

ELEMENTOS PARA PLANTEAR Y REPENSAR EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA A PARTIR DEL ENTRECruzAMIENTO DE LAS FILOSOFÍAS DE HEIDEGGER Y DELEUZE.

Juan Pablo E. Esperón
Usal: área San Miguel, Unlam, Ancha,
Investigador del CONICET

Resumen

El problema que planteamos en este artículo se inserta en el marco general de las discusiones actuales y contemporáneas en torno al problema de la noción de diferencia, en particular la distinción heideggeriana entre la diferencia óptica y la diferencia ontológica, y las posiciones críticas tanto del pensamiento heideggeriano como el deleuziano dentro de este marco conceptual. Por ende, el objetivo fundamental que perseguimos en el artículo es pensar y replantear el problema de la diferencia a partir de las filosofías de Deleuze y Heidegger de manera que ambas dialoguen y no decidir y justificar a una por sobre la otra.

Abstract

The problem we pose in this article is inserted into the current and contemporary discussions about the difference notion, particularly Heidegger's distinction between ontical difference and ontological difference, and the critical positions of Heidegger and Deleuze within this conceptual framework. Therefore, the main objective that we pursue in this paper is to rethink the problem of difference into the philosophies of Deleuze for Heidegger to dialogue with them.

Palabras clave: diferencia, metafísica, ontología

Keywords: difference, metaphysics, ontology

Introducción. El problema de la diferencia: estado de la cuestión.

La filosofía como la literatura y las artes, a diferencia de las ciencias, no han dejado de plantearse desde hace tiempo el problema de lo nuevo, de la novedad, de la posibilidad de crear o de inventar una nueva forma de pensamiento que no sea una repetición más o menos sutil o una interpretación más o menos sugerente de lo ya producido por la filosofía en su historia anterior. Ya en 1806 Hegel había sostenido que la filosofía había llegado a su culminación y se había convertido en "saber absoluto", único al que cabe el nombre de ciencia verdadera. De allí en más, el marxismo, el positivismo, la filosofía analítica, el estructuralismo, entre otras influyentes corrientes de pensamiento, han proclamado el fin de la metafísica y la muerte de la filosofía, de lo cual se deriva la imposibilidad de pensar

la novedad. Pero a partir los años 30' en Alemania con el llamado giro o viraje (Kehre) que Heidegger produce en el planteo de los problemas de su filosofía; y en la segunda parte del siglo XX, en el ámbito francés, pensadores como Foucault, Derrida y Deleuze rechazaron decididamente estas alternativas impuestas por la coyuntura histórica e influenciados, todos ellos, por el aire liberador que aportaron, al pensamiento filosófico, las ideas nietzscheanas, afirmaron la posibilidad de "pensar de otro modo". Esta posibilidad debe distinguirse no solamente de las propuestas mayormente aceptadas del marxismo, el existencialismo sartreano o el estructuralismo sino también sus negaciones: las filosofías de la falta, de la ausencia, de la carencia. Por ello, estos autores se preguntan: ¿Es posible pensar de otro modo? ¿De qué manera? ¿No se está en todos los casos dentro de las alternativas planteadas desde las formas de pensamiento hegemónicas? ¿Cómo dar lugar a lo nuevo en el pensamiento si ya todo ha sido pensado?

Ahora bien, tanto Heidegger como Deleuze no han dejado de alentar la construcción de un nuevo modo de pensar y de habitar el mundo. Sin embargo, ambos pensadores advierten que la novedad no consiste en un nuevo elemento o caso particular que se desprenda o desarrolle del sentido de la historia ni tampoco en la negación determinada de los resultados últimos de la historia de la filosofía. Lo nuevo nunca está ya dado ni insinuado ni contenido en la historia sino que es el producto del devenir, de combinaciones inéditas o de "encuentros" aleatorios y contingentes. Este artículo busca plantear: ¿qué tienen de "nuevo" estos modos de pensar propuestos por Heidegger y Deleuze en torno a la noción de diferencia?, ¿qué encuentros se suscitan entre Heidegger y Deleuze?, ¿qué desacuerdos se producen entre sus propuestas de pensamiento?

Por todo lo expuesto, resulta de suma relevancia, para la filosofía actual, preguntarnos qué es y por qué hay diferencia, y de este modo, poder aprehender que implicancias conlleva esta noción para la comprensión de la novedad que en su carácter contingente se nos presenta y nos afecta.

A continuación, planteamos, entonces, los problemas en torno a la noción de diferencia a partir de las filosofías de Heidegger y Deleuze, dado que, a nuestro entender, junto a la filosofía de Derrida, han sido los pensadores actuales que más han influenciado nuestra época en torno a esta cuestión.

El problema de la diferencia en el planteo Heideggeriano.

Para Heidegger la filosofía es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre medio de ellas y tropieza con ellas en las dimensiones propias de su existencia:

el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la filosofía se constituye como tal, al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Entonces, por un lado, la cuestión fundamental inherente a esta actividad es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto ente. Esta pregunta apunta a la estructura ontológica de todo ente. Por otro lado, se cuestiona ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, esta pregunta resalta el carácter contingente de todo ente mundano; pero, equívocamente, a lo largo de la historia occidental se ha asociado la respuesta a dicha pregunta, con el ente superior a partir del cual todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que para Heidegger la filosofía y más específicamente, la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica. Ahora bien, este esquema o estructura que define a la metafísica onto-teo-lógicamente no puede ser atribuido absolutamente ni a Platón ni a Aristóteles; aunque Heidegger sostenga, que en Aristóteles, la metafísica se constituyó como tal.¹¹¹ Numerosos estudios han demostrado que ello es insostenible. Sin embargo, podemos afirmar que el discurso metafísico que aquí está en cuestión para Heidegger, se ha afianzado, de tal modo, conforme a la tradición medieval, a la asimilación y apropiación de la filosofía griega por el mundo cristiano; y, fundamentalmente, a las discusiones escolásticas y a la relectura de Aristóteles en clave teológica.

Entonces, la metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. La doble configuración de la metafísica como onto-teo-logía presenta conexiones que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale a pensar lo in-pensado¹¹² en la metafísica, esto implica, de algún modo, estar fuera de ella. Heidegger llama "historia de la metafísica" a la forma de pensar que desde Platón a Nietzsche se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo y su diferencia con el ente, a favor del ser como fundamento del ente. Pero acá aparece un *extravío o enlace equívoco*

¹¹¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1990.

¹¹² Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y del pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia de la metafísica, pero que, precisamente, por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo in-pensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia.¹¹³ Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. Pero *al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente.*¹¹⁴ Aceptado esto, se abre el camino para que el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, en causa primera de todo lo existente. Ello constituye, para Heidegger, el olvido de la diferencia y la imposibilidad de pensar la irrupción de la novedad en cuanto tal, pues lo nuevo siempre es explicado y atribuido a un ente superior, o fundamentado por un ente supremo que funciona como centro organizador, garante de la existencia de todo ente y dador de sentido, conforme al modo de pensar onto-teo-lógico explicitado aquí.

Ahora bien, los problemas en torno a la diferencia se desarrollan a lo largo de toda la obra de Heidegger. Allí estos problemas son puestos en primer plano y problematizados. En *Ser y Tiempo*, quizás su gran obra, Heidegger elabora un plan de delimitación de la ontología metafísica. Parte de una insuficiencia sobre la noción de ser, transmitida por tal historia de la metafísica, para comprender "lo que es" y al hombre mismo. Pero a su vez, es él mismo el que se pregunta por el sentido del ser y cuestiona la noción de ser transmitida por la metafísica. Como es sabido, también, *Sein und Zeit* se encamina a señalar al tiempo como horizonte de la pregunta por el sentido del ser como acontecimiento apropiante (Ereignis), llegando a la indicación de que el ser se da dentro del horizonte del tiempo, en el sentido que es el instituirse mismo de la temporalidad como unidad de los tres éxtasis: pasado, presente y futuro. Esta problemática del ser, de la que no puede darse una definición, es la base de la diferencia y, a su vez, este problema ya es el de *Ser y Tiempo*, porque al plantearse el interrogante por el sentido del ser se evidencia su diferencia con los entes. Pero la teorización de la diferencia como resultado del planteo de *Ser y Tiempo*, se encuentran en un ensayo posterior, de 1929, llamado "La esencia del fundamento" donde Heidegger afirma:

El no ser escondido del ser significa siempre la verdad del ser del ente, sea este real o no. recíprocamente, en el no ser

¹¹³ Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad que Heidegger muestra claramente en su conferencia sobre "El principio de Identidad", en *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990.

¹¹⁴ Cfr. ESPERÓN, J. P., "Metafísica y post-filosofía en el pensamiento de Martin Heidegger", en *RIHUMSO*. Revista de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales dependiente del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Bs. As. Año II, número 4, 2013, p. 35.

escondido de un ente está siempre implícita la verdad de su ser. La verdad óntica y la verdad ontológica se refieren, respectivamente, al ente en su ser y al ser del ente. Ellas se compenetran esencialmente en base a su relación con la diferencia (Unterscheid) entre el ser y el ente (ontologische Differenz). La esencia de la verdad – que por eso se bifurca necesariamente en óntica y ontológica-, sólo es posible, junto al abrirse de esta diferencia.¹¹⁵

Aquí la diferencia se da entre lo que aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo como apertura que posibilita la aparición del ente. Ahora bien, Heidegger muestra que en la exégesis historiográfica la pregunta por la diferencia (ontológica) resulta extraviada u olvidada pues se ha reducido todo ente intramundano a la objetividad de la presencia, ello es, al concepto, posibilitando su control y manipulación a través del dominio tecno-científico. Pero en el fondo de esta cuestión emerge el problema radical de la filosofía, la pregunta por el carácter eminentemente contingente de la realidad: ¿por qué hay diferencia? Ello lleva a Heidegger a replantear el problema de la diferencia fuera de los límites de las estructuras categóricas de la metafísica entendida como onto-teo-logía.

Entonces Heidegger ensaya un modo de pensar la diferencia alternativo al de la tradición onto-teo-lógica. Pues la noción de diferencia ontológica (ontologische Differenz) significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo¹¹⁶ objetivo¹¹⁷ y genitivo subjetivo¹¹⁸ a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia (*Unterscheidung*)¹¹⁹ en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, mutuamente se pertenecen. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente y, en el segundo caso, se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir, en cuanto "diferenciante". El

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin, "La esencia del fundamento", en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 126.

¹¹⁶ El genitivo indica posesión o pertenencia.

¹¹⁷ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

¹¹⁸ Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente

¹¹⁹ Inter-cisión. Es la es-cisión *entre* (del latín *inter*) ser y ente, que resulta *inter* porque a su vez están referidos el uno al otro. "La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (Austrag) reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada". HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 2006. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990. p. 141. En adelante para citar el texto en cuestión utilizaremos solamente la sigla "ID".

participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al “es”, en el lenguaje, como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, ad- viene. Este es el sentido propio del participio presente, pues nombra la tensión que se “da” entre (*Zwischen*) ser y ente. Así, Heidegger puede afirmar que “sobrevvenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra”.¹²⁰

Pero a su vez, para Heidegger la noción de diferencia está íntimamente ligada a la noción de mismidad enunciada por Parménides: “*ser y pensar son lo mismo*”. La mismidad de pensar y ser es comprendida por Heidegger como mutua pertenencia (*Zusammengehören*)¹²¹ entre (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, mienta una “mismidad” a partir de la cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué se entiende pues por mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar.¹²² Pero ¿ser y pensar no son disparejos? El hombre no es simplemente un ser racional –con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente. El ser-humano¹²³ es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia originaria.¹²⁴ De este modo, según la comprensión heideggeriana desde el pensar fundante o desde *otro modo de pensar*, la frase de Parménides dice “*el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo*” (*Sein gehört – mit dem Denken- in das Selbe*).¹²⁵ Y ¿qué es ese “lo mismo” para el pensar no metafísico de Heidegger? Lo que da (*es gibt*) tanto al *ser* como al *pensar* su mismidad, es su mutua pertenencia. Ahora, ese mutuo pertenecerse acontece, para

¹²⁰ ID, p. 141.

¹²¹ Heidegger dice que el pertenecer (*ge-hören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. Cfr. ID, 68-73.

¹²² Cfr. ID, p. 68-73.

¹²³ En la noción *ser-humano* se devela la *relación* presente entre (*zwischen*) ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima relación entre la identidad y la diferencia. La identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

¹²⁴ Cfr. ID, p. 68-73.

¹²⁵ ID, p. 69.

Heidegger, como acontecimiento apropiante (*Er-eignis*).¹²⁶ En el *Er-eignis*¹²⁷ hombre y ser se pertenecen.

En suma, Heidegger, vislumbra junto al comienzo tradicional de la filosofía como metafísica, cuya esencia gira en torno a la búsqueda de un fundamento (*arkhé*) absoluto que sea soporte de todo lo ente, a partir del *pathos* de la admiración que produce lo real; *otro comienzo del pensar* cuyo sentimiento fundamental es el temor (*Scheu*), la serenidad (*Gelassenheit*) y el espanto (*Schrecken*).¹²⁸ Otro comienzo, no uno nuevo, porque se ubica en otra parte y no después, en otro estrato en el que el tiempo histórico se ilumina a partir de la concepción del ser como acontecimiento apropiante (*Ereignis*). Este es un lugar en el que ya todos habitamos, pero del cual siempre alejamos la mirada. Este otro comienzo es el paso de la consideración de la metafísica como onto-teo-logía, a la del ser y la diferencia como acontecimiento apropiante (*Ereignis*); y el paso del pensamiento que interroga por el fundamento de lo real asegurándolo en la objetividad de la representación, al pensamiento que está a la escucha y contemplación del ser.

El problema de la diferencia en el planteo deleuziano.

Deleuze, del mismo modo que Heidegger, denuncia que el problema de la irrupción de la diferencia ha sido despreciado y marginado de las reflexiones filosóficas occidentales, porque lo diferente vendría a representar al pecado, la falta o la caída en la tradición judeocristiana; o lo monstruoso o al enemigo desde un contexto moral y político; en definitiva, la diferencia es identificada con todas aquellas fuerzas que representan el mal, lo extraño y lo peligroso. Así pues, llegados a este punto, Deleuze vuelve a plantear el problema que ya había mostrado Heidegger, i. e., por qué hay diferencia, y cómo pensar la diferencia en cuanto tal sin subsumirla a la identidad.

Para Deleuze, la fenomenología¹²⁹ y la dialéctica no han sido capaces de pensar la diferencia dado que esta se manifiesta como

¹²⁶ ID, p. 91.

¹²⁷ La noción de *Ereignis* puede ser traducida como acontecimiento apropiante, pero Heidegger afirma que esta palabra, como palabra conductora de su pensamiento, no se deja traducir al igual que el *lógos* griego. Ella remite, etimológicamente, a *Er-auguen*, que significa asir con la mirada, apropiarse y ser apropiado a la vez.

¹²⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Biblos, Bs. As., 2009, p. 20-23.

¹²⁹ Recordemos que Deleuze toma algunos elementos de la fenomenología de Husserl a la vez que mantiene cierta distancia de ella. Su acercamiento está dado por la recuperación de nociones husserlianas como la de “síntesis pasiva” o “empirismo trascendental”. Pero su distancia está dada por la incapacidad de

plena afirmación, sin ninguna referencia a un fundamento que las unifique, pues pensar la diferencia implica no reducirla a una instancia superior, ni subsumirla o fundamentarla. En definitiva, el problema que claramente vuelve a actualizar el planteo de Deleuze es ¿cómo pensar una realidad que se efectúa y expresa como diferencia cuyos caracteres distintivos son el movimiento y la contingencia; lo que conlleva a experimentar nuevos modos de pensamiento, al tiempo, que estos rompan los presupuestos del pensamiento representativo que subordina siempre todas las expresiones diferentes a lo idéntico? Podemos adelantar aquí, que esta experimentación es llevada adelante por Deleuze a partir de su tesis sobre la univocidad del ser. Esta tesis no significa que haya una primacía o una reducción a un principio o unidad que explique la univocidad del ser, tesis que sostiene el pensador francés Badiou en su libro sobre Deleuze;¹³⁰ sino que para Deleuze “lo esencial de la univocidad no es que el ser se diga en un solo y mismo sentido. Es que se diga, en un solo y mismo sentido de todas sus diferencias individuales o modalidades intrínsecas”.¹³¹

Entonces, Deleuze, del mismo modo que Heidegger, pone todo su esfuerzo para elaborar una ontología de la diferencia en la que el ser sea liberado y desarraigado de su condición y estatus de fundamento de lo ente; pues el pensador francés presenta una nueva ontología donde el ser es concebido como diferencia de diferencia, en cuanto que la diferencia es remitida a otras diferencias y no ya a la identidad del fundamento como principio totalizador. Pues, como afirma Gallego: “Lo virtual no es ni lo posible ni lo probable sino, lo potencial, lo tenso, lo intenso, lo intensivo o, lo que es lo mismo, la diferencia considerada en tanto que ligada, conectada, referida a otras diferencias, aquello que tiende a hacer posible que la más alta potencia del ser, su más radical diversificación, nunca coincida con su disolución extrema”.¹³² En este sentido, la diferencia, para Deleuze, debe ser considerada desde tres perspectivas: diferencial-diferenciante-y-diferenciada. La primera refiere a la esencia del ser, pero no a su esencia abstracta, sino que refiere al ser en cuanto a su estado productivo, es decir en su estado de potencia absoluta. La segunda muestra el estado tenso o intensivo de la diferencia,

salirse del sentido común que debe dar cuenta de la identidad del objeto, ello vuelve impotente a la fenomenología para pensar la diferencia en cuanto diferencia, puesto que aquella no puede pensar las diferencias sin reducirlas a la identidad de una conciencia que las unifique.

¹³⁰ Cfr. BADIOU, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Bs. As., Manantial, 2002.

¹³¹ DELEUZE, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Bs. As., Amorrortu, 2002, p. 72.

¹³² GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16.

considerada en tanto conectada y ligada a otras diferencias; es aquella que hace que de la plena potencialidad¹³³ se genere, produzca y potencie lo virtual. Por último, en tercer lugar, la diferencia diferenciada refiere a la dimensión donde las diferencias ligadas se integran por regiones, es decir, donde la ligazón de las diferencias resuelve momentáneamente su constitutiva tensión alcanzando una estabilidad o actualidad provisoria que permite diferenciar unos simulacros¹³⁴ de otros.¹³⁵ De este modo, desde este contexto ontológico que tiende a darle movilidad al ser, concibiendo al ser como devenir y haciendo del ser, el ser del devenir; lo real es lo mutable y la realidad el resultado de la mutabilidad decidida *por y en* el seno de la diferencia considerada desde los tres elementos expuestos.

Sin embargo, todo ello queda, al momento de pensarlo y expresarlo, reducido a las categorías propias de nuestras lenguas occidentales constituidas sobre la lógica de la identidad. Nuestras lenguas (occidentales) son lenguas metafísicas, ello sugiere que aquellas apresan al devenir y la multiplicidad en estructuras estables para ponerlas a disponibilidad (objetividad). En este sentido, cabe aclarar, que al decir el “ser es diferencia” o “el ser es devenir” estaríamos volviendo a pensar de acuerdo a la estructura de pensamiento propia de la metafísica occidental, porque en aquellas proposiciones se está identificando al ser con un ente determinado conforme a la lógica de la identidad, por eso hemos optado por el genitivo para expresar y problematizar la diferencia, i.e., “diferencia

¹³³ Cfr. GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16. Además, en la misma nota Gallego afirma que la noción de potencialidad debe comprenderse como el estado de tensión real de la relación existente entre dos o más diferencias y no como posibilidad o probabilidad; como también, la noción de potencia debe comprenderse como la capacidad de variación de una diferencia que no afecta sin ser afectada a la vez, y no como impulso, pulsión y acción subsidiarias, todas ellas, de la metafísica tradicional.

¹³⁴ Fernando Gallego afirma que la noción de simulacro no refiere a cierta falta de realidad de lo real; sino que la noción de simulacro sirve para poner a un lado las contiendas metafísicas sobre las nociones de cosa, ente y objeto; de este modo, el simulacro refiere a la verdad de la realidad en un triple sentido “1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado en el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas”. GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p.17.

¹³⁵ Cfr. GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16.

de diferencia” dado que en este caso está presente tanto la significación objetiva del genitivo como la subjetiva. De este modo, se le otorga movilidad al lenguaje y evitamos referir la diferencia a algún centro unificador, fundamentante o totalizador. Con ello, la diferencia resulta móvil y logra fugarse por *medio* de la lógica de oposición metafísica.

Ahora bien, ¿a qué refiere Deleuze con la noción de *medio*? Es aquello que no tiene principio ni fin. El medio, no es centro en el espacio; ni pasado, presente o futuro en el tiempo. Aquí no estamos hablando ni de evolución ni de historia. Una línea que pasa por medio de las oposiciones metafísicas supone la diferencia (línea de fuga)¹³⁶. Por ello la fundamentación metafísica resulta inapropiada para comprender el carácter inmanente y eminentemente diferencial de la novedad. Para Deleuze, la filosofía de la diferencia y su íntima vinculación con la noción de *medio* pueden ser caracterizadas como rizomáticas:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción “y... y... y...”. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (...) *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra de la una a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.¹³⁷

Los acontecimientos, simbolizados por los rizomas, crecen y proliferan por todos lados, sin justificaciones últimas que permitan prever dónde crecerá el próximo rizoma ya que siempre proliferan en *medio* o *entre* la maleza; ni en el centro justificador ni en la periferia justificada de la lógica metafísica, sino por *medio* o *entre* de las oposiciones metafísicas. El *medio* o *entre* supone una constante tensión *entre* lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad; ello impide el aseguramiento total de lo real dentro de categorías objetivadoras. Por otro lado, la noción de *medio* permite la creación

¹³⁶ Las líneas de fuga, son líneas nómadas, son creadoras de desterritorializaciones. Ellas escapan a todo dualismo rígido e inventan conexiones nuevas, imprevistas e imprevisibles. Son las líneas que propagan la diferencia.

¹³⁷ DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003, p. 56-57.

de sentidos, admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable.

Por último, creemos que tal como lo afirma Deleuze, la consecuencia más relevante de este planteo es sostener la posibilidad de hacer una filosofía anti-jerárquica, es decir, ningún ente, “es” más que otro, o, dicho de otro modo, ningún ente tiene una esencia que lo hace ser mejor que otro. No hay jerarquías sino coexistencias de cuerpos intensivos. Pues sostiene Deleuze en sus clases sobre Spinoza:

Lo que me parece impresionante en la ontología pura [spinoziana], es hasta qué punto repudia las jerarquías. (...) En el límite, es una especie de anarquía porque no existe ningún principio (*arkhé*) exterior y superior al ser. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje¹³⁸.

Clara es la construcción de una ontología anti-jerárquica y unívoca que intenta pensar Deleuze dado que todo ente es un modo de ser, todo ente es en el mismo sentido de ser, pero esto no significa que el ser sea numéricamente uno sino que la univocidad refiere a la potencia del ser que se expresa en los diferentes entes. Pues el ser se dice en un solo y mismo sentido de la pluralidad de sus cuerpos o formas inmanentes en tanto expresan su infinita potencia.¹³⁹ Es decir, los entes remiten a un sistema de perfecta igualdad frente al ser, lo que implica un sistema abierto, *i. e.*, la posibilidad infinita de una conexión o desconexión permanente de los elementos del sistema; produciendo una diferenciación siempre original y creativa, e impidiendo, a la vez, la posibilidad de una reducción de los elementos en una instancia absoluta y superadora. En definitiva, desde el punto de vista ontológico, no hay jerarquías, la univocidad del ser refiere a que, como afirma Deleuze, la piedra es, el insensato es, el razonable es, el animal es; ser se dice en un solo y único sentido de todos los entes. Pero, por otro lado, de aquí se deriva un gran problema que Deleuze señala: esta ontología ¿podría ser puesta en práctica en el campo político? Cuando Deleuze afirma: “Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje”, esta advirtiendo las dificultades que se derivan de esta posición para la práctica política, en el sentido de

¹³⁸ DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2da. Edición, 2008, p. 44-45.

¹³⁹ BADIOU, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Bs. As., Manantial, 2002, p. 43.

que no habría ningún criterio que permita ordenar la vida en común. Pero, por ahora, dejemos este problema abierto para pensar en otro momento y aboquémonos a entrecruzar las propuestas de pensamiento de Heidegger y Deleuze.

Entrecruzamiento en torno a la cuestión de la diferencia a partir de las filosofías de Heidegger y Deleuze.

Deleuze en *Diferencia y repetición*, su gran obra ontológica, en la nota 21 del primer capítulo titulado *La diferencia en sí misma*, sostiene que la metafísica es impotente para pensar la diferencia en cuanto tal dado que la representación subordina la diferencia a la identidad, pues en la diferencia no hay síntesis, ni mediación, ni reconciliación al modo dialéctico. Por su parte, Heidegger en su conferencia de 1957 titulada "El principio de identidad" afirma que tal principio refiere a que "todo ente es idéntico a sí mismo". La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$. Este principio es considerado la suprema ley lógica para el pensamiento occidental, pues la tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido.¹⁴⁰ Ambos principios, sostiene Heidegger, fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, "ser y pensar son lo mismo"; pero *to autó*, lo mismo, se comprende, en la tradición metafísica occidental, como igualdad lógica y unidad óptica y no como mismidad. A su vez, el pensador alemán aclara que al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica originaria. Pero el ser fundamento que funda no es el ser, en su estatus de *diferencia-diferenciante*, con lo ente. En este sentido, Heidegger, aporta elementos importantísimos para la problematización y comprensión de la diferencia de un modo alternativo al de la metafísica entendida como onto-teo-logía. Pero, Deleuze sostiene que esta problematización de la diferencia queda a mitad de camino, porque para Heidegger el significado propio de "lo mismo" en la sentencia de Parménides es comprendido como aquello que reúne lo diferente en una unión original; entonces Deleuze se pregunta ¿es suficiente oponer "lo mismo" a "lo idéntico" para pensar la diferencia en cuanto tal y arrancarla de las mediaciones? En este

¹⁴⁰ El principio de identidad no lo formula Aristóteles, pero él supone la auto-identidad de cada ente consigo mismo; sobre todo en la formulación canónica del principio de no contradicción. Estamos hablando, naturalmente, del principio de identidad de la llamada "lógica de predicados", esto es, $(x) (x = x)$, donde x es una variable de individuo. Igualmente, esto no está formulado de este modo en Aristóteles; y menos aún aparece formulado en el corpus que una proposición es idéntica a otra proposición ($A = A$), donde la letra A es una variable proposicional.

sentido, Deleuze piensa que en la filosofía heideggeriana no se da una verdadera superación de las estructuras metafísicas en vías de poder pensar la diferencia en cuanto diferencia, dado que Heidegger, en última instancia, sigue pensando al ser como *arkhé*, y, en este sentido, se puede sostener que el ser es pensado, por Heidegger, como fundamento de lo ente, nuevamente, al modo onto-teo-lógico. Entonces, cabe preguntarse junto a Deleuze ¿Heidegger realmente concibe al ser sustraído de toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? Deleuze observa claramente que el intento heideggeriano por pensar la diferencia no llega a buen puerto porque al poner la diferencia en tensión con la mismidad, aquella termina reducida a esta, i. e., la diferencia resulta pensada sobre "lo mismo" y absorbida por ello. Ello sugiere seguir pensando la realidad a partir de un fundamento último y organizador cuyo soporte es la mismidad.

Entonces, expuestas ambas posturas, podemos extraer algunas conclusiones. En primer lugar, tanto el planteo heideggeriano como el planteo deleuziano en torno a la cuestión de la diferencia aportan elementos relevantes y avanzan con resultados importantísimos con respecto a la problematización de la diferencia, y también hacia la destrucción y superación del modo de pensar onto-teo-lógico, entendido como un tipo de pensamiento orientado a la dominación tecno-científica de la totalidad de lo real.

En segundo lugar, Deleuze muestra que en la filosofía de Heidegger la tensión entre la identidad y la diferencia se juega sobre "lo mismo", pero interpretando la filosofía de Nietzsche y repensando al eterno retorno, observa Deleuze, que la diferencia ya no ha de pensarse sobre "lo mismo" lo que implicaría seguir atrapado dentro de un modo de pensamiento único y consumado, sino que replantear de un nuevo modo el problema de la diferencia en cuanto tal, implica pensarla en tensión con la repetición, entendida como repetición, no de "lo mismo", sino repetición de la diferencia. Si lo que retorna es la diferencia, esto implica que no hay idea, ni unidad fundamental, ni identidades de antemano. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir que acontece en su absoluta y radical contingencia. En definitiva, lo que retorna es siempre lo que difiere. No hay sujeto o substrato que subyazca al volver. Tampoco es la diferencia quien regresa como un soporte del movimiento conservándose a sí misma, porque la diferencia no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como siendo siempre otra, por lo cual no hay mismidad ni identidad en donde pueda apoyarse. Por ello, volver es, para Deleuze, el ser de la diferencia y lo que vuelve y se repite es la condición de posibilidad de todo ente en su dimensión intensiva; por eso la diferencia es diferenciante, es decir, produce las diferencias activamente. Así, el eterno retorno es y se dice de la diferencia en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual sino que

siempre es de lo diferente. De aquí se infiere el sentido unívoco que Deleuze le confiere al ser. "Las diferencias vuelven, el ser es el volver de las diferencias, sin que haya diferencias en su manera de volver y decir el ser".¹⁴¹ Esto significa que no es el ser el que vuelve y subyace a las diferencias que distribuye. El substrato del volver no es el ser; son las diferencias y de estas el hecho de que retornan de lo que se dice que son, de las que se dicen que "vuelven", en un solo y mismo sentido.

En tercer lugar, debemos preguntarnos también ¿Deleuze realmente ha comprendido la filosofía de Heidegger?, ¿no es la noción de *Ereignis* (acontecimiento apropiante), en el pensamiento de Heidegger, un modo de problematización de la diferencia que no puede ser reducido a la identidad? Por otro lado debemos preguntarnos también en torno al planteo deleuziano, ¿las nociones de repetición, intensidad, inmanencia, fuerza, etc. no son subsidiarias de un tipo de pensamiento metafísico que se juega sobre la base de la representación que supone al principio de identidad, y que impide pensar la diferencia en sí misma?

En cuarto lugar, y en base a los planteos de ambos pensadores podemos encontrar algunos puntos de convergencia en la problematización de la diferencia que tanto Heidegger como Deleuze podrían compartir. Por un lado, el sentido de *Ereignis* en la filosofía heideggeriana y la interpretación deleuziana de las nociones de diferencia y repetición remiten a un estatus de lo real como posibilidad absoluta, a una condición de contingencia radical de la realidad que se brinda como apertura y donación, sin referencia a elementos trascendentales. Por otro lado, ambos pensadores hacen un gran esfuerzo en dejar de pensar metafísicamente la realidad, es decir dejan de pensar binariamente o disyuntivamente lo que acontece, y para ello se valen de la noción de *entre o medio*. Esta noción muestra el carácter relacional de la realidad pero prescinde de subsunciones o superaciones de las mismas. La noción de *entre* sugiere la apertura o movimiento originario que produce la diferencia como diferencia, i. e., el carácter contingente del estallido del ser como afirmación de diferentes fuerzas intensivas en relación que producen la multiplicidad. De este modo, problematizar la diferencia en sí misma, como única instancia sobre la que se juega la contingencia de la realidad, y sin necesidades trascendentes, supone superar la arquitectura categorial de la metafísica occidental.

Ello nos conduce, en quinto y último lugar, también, a cuestionar la noción subjetividad moderna y repensarla sobre la noción de diferencia; pues la subjetividad no puede seguir siendo

¹⁴¹ MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 266.

considerada absoluta, concebida al modo cartesiano, esto es, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde esta nueva perspectiva ontológica, la subjetividad aparece disuelta ya que el pensamiento/cuerpo es producto del entrecruzamiento de diferentes fuerzas e inter-relaciones intensivas: "no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y del nos-otros"¹⁴².¹⁴³ Esto puede ser pensado a partir del amor, que da al otro la posibilidad de ser otro irreductible en sus diferencias. En referencia a esta posición Cragnolini afirma, "el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad".¹⁴⁴

Para finalizar, lo que hemos intentado en este artículo hasta aquí, pues, es hacer un análisis hermenéutico crítico y, de este modo, pensar y replantear el problema de la diferencia a partir de las filosofías de Deleuze y Heidegger de manera que se sobrepujen mutuamente y no decidir y justificar a una por sobre la otra. Sobreponiéndolos y contrastándolos logramos pensarlos en conjunto, dado que estos pensadores son indiscutiblemente actuales y sus filosofías son determinantes para comprender nuestro mundo pero, a la vez, transportan un gran flujo de pensamiento para el futuro filosófico.

Bibliografía.

- BADIOU, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Bs. As., Manantial, 2002.
 CRAGNOLINI, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007.
 DELEUZE, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Bs. As., Amorrortu, 2002.
 DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2da. Edición, 2008.
 DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
 DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003.
 DOSSE, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, FCE, 2009.
 ESPERÓN, J. P., "Metafísica y post-filosofía en el pensamiento de Martin Heidegger", en *RIHUMSO*. Revista de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales dependiente del

¹⁴² Recordemos que Husserl (entre otros pensadores del siglo xx) ya ha tratado con suma claridad esta cuestión decisiva con respecto al planteamiento de una noción de sujeto superadora a la de la metafísica moderna. Cf. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996.

¹⁴³ CRAGNOLINI, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 129.

¹⁴⁴ CRAGNOLINI, M., op. cit., p. 130.

- Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Bs. As. Año II, número 4, 2013.
- GALLEGO, Fernando, "Prefacio a un libro necesario", en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1990.
- HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Biblos, Bs. As., 2009.
- HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 2006. Edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990.
- HEIDEGGER, Martin, "La esencia del fundamento", en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.
- JAQUET, Chantal, "Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y Nietzsche", en *Instantes y Azares-Escrituras Nietzscheanas*, números 4-5, año VII, 2007.
- MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- PHILIPPE, Jonathan, "Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought", en KHALFA, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999.

HOMENAJE

RICARDO MALIANDI ANTE EL 'DOBLE TEST' O CÓMO HOMENAJEAR A UN FILÓSOFO SIN CAER EN LUGARES COMUNES*

Guillermo Larigueta
Conicet/Cijs, UNC, Argentina.

Resumen

En este artículo propongo un homenaje al filósofo argentino Ricardo Maliandi. Buscando apartarme de los lugares comunes de algunos homenajes, someto el trabajo filosófico de Maliandi a un doble test: el de la satisfacción conjunta de virtudes intelectuales y morales. Alego que su vida y su obra son testimonio de una satisfacción de este test.

Abstract

In this article I propose a tribute to Argentine philosopher Ricardo Maliandi. Looking to get away from the clichés of some tributes, I submit philosophical work of this author to a double test: the joint satisfaction of intellectual and moral virtues. I argue that his life and work testify the satisfaction of this test.

Palabras clave: Ricardo Maliandi - doble test - virtudes intelectuales - virtudes morales - ética convergente.

Key words: Ricardo Maliandi - double test - intellectual virtues - moral virtues - convergent ethics

"A quienes le decían: Eres ya viejo, descansa ya, les contestó: "Si corriera la carrera de fondo, ¿debería descansar al acercarme al final, o más bien apretar más?"

Frase de Diógenes de Sínope, citada por Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Traducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2013, p. 322.

Los homenajes a las personas en general, a los filósofos en particular, podrían entrañar un riesgo o varios al mismo tiempo. Por

* Este homenaje fue leído en el V Simposio de Ética y Teoría Política realizado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, en agosto de 2014. Agradezco al director del Programa en ética y teoría política del que formo parte, Prof. Hugo Seleme, así como a todos los miembros del programa, en especial a Josefina Ferreyra y Rodolfo Salassa.