en cuanto único. El dinamismo del aparecer el sentido —su *venir a presencia*— en la retícula de fuerzas continúa adoptando la forma de un *entre* o *intersticio* que liga y separa la dimensión ontológica —la *emergencia*— con la dimensión óptica —el conjunto de intensidades de las que se hace depender la *procedencia*, intensidades que sólo pueden existir materializadas en una *extensio*, es decir, en prácticas y conductas concretas del sujeto y en regímenes precisos de verdad—. Pero este nexo intersticial ni es único ni permanece en cuanto una intimidad. Si la red de relaciones conforma problematizaciones y está en devenir, podemos deducir que el intersticio en cuanto tal es, en primer lugar, múltiple, pues la *emergencia* se ofrece al unísono en una pluralidad de tales campos problemáticos. Semejante pluralidad es, en segundo lugar, variable: su disposición se altera en el devenir reticular. Podría decirse, entonces, que el proto-acontecimiento del ser ha sido diferenciado en una pléyade móvil y autoalterante de acontecimientos —emergencias— en relación proteica. Si esta interpretación mereciese crédito, habría que concluir que el sentido del ser no acontece de una vez por todas condicionando el horizonte de comprensión entero de una época o de una cultura. Más bien, está surgiendo en problematizaciones diversas, relacionadas diferencialmente y auto-transfigurándose de modo continuo. Tales relaciones son contingentes, pero mantienen entre sí una dependencia: dado que están enlazadas, cambian unas en función de las transformaciones del resto, de forma que se sostiene, en el conjunto, una consistencia móvil. La emergencia, por tanto, contemplada desde el todo de la retícula, es diferencial: habría que pensarla como la relación de diferentes emergencias recíprocamente alterantes. El acontecimiento del ser habría sido comprendido, en lo impensado de la filosofía foucaultiana, como una multiplicidad acontecimental *en estado naciente*, pues el ser de tales acontecimientos —que se alteran entre sí— está ligado a su incesante nacimiento en modos diversos y en virtud del dinamismo auto-transformador del conjunto problemático de vínculos.

Esta sustitución de lo Mismo en la diferencia por una multiplicidad acontecimental *en estado naciente* posee un perfil más claro en el pensamiento de G. Deleuze. Como se señaló, yace en el centro del proyecto filosófico de este autor el propósito de continuar la «intuición heideggeriana» —la diferencia— sin mediarla con la mismidad. La diferencia óptico-ontológica se explicita de un modo especialmente nuclear, en el profuso y denso pensamiento deleuzeano, en la distinción entre lo virtual y lo actual (o efectual)⁶¹. Todo lo que llamamos

⁶¹ Cfr. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 314-332; DELEUZE, G., *El Bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987, especialmente cap. IV y DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op. cit., especialmente series vigesimotercera-vigesimoquinta. Otro cauce de investigación ha llevado J. P. Esperón, más centrado en el problema de la diferencia y la novedad. V. ESPERÓN, J. P., «Heidegger, Deleuze y la diferencia. Apuntes para pensar la irrupción de la novedad», *Aisthesis*, n.º. 59 (2016), pp. 143-156.

«realidad» estaría conformado por tal distinción, que se remonta a H. Bergson y que este autor modifica haciendo intervenir diversos caracteres. Lo virtual y lo actual son haz y envés de un mismo acontecer: corresponden a los planos intensivo y extenso, respectivamente, de éste. Lo virtual no debe ser confundido con lo posible; es la entraña ontológica e invisible de lo real, que está efectuándose en entidades representables en la dimensión de lo actual. Pues bien, la dimensión ontológica de esta diferencia, es decir, lo virtual, posee al menos dos características relevantes para la cuestión que nos planteamos. En primer lugar, es el ámbito del acontecimiento en su globalidad, pues su temporalidad es la de la *duración* en profundidad de lo que es: el tiempo de Aión, que se expresa en el infinitivo del verbo («verdear», por ejemplo) y que genera en su efectuación procesos distendidos en la temporalidad *sucesiva* de Cronos (entes de color verde, por ejemplo, que aparecen en cierta estación del año). En segundo lugar, tal acontecimiento global y durable es un campo de intensidades que en su relación conforman problemas cuya *solución* no tiene lugar en su propio plano sino en el óntico de lo actual, como corporeizaciones en las que son inyectados. La relación entre lo ontológico-virtual y lo óntico-actual, desde este punto de vista, se presenta como litigiosa, una tesis que proviene de G. Simondon⁶². Tales problemas intensivos constituyen la instancia preindividual que adopta diversas figuras de individuación mediante sus soluciones en superficie. Pues bien, tal plexo de problemas intensivos tiende a la exuberancia y alcanza una contención *metaestable* en el plano óntico-resolutivo de la superficie extensa y actual, obligando a esta última a una nueva configuración resolutive cuando su problematicidad, en su exceso, la desborda. La unidad virtual-actual se encuentra, pues, en devenir constante a través de las diferenciaciones problematizantes de fondo.

Para comprender con mayor precisión el carácter problemático y diferencial del plano de lo virtual cobra pertinencia esclarecer su conformación rizomática. Deleuze transita por este camino intensificando lo que, a nuestro parecer, operaría en su pensamiento como *intuición foucaultiana*. El *entre* o *intersticio* es ahora conducido desde la figura de la retícula a la del rizoma. Se pregunta cómo es posible que las fuerzas se afecten entre sí. Su respuesta es la siguiente. En una *síntesis disyuntiva*⁶³, la unidad mínima del rizoma, dos fuerzas se diferencian recíprocamente. Cada una afecta a la otra y genera en ella una diferenciación, de manera que ambas devienen auto-transfigurándose; las dos se convierten así en series diferenciales —series, cada una, de diferencias que se relacionan entre sí como en una *historia embrollada*. Tal autotransfiguración se produce por mor de la diferencia misma entre ellas, por su intersticio. Y este *no lugar* es el *diferenciante* de las fuerzas (o series diferenciales), el propulsor de la síntesis disyuntiva, al que llama también *precursor oscuro* —pues a cada paso de la relación invoca una nueva diferencia entre las fuerzas— e *instancia paradójica*: *es* y *no es* a un tiempo (*es* en la medida en que promueve la diferenciación; *no es* porque es un *nihil activo*; ninguna de las fuerzas, sino su ligazón relacional). El rizoma es un conjunto profuso de

⁶² SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, La Cebra/Cactus, 2009.

⁶³ Cfr. sobre este concepto DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op. cit. pp. 168 ss., 186 ss., 237-251, 273 ss., 368 ss.; *Lógica del sentido*, op. cit., pp. 69 ss.

síntesis disyuntivas que realizan, a su vez, síntesis disyuntivas entre sí. Tiende, de este modo, a un devenir sin cese impelido por un *exceso* o *exuberancia*, como hemos indicado, que radica en el impulso hacia la intensificación afirmativa de la vida, una vida que tiende a más vida, a mayor riqueza de formas en su auto-creadora expansión⁶⁴. Al mismo tiempo, surge aquí una insólita forma de normatividad, la del diferenciante de los diferenciantes o, visto aporéticamente, el de la instancia paradójica de la multiplicidad de instancias paradójicas. Tal instancia normativa, y dado que el rizoma se auto-altera en su devenir, está en todos los intersticios disyuntivos y en ninguno en particular. Es un *presente-despresente* que *circula* en el complejo rizomático sin convertirse jamás en una presencia. Se mantiene, pues, *in status nascendi*. Se trata de un proceso de caósmosis, de un «orden nómada» por el cual la auto-generación de la diferencia rizomática mantiene una reglamentariedad por *endoconsistencia*⁶⁵, tal y como las diferentes intervenciones instrumentales, conducidas por una oscura y paradójica pauta auto-alterante, mantendrían su consistencia interna en el *jazz*.

Ahora bien, el diferenciante o instancia paradójica, este ser del intersticio, constituye la «donación del sentido»⁶⁶. El acontecimiento global en que consiste lo virtual es de carácter problemático, porque coincide con el conjunto de síntesis disyuntivas, cada una de las cuales es un problema y una pregunta: el encuentro entre las fuerzas o series, dicho de otro modo, establece una relación de cuestionamiento, una relación problemática por cuanto incita a un entrelazamiento afectante que pide o exige, a cada paso, nuevas afecciones. El acontecimiento global no es, por tanto, una mismidad, un fenómeno único, sino que es multiplicidad diferencial. Coincide con el conjunto de diferenciantes, de precursores oscuros o de instancias paradójicas. Cada uno de estos acontecimientos intersticiales nace o emerge de forma diferente en la relación que mantiene con los nacimientos o emergencias de los otros en el espacio del rizoma cambiante, en devenir proteico. Si tal multiplicidad acontecimental pudiese ser considerada en su unidad, es decir, como el diferenciante de diferenciantes, el precursor oscuro de los precursores oscuros o la instancia paradójica de las instancias paradójicas, sería pensable sólo como una instancia que recorre todas las series, todas las síntesis disyuntivas en la forma de un acontecimiento autoalterante⁶⁷. Desde este punto de vista puede ser comprendida más a fondo la *univocidad del ser* afirmada por Deleuze: si el ser

⁶⁴ La «voluntad de poder» en Nietzsche es entendida por Deleuze, incluso, como el diferenciante de las fuerzas. Cfr. DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 90 ss.

⁶⁵ Cfr. DELEUZE, G./GUATTARI, F. *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1998, pp. 381-391. Para la noción de *endoconsistencia* resulta esclarecedora toda la Introducción («Rizoma»).

⁶⁶ DELEUZE, *Lógica del sentido*, op. cit. p. 71.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, novena serie. Con ello es consistente la convicción de Zourabichvili de que la filosofía de Deleuze es, más allá de la trascendencia y del dualismo, un *monopluralismo dual* (ZOURABICHVILI, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 161). Monopluralismo, a nuestro juicio, porque en lo real sólo hay un acontecimiento, pero incrustado y móvil en la pluralidad de acontecimientos en relación diferencial o disyunta. Dual, porque siempre tiene dos caras, la virtual y la efectual o actual. Aunque habría que añadir que este carácter «dual» no implica un paso del uno al otro. Ambos se dan al mismo tiempo, por lo que son indiscernibles (Cfr. BADIOU, A., *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pp. 75-79).

es uno es exclusivamente porque se dice en un solo sentido de todas las relaciones disyuntivas⁶⁸. Lo Mismo se confirma, como decíamos más arriba, como una ilusión, pues sólo puede consistir en la repetición de la diferencia. La univocidad del ser no consiste en un macro-acontecimiento: coincide con las múltiples transformaciones del devenir disyuntivo. El acontecimiento del ser en sentido heideggeriano como lo Mismo ha sido disuelto —tal es nuestra conclusión, como en el caso de Foucault, aunque de un modo distinto— en una multiplicidad acontecimental *en estado naciente*.

Este resultado, sin embargo, abre la cuestión acerca de si es coherente que Deleuze remita su pensamiento a una filosofía del acontecimiento (de ser) si éste está ligado a una ontología del sentido que es derivada respecto a una ontología de la fuerza (el acontecer de sentido es siempre dimensión intersticial de las relaciones intensivas).

La dificultad común a las posiciones de Foucault y de Deleuze radica, pues, en el desequilibrio entre ontología de la fuerza y ontología del sentido, en la primacía de la primera y el carácter derivado de la segunda. Enjuiciar dicha dificultad parece, por tanto, algo necesario en el escenario actual de la filosofía. En lo que concierne a la presente investigación, tal tarea excede sus límites.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, A. (1997). *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial.
- Deleuze, G. (con Guattari, F.) (1991). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- (1980). (con Guattari, F.), *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1988.
- (1969). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- (1968). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- (1968). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Atajos, 1996.
- (1966). *El Bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987.
- (1962). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Dreyfus, H. L. (1999). «Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder», en VVAA, *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, pp. 87-103.
- Dreyfus, H. L./Rabinow, P. (2001). *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Espósito, R. (2003). *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esperón, J. P. (2016): «Heidegger, Deleuze y la diferencia. Apuntes para pensar la irrupción de la novedad», *Aisthesis*, n.º. 59, pp. 143-156.
- Foucault, M., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. II.
- (1994). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., pp. 393-417.

⁶⁸ «Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disyuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción. La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno en persona» (DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op. cit., p. 186).

- (1986) *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- (1984). «¿Qué es Ilustración?». En *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003.
- (1976). *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- «Curso del 14 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1978, pp. 139-152.
- (1971). «Nietzsche, la genealogía, la historia». En *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 1978, pp. 7-29.
- (1969). *La Arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1979.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2000.
- (1957). «El principio de identidad», en *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 61-98.
- (1954). «Superación de la Metafísica», en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994, pp. 63-91.
- (1954). «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 99-158.
- (1954). «...poéticamente habita el hombre...», en Heidegger, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994, pp. 139-153.
- (1953). *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1980.
- (1949). «Introducción a “¿Qué es Metafísica?”», en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 299-312.
- (1947). *Carta sobre el humanismo*, en Sartre/Heidegger, *Sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1985, pp. 63-121.
- (1943). «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en Heidegger, *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 1998, pp. 157-198.
- (1994). *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*. Madrid: Alianza.
- (1935/36). «El origen de la obra de arte», en *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 1998, pp. 11-62.
- (1930). «De la esencia de la verdad», en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 151-171.
- (1927). *Ser y Tiempo*. México: F.C.E., 1982.
- Levinas, E. (1974). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- (1961). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- (1949). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005.
- (1947). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000.
- Milchman, A./Rosenberg, A. (eds.) (2003). *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*. París: Galilée
- (1986). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros, 2001.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos.
- (1992). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Sáez Rueda, L. (2012). «El barroco por-venir», en Oñate, T./Cubo, O./Zubía, P./Núñez, A. (eds.), *El Segundo Heidegger: Ecología, Arte, Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III*. Madrid: Dykinson, 2012, pp. 149-170.
- (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Simondon, G. (1958). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: La Cebra/Cactus, 2009.
- Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.