

# PENSAMIENTO Y COACCIÓN. UN ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE EL COMIENZO DEL PENSAR EN HEIDEGGER Y DELEUZE

Marina GARCÉS MASCAREÑAS<sup>1</sup>  
Universidad de Zaragoza

## INTRODUCCIÓN

Tanto Heidegger como Deleuze saben lo que Platón conocía ya desde el comienzo pero que sutilmente ocultó: que sólo pensamos bajo coacción. Lo habitual es que el pensamiento no piense. Convertido en facultad de la que el hombre-sujeto dispone para representar e interpretar el mundo, el pensamiento permanece olvidado. Se oculta bajo el disfraz del sentido común, se erige como ratio y se presenta como instrumento de dominación de un mundo convertido en objeto. La razón es la prisión que encierra al pensamiento en una interioridad que, construida a la vez sobre una fundación y sobre una fundamentación, pretende darle legitimidad y autosuficiencia. El pensar no puede ser, entonces, más que un acontecimiento extraordinario del pensamiento, un acontecimiento que debe ser forzado. De alguna manera hay que obligar al pensamiento a pensar. Debe ser hecho posible, debe ser engendrado, porque no disponemos siempre de él. El pensamiento sólo puede hacerse presente como respuesta forzada.

Este pensar forzado no sigue siendo, paradójicamente, un pensar apriisionado. Al contrario: pensar está vinculado, tanto para Heidegger como para Deleuze, a la abertura o creación de posibilidades: la posibilidad de una nueva venida del ser en otro comienzo más originario, para el primero, o la invención y afirmación de posibilidades de vida para el segundo.

No es lo mismo, sin embargo, responder a una llamada que responder a lo que constituye ya siempre una respuesta; no es lo mismo hacer posible y ofrecer el pensamiento como un don, que engendrarlo con violencia, llevando al límite y desregularizando cada una de las facultades del hombre. Lo que se juega en esta alternativa es la mediación de una estructura

---

1. Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Zaragoza. [mgarcés@unizar.es](mailto:mgarcés@unizar.es)

dialogal cuya presencia o ausencia tiene consecuencias de amplio alcance sobre la imagen misma del pensar y sobre las posibilidades a las que se asocia. Como veremos, mientras que para Heidegger el pensamiento es lo que realiza según decreto e iniciativa del ser mismo la relación esencial ser-hombre como unidad original de llamada y respuesta, para Deleuze, pensar es responder crítica e intempestivamente a las respuestas de muerte haciendo que la potencia actúe y cree. Corresponder o resistir, atender o crear: dos imágenes (o anti-imágenes) del pensamiento para una misma experiencia: la necesidad de forzar al pensamiento a pensar.

## **HEIDEGGER: RESPONDER EN LA METÁFORA DEL DON**

### **El pensamiento del ser: cumplimiento de la relación esencial entre el ser y el hombre**

El pensamiento, este pensamiento que no podemos presuponer como capacidad porque está históricamente marcado por el «aún no», es esencialmente pensamiento del ser. Históricamente sepultado bajo el olvido del olvido del ser y sustituido por la metafísica y la culminación de ésta, el saber técnico, este pensamiento del ser sólo puede ser ofrecido al hombre como don por el ser mismo, bajo el signo de una llamada silenciosa constituida por el darse del ser al abierto. El pensamiento como respuesta, hecho posible por esta donación, será, por lo tanto, el cumplimiento de la relación extática del hombre con el ser.

«Das Denken des Seins» (el pensamiento *del* ser): este genitivo expresa la doble implicación sobre la que se da esta relación en el abierto. Podemos decir que se trata de un pensamiento «del» ser porque a la vez le pertenece y está a su escucha. Por un lado, el ser hace posible al pensamiento: le da su esencia y le mantiene en ella. Por otro, esta esencia no es otra que la de decir y guardar la verdad del ser en su darse cada vez como destino. Lo que cumple, por lo tanto, la relación esencial del hombre con su elemento más propio, más próximo y sin embargo más olvidado, el ser, es este llevar su verdad al lenguaje, entendido no como producción o constitución de tal verdad sino como abandono a su darse en el abierto. La relación del hombre con el ser se establece entonces como un dejar ser que se dispone a dejarse llevar.

Esta relación en la que se juega la esencia del hombre, su ser «humano», pero que sin embargo sólo se determina a partir del ser mismo, necesitado del hombre y su lenguaje para llevar al abierto su verdad, es lo que Heidegger designa con la compleja noción de «Ereignis». Traducido insatisfactoriamente como «acontecimiento» o «acontecimiento apropiante», lo que indica este término es la copertenencia originaria del ser y del hombre. No hay entre ellos la reproducción a escala ontológica de la relación Sujeto-Objeto, típicamente metafísica. El pensamiento del «Ereignis» es el pensamiento post-metafísico, un nuevo destino de la ver-

dad que, liberando al ser de su olvido histórico, libera a su vez al ente de su condición de objeto y al hombre de su condición de sujeto. A este principio de copertenencia que permite superar la relación Sujeto-Objeto y, por lo tanto, a la metafísica misma, le llamaremos en este trabajo «diálogo extático».

«Diálogo», porque la copertenencia inicial del ser y del hombre es la copertenencia de una llamada y de una respuesta. «Extático», porque este dialogar esencial y originario sólo puede darse como una relación de abertura. La esencia del ser es darse en el abierto («Lichtung»). Por esto Heidegger no habla tanto de «el ser es» como de «hay ser», siendo que el «es gibt» alemán contiene el verbo «geben», que significa «dar». La esencia del hombre, por otra parte, es mantenerse en este claro del ser, llevando al lenguaje su verdad. Todo abrirse del ser a la luz de lo abierto necesita por lo tanto de un decir el ser en el lenguaje. No hay un ver sin un decir, no hay ser sino hay ek-sistencia. Dicho de otro modo, sólo hay «sein» si hay «da-sein». Pero que esto ocurra sólo puede determinarlo, como sabemos, el ser mismo.

En resumen podemos decir que en el cumplimiento del diálogo extático, que no es otra cosa que la superación de la metafísica en el pensamiento del ser, como pensamiento que pertenece y está a la escucha del ser, está en juego la realización de la esencia del hombre. El proyecto heideggeriano se había inaugurado en las primeras líneas de *Ser y Tiempo* como una reivindicación de la necesidad de preguntar la pregunta fundamental, olvidada por la historia de la metafísica: la pregunta por el ser. Ahora sabemos que lo que está implicado en este preguntar es la ek-sistencia del hombre y, con ello, la posibilidad histórica de «otro comienzo» aún más originario.

Lo que analizaremos en las siguientes páginas son las radicales consecuencias de este dialogar esencial del hombre con el ser, la terrible verdad que esconde el proyecto heideggeriano de volver a preguntar la pregunta por el ser.

## La verdad del diálogo extático

Como demuestra M. Haar,<sup>2</sup> la relación de copertenencia de ser y hombre encierra una profunda asimetría que, si bien no permite hablar del ser como de un nuevo sujeto omnipotente, sí lo convierte en la fuente de toda actividad y de todos los posibles, incluido el pensamiento como posibilidad más propia del hombre.

El diálogo extático como realización de la esencia del hombre revela entonces toda su verdad: en él sólo le es asignado al hombre el papel de cor-responder. Que el hombre piense el ser correspondiendo y que de la

---

2. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990.

misma manera se abra su ek-sistir más propio tiene implicaciones que no pueden ser pasadas por alto si se pretende abarcar el alcance del pensamiento del último Heidegger.

En primer lugar, y como ya hemos visto más arriba, «esta correspondencia inicial, cumplida y propia, es el pensamiento».<sup>3</sup> En alemán el vínculo se hace más claro: «entsprechen», corresponder a la llamada silenciosa del ser, es «sprechen», hablar, es decir, llevar al ser al lenguaje, devolver una palabra en respuesta a la donación del ser. Este vínculo adquiere toda su trascendencia si lo leemos al revés: no hay pensar o hablar del hombre que no sea un corresponder a la llamada del ser. Si recordamos cuál era la esencia de este pensar, preguntar la pregunta fundamental, cuestionar al ser como lo más digno de ser cuestionado, la verdad del diálogo aparece ya en toda su crudeza: no hay un preguntar del hombre que no sea ya un responder. No deja de ser una curiosa y radical concepción de una estructura dialogal, sobretodo si tenemos en cuenta que normalmente el diálogo se asocia a la posibilidad de articular libremente la relación de alteridad, en un intercambio recíprocamente fructífero.

En segundo lugar y en conexión con lo anterior, el hombre del último Heidegger, que ya no es el Dasein de *Ser y Tiempo*, se desvela ante nuestros ojos como el extranjero de su propia esencia. Realizarse como hombre, hacer posible su existencia más propiamente humana significa realizar su pertenencia al ser. Recordemos que pensamiento del ser lo es el que está a su escucha y le pertenece a la vez. Guardián, pastor, testimonio, vecino... son algunas de las metáforas que Heidegger utiliza para designar este nuevo estatuto del hombre, un hombre que asume su esencial desposesión. Haar se pregunta: «Este esfuerzo de ruptura con la metafísica de la subjetividad que conduce a la figura tenue, mínima y exsangüe del mortal, ¿no es excesivo?».<sup>4</sup> Excesivo o no, Heidegger no se queda a medio camino en su planteamiento. Lo que cabría preguntarse a partir de aquí y más allá de una valoración, es qué puede este desposeído heideggeriano y qué relación mantiene con las posibilidades del pensar.

En este contexto, tanto la palabra «Dasein» como la célebre frase de *Ser y Tiempo* «la esencia del hombre es su existencia» adquieren un nuevo significado: el hombre, en tanto que ek-sistente, asume su ser-ahí.<sup>5</sup> La existencia del hombre, reducido a pura dimensión extática, se realiza de manera que es el Da (de su ser Da-sein), la zona de iluminación del ser a la cual el hombre es arrojado por el ser mismo, porque incluso el abrirse como DA es decreto del ser mismo. «La existencia propia del hombre histórico significa: ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la su-

3. M. Heidegger, «La philosophie et le tournant», en *Questions IV*, Paris, Gallimard, p. 146

4. M. Haar, *Heidegger...* p. 115.

5. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, §25.

perioridad del poder del ser, para que esta brecha misma se quiebre bajo el ser». <sup>6</sup> Pura dimensión extática, como hemos dicho, o brecha: no queda proyecto alguno para el hombre como existente que pueda ser entendido como realización de la subjetividad. Todo proyecto, como todo pensar, queda subordinado a un corresponder al ser. Otra vez el alemán permite establecer el vínculo: el proyecto como «Entwurf» es la respuesta al «Wurf» (arrojamiento) del ser. Y este proyecto no es otro que ponerse en camino hacia la vecindad del ser mismo para hacer acceder su verdad al lenguaje y convertirse, así, en su pastor.

Arrojado y llamado, al hombre, al mortal de algunos textos del último Heidegger, le ha sido arrebatado todo residuo de automovimiento de la subjetividad. De dueño del ente a pastor del ser: un duro tránsito si tenemos en cuenta que de lo que se trata en realidad es de la recuperación de su esencia humana históricamente olvidada. Si Nietzsche, cansado del hombre por su progresivo debilitamiento bajo el dominio de las fuerzas reactivas, proponía superarlo en el superhombre, Heidegger, cansado también, ve la necesidad de volver a las fuentes elementales, a la simplicidad, a la proximidad de lo más próximo: el ser. El hombre-sujeto, que ha tomado una idea desmesurada de su potencia hasta el punto de que la idea nietzscheana de la voluntad de la voluntad le ha sumido en el nihilismo, debe aparecer de nuevo en su esencial pobreza, debe asumir su desposesión total y su pertenecer al ser. De nuevo nos encontramos frente a un planteamiento que por su radicalidad altera su comprensión más habitual: para Heidegger, superar la alienación en que la existencia humana se halla sumida, es decir, restituir al hombre su esencia perdida, supone enfrentarlo a su no tener nada propio.

Como anticipábamos más arriba, debemos preguntarnos: ¿qué puede entonces este desposeído cuya esencia no es otra que corresponder y pertenecer al ser? ¿cuál debe ser su relación con el mundo que le rodea, el mundo de la técnica, mientras no acontezca un nuevo darse histórico del ser?

Las revelaciones de este último apartado sobre la verdadera naturaleza de la estructura dialogal que relaciona al hombre con el ser y de la concepción de esencia humana que de ello se desprende exigen hacer dos observaciones, que indicaremos brevemente sin poderlas desarrollar.

### **Observación 1:**

*Contraste entre el Dasein de Ser y Tiempo el hombre del último Heidegger.* Se podría decir que el proceso de radical desposesión que tiene lugar en la obra de Heidegger no sólo atañe al hombre-sujeto de la metafísica y del mundo de la técnica, sino al mismo Dasein presentado en el proyecto inacabado de *Ser y Tiempo*. Tanto el Dasein como el Hombre

---

6. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1997, p.149.

tienen como objetivo asumir y hacer propias sus esencias respectivas. Sin embargo, una diferencia radical se impone: mientras que la esencia del Dasein, su existencia, es descrita como «poder ser» («sein können»), la esencia del hombre, como ek-sistencia, es su relación extática con el ser. El Dasein, por lo tanto, tiene el poder de darse su propia posibilidad, de autotoponerse liberándose de todas las fijaciones que le tienen prisionero en una existencia inauténtica. El hombre, en cambio, no puede darse ni su posibilidad más propia, el pensamiento, porque todo posible ha sido transferido al ser. Con el Dasein, que ya no se define como un sujeto, aún hay espacio para la decisión y la proyección. Al hombre, al contrario, sólo le es anunciada la posibilidad, nunca cierta ni calculable, de recibir un don: el pensamiento que le vincula a su elemento perdido. Finalmente, el movimiento del Dasein era preferentemente hacia adelante («vorlaufen») y el futuro, esencialmente ligado a la noción misma de existencia como poder ser, tenía toda la primacía en la estructura de la «Sorge» como temporalidad auténtica. Pero para el hombre no hay más futuro que la espera, una espera que como sabemos guarda en sí la posibilidad de un nuevo darse del ser. ¿Qué puede haber pasado en el transcurrir del pensamiento heideggeriano para que lo que en *Ser y Tiempo* era el modo inauténtico de vivir el futuro, la espera, sea ahora el único espacio que le queda al hombre para subsistir?

### **Observación 2:**

*El uso de la estructura dialogal en la Hermenéutica como despotencialización del planteamiento heideggeriano.* Cuando el ser es convertido en tradición, cuando el acontecer del ser como «Ereignis» es reducido a un acontecer histórico cuyas huellas hay que interpretar y comprender, la estructura dialogal que hemos estado analizando toma otras dimensiones y pierde toda su radicalidad. Con su radicalidad pierde también su peligrosidad, se hace camino transitable a la hora de recoger las ruinas que ya no auguran ningún futuro para nosotros. La experiencia de la propia finitud, lo que en Heidegger era la asunción de la esencial pobreza y desposesión del hombre, es en la hermenéutica la posibilidad de hacer experiencia de la alteridad, de esquivar el dogmatismo haciéndonos hombres-oyentes abiertos a todo diálogo con la tradición, con los otros y con el mundo. Para la hermenéutica, que con miedo ha recortado muchas de las implicaciones del pensamiento de Heidegger, el hombre ya no es sólo una brecha. Dialogar con la tradición le permite construir una continuidad que da sentido a su experiencia faltada de futuro. Vattimo y Gadamer, entre otros, se salvan del peligro olvidando lo que Heidegger aprendió ya de Hölderlin: que sólo donde hay peligro hay lo que salva.

## La espera en el mundo de la técnica

*Introducción a la metafísica* termina con estas palabras: «Poder preguntar significa ser capaz de esperar, aunque fuese toda una vida». <sup>7</sup> Esta frase, con toda su simplicidad, podría ser presentada como resumen de toda la trayectoria heideggeriana: el proyecto postmetafísico de volver a formular la pregunta por el ser con el que se abre el primer párrafo de la *Introducción a Ser y Tiempo*, queda subordinado al final a la necesidad de la espera. Si, como hemos visto, el preguntar del hombre en el diálogo con el ser se revelaba ya siempre como un cor-responder, la espera queda lógicamente impuesta.

Si lo que hay que esperar es la llamada silenciosa del ser, su nuevo darse al abierto como destino, como otro comienzo aún más originario, se nos echa encima la siguiente conclusión terrible: el mundo de la técnica, como destino epocal del ser en el que nos hallamos, no podrá ser superado por el hombre. No obstante, tampoco podrá serlo sin él: como ya sabemos, la esencia del hombre es requerida por el ser para desplegar la suya propia, para darse al abierto como nuevo destino de la verdad. Con lo dicho toman relieve dos tendencias que ya habíamos entrevisto más arriba.

En primer lugar, el esfuerzo de Heidegger para superar la metafísica de la subjetividad culmina en la destrucción de todo residuo voluntarista, voluntarismo que como hemos visto aún articulaba en *Ser y Tiempo* el proyecto de autenticidad de la existencia. En realidad, cualquier apelación a la voluntad pertenece aún para Heidegger al mundo de la técnica como desarrollo final de la metafísica. La eliminación de cualquier residuo voluntarista no supone, sin embargo, y aquí está lo más significativo, la exclusión del hombre del proceso de cambio, de lo que está por venir. Recordemos que sin diálogo, aunque en él el hombre pueda solamente cor-responder, el ser no puede darse otro destino. Por lo tanto, no habrá otro comienzo sin el hombre, no se dará ninguna nueva posibilidad sin su pensar aunque éste por su propia fuerza no pueda fundarla.

En segundo lugar, el hombre no es ese que esencialmente tiene la necesidad y el privilegio de responder a la llamada del ser sin ser a la vez ese que esencialmente espera. Su espera no le hunde, sin embargo, en la pura pasividad. El corresponder del hombre a la llamada del ser tiene como momento cooriginario el provocar una disposición («Stimmung»). El hombre espera, pues, el nuevo destino del ser disponiéndose para él. Como ha mostrado M. Cometa, <sup>8</sup> el abandono del hombre es un abandono perseverante, que no está vinculado a la paciencia sino a la insistencia. Se trata, por lo tanto, de un permanecer a la espera yendo hacia la proximidad, hacia el umbral del ser.

7. M. Heidegger, *Introducción a...*, p.185.

8. M. Cometa, «Umbrales del abandono», *Debats*, 1996, p. 55.

La tensión que encierra la espera sólo es pensable por la esencia misma del «Gestell» como donación destinal del ser en el mundo de la técnica. A esta esencia Heidegger, apelando a Hölderlin, la designa poéticamente como peligro. El hecho enigmático e incomprensible para nosotros de que el ser haya puesto en peligro la verdad de su propia esencia retirándose contiene la posibilidad, y ésta es su doble cara, de su vuelta hacia nosotros, de su darse, por lo tanto, de nuevo en el abierto.

En el entretanto, el hombre que espera no puede enfrentarse a lo que le rodea sin caer prisionero de su misma lógica. Debe disponerse para una posibilidad impredecible tomando distancia respecto al mundo. Siguiendo las enseñanzas de Meister Eckhart, debe desasirse de él. Esperar es en realidad recuperar la angustia como disposición y entregarse a la posibilidad de, perdiendo anclaje en el mundo, ser pura brecha. Dicho de nuevo en palabras más próximas a la poesía, disponerse es la libertad de sacrificarse a ser una vez y otra derrotado y violado por el ser.<sup>9</sup>

La donación del ser al abierto constituye el don que libera al pensamiento y le hace saltar más allá de su «aún no» histórico. Es el mismo don que, haciendo del pensamiento ya no una posibilidad sino una capacidad plena para el hombre, le restituye a éste su esencia históricamente perdida. Pero a lo largo de estas páginas hemos visto qué implicaciones tiene: el preguntar la pregunta fundamental, eje del proyecto filosófico heideggeriano, queda subordinado a un cor-responder; la posibilidad futura de otro comienzo más originario en que el hombre realice su esencia habitando el vecindad del ser queda sobredeterminado por la espera; y la esencia, esta esencia del hombre que tiene el privilegio de pensar y decir el ser, descubre que su privilegio es en realidad una necesidad, porque existir como hombre no es otra cosa que ser el espacio de iluminación y aparición del ser.

### **Deleuze: responder en la metáfora de la violencia**

#### ***El pensamiento del Afuera: destrucción de la imagen del pensar***

Generar el acto de pensar en el pensamiento mismo es necesariamente un acto de violencia que destruye la imagen misma del pensar. Engendrar destruyendo, crear resistiendo, afirmar criticando, experimentar agrediendo... éstos son los ejes de un pensar excepcional que, aunque forzado por las fuerzas del afuera, no se pone nunca en otro lugar. Su carácter constructivo y creativo no constituye en ningún caso una nueva imagen del pensar, un ámbito otro para un pensamiento liberado de la representación, porque no es creativo sin ser a la vez, como veremos, intempestivo.

La condición necesaria para que una verdadera creación y una verdadera crítica sean posibles es que la imagen del pensamiento sea destruida.

---

9. M. Heidegger, *Introducción a...*, p.161.



Esta imagen es lo que en *Diferencia y Repetición* se presenta como «imagen dogmática del pensar»<sup>10</sup> y en *Mil Mesetas* como «forma-Estado del pensamiento».<sup>11</sup> A lo que se está apuntando con ambas formulaciones es a esa imagen dominante del pensamiento que se presupone a sí mismo y que se autoconstituye como forma de interioridad. Es el pensamiento subordinado a la representación y que se presenta a sí mismo en afinidad con lo verdadero. Habiendo hecha suya la forma del Estado, el sentido común, unidad armónica de las facultades, absolutiza la ley del consenso y, gracias a la dualidad de principios que lo constituye (la eficacia de una fundación, como en el caso de un imperio, y la sanción de un fundamento, como en una república libre) puede darse su propia legitimidad y universalidad. El pensamiento, como forma de interioridad, se erige entonces desde sí mismo como principio.

Destruir la imagen del pensamiento es poner al pensamiento en relación con las fuerzas del afuera, es decir, con lo intensivo, con los estados libres y salvajes de la diferencia que no se dejan mediatizar por la representación. Destruir la imagen del pensamiento es hacer saltar la ley del consenso y del sentido común: desregularizar las facultades llevando a cada una de ellas a su límite y pasión propias, a su máxima potencia que señala a la vez su impotencia, el ámbito de su impensable, la reserva virtual, aún no actualizada, del afuera. El pensamiento del afuera que destruye la interioridad del pensamiento como principio se hace entonces máquina de guerra y hace saltar todas las imágenes (la de lo verdadero, justo...). «Pas des idées justes, juste une idée!»<sup>12</sup> El pensamiento reconquista así sus derechos y se convierte en legislador contra la razón, un legislador que, lanzando los dados una y otra vez inventa otras series, otras vecindades, es decir, inventa realidades donde poder actualizar nuevas alianzas.

Poner al pensamiento en relación con las fuerzas del afuera no es abcarlo al caos, al abismo de la indiferenciación. El Abierto heideggeriano sería para Deleuze<sup>13</sup> la muerte, el olvido del olvido, el triunfo de lo informe. La vida sólo se encuentra en los pliegues, donde el afuera es a la vez lo más íntimo, donde la fuerza informe se dobla y crea una multiplicidad de relaciones topológicas. Es cierto que el pensar engendrado tiene una batalla con lo que le aprisiona: el conocimiento como opinión, esa forma de interioridad de la que hablábamos, el firmamento ahogador que nos protege del caos ocultándolo;<sup>14</sup> pero no es menos cierto que sumergirse en el caos, por sí solo, es pura aniquilación. El problema del pensar, que a la

10. G. Deleuze, *Différence et répétition* (a partir de ahora DR), Paris, PUF, 1993, cap. III

11. G. Deleuze, *Mille Plateaux* (a partir de ahora MP), Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, cap.12.

12. G. Deleuze, MP, p. 36.

13. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 101-130.

14. G. Deleuze, *¿Qué es filosofía?* (a partir de ahora QF), Barcelona, Anagrama, 1995, p. 202.

vez afirma la vida y destruye, es la consistencia. Lejos de cualquier nueva totalización o estructuración, lejos, como decíamos, de una nueva imagen del pensar, la consistencia es esa cualidad del concepto o del pensar mismo que se sumerge en el caos y a la vez lo vence: adquirir consistencia es seccionar un plano en que la diferenciación y singularización sean posibles sin tener que perder lo infinito y lo intensivo. La consistencia, el Plano de Consistencia, es entonces el criterio central y único de todo experimentar. Pero, siendo su ámbito el de la desterritorialización, siempre se encuentra amenazado. Sólo un «arte de la prudencia»<sup>15</sup> suficientemente sutil conseguirá trazar planos y liberar líneas de fuga capaces de crear y actualizar nuevas relaciones.

### **Responder a respuestas: la imposibilidad de todo diálogo en el pensar**

No hay llamada a la que el pensamiento pueda o deba responder. Su devenir-activo, la liberación de su potencia creadora, sólo puede articularse como respuesta a lo que son ya siempre respuestas. «En efecto, no hay pregunta, sólo se responde a respuestas».<sup>16</sup> Y, como es obvio, donde no hay preguntas todo diálogo queda bloqueado de tal forma que cualquier intento sólo puede convertirse o bien en una farsa o bien en una trivialidad.

Lo que está detrás de esta imposibilidad del preguntar y, por consiguiente, de todo dialogar, es una concepción del lenguaje cuya tesis principal se resumiría así: el lenguaje no es, tal como lo presenta la lingüística, el conjunto de constantes que sirven de instrumento para la información y la comunicación, sino que se constituye principalmente como emisión y transmisión de órdenes y consignas («mot d'ordre»)<sup>17</sup>. El enunciado no se construye, por tanto, sobre los ejes de la significación y de la (inter-)subjetividad, sino sobre otros dos ejes muy distintos: los que constituyen el «agencement» como articulación ontológica y expresiva mínima. A estos dos ejes les llamaremos a) de contenido-expresión y b) de desterritorialización-reterritorialización.

Sin entrar en detalles, y sólo con el objetivo de mostrar cómo se articulan la teoría de la expresión y la política de la lengua alrededor de la noción de consigna, diremos lo siguiente: en el lenguaje no hay relación de causalidad o correspondencia entre el contenido y la expresión. Los estados de cosas no producen, por lo tanto, ningún enunciado y, a la inversa, ningún enunciado es representación de la cosa. Un ámbito y otro son heterogéneos entre sí hasta tal punto, que toman forma de manera independiente. Esta independencia no funda, sin embargo, un puro paralelismo. Entre ambas formalizaciones se establece una relación que ya no es de re-

---

15. G. Deleuze, MP, cap. 6.

16. G. Deleuze, MP, p. 139.

17. G. Deleuze, MP, cap. 4.

presentación sino de intervención recíproca, determinada por los grados de desterritorialización de cada una de ellas. Esta recíproca intervención es lo que Deleuze llama los actos de palabra propios y exclusivos del enunciado mismo, actos que constituyen la naturaleza del enunciado como consigna. Según se articulen el contenido y la expresión, el lenguaje se encontrará preso de formas y sustancias estratificadas y perfectamente distinguibles, o bien, gracias a un vector de desterritorialización absoluta será puesto en variación continua sobre un plano de consistencia.

Estas dos situaciones lingüísticas constituyen la doble naturaleza de la consigna: la consigna como sentencia de muerte, en el primer caso, y la consigna como grito o mensaje de huida, en el segundo. Igual que no hay otra imagen del pensamiento, no es posible tampoco apuntar hacia un afuera de la consigna. En otras palabras, no hay un lenguaje que no sea político. El problema político del lenguaje no lo constituye entonces la cuestión de la manipulación porque ésta sigue participando de la concepción del lenguaje como transmisión intersubjetiva de información más o menos fiel a unos hechos. El problema, como se dice en *Mil Mesetas*, es otro: «la pregunta no era: ¿cómo escapar a la consigna? – sino ¿cómo escapar a la sentencia de muerte que envuelve, cómo desarrollar su potencia de fuga?»<sup>18</sup>

La enigmática frase con la que indicábamos la imposibilidad de todo dialogar, «responder a respuestas», cobra ahora todo su sentido: el pensamiento no es intercambio y comunicación porque para que haya creación «la vida tiene que responder a la respuesta de muerte no huyendo sino haciendo que la potencia actúe y cree».<sup>19</sup> Todo acto del pensar es una batalla porque no hay huida que nos se relacione con una muerte ni liberación de una línea de vida que no lo sea en relación a un estado de dominación. Por eso el pensar, actividad necesariamente intempestiva, no puede ser fruto del consenso y tiene que hacer explotar su ley. En palabras del mismo Deleuze, «la idea de una conversación democrática occidental entre amigos jamás ha producido concepto alguno».<sup>20</sup>

### **El pensar como resistencia crítica al propio presente**

Si las sociedades democráticas son aquellas en las que falta creación y sobra, en cambio, comunicación, las sociedades de amigos, tal como las presentaba ya Platón, es decir, como sociedades agónicas integradas por rivales, por pretendientes que están dispuestos a luchar por la verdad, son sociedades de resistencia. En ellas «pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida».<sup>21</sup>

18. G. Deleuze, MP, p. 139.

19. G. Deleuze, MP, p. 139.

20. G. Deleuze, QF, p. 12.

21. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 142.

Resistir e inventar posibilidades de vida se encuentran en el acto de pensar, que es concebido por Deleuze como crítica afirmativa. La crítica es la «destrucción como alegría, la agresividad del creador».<sup>22</sup> La afirmación desvela así su doble potencia: por un lado, es destrucción activa y expresa la negatividad de lo positivo, alejándose así de cualquier idea de la afirmación como adhesión o consentimiento; por el otro, la afirmación es creación de nuevas formas de vida. Pensamiento y vida entran así en un círculo en el que se empujan mutuamente: el pensamiento afirma la vida a la vez que la vida es la fuerza activa que se apodera del pensamiento.

Pensar mantiene siempre, pues, una relación específica con su tiempo: es una actividad intempestiva que resiste a su presente llevándolo hasta su propio límite. Pertenece a su tiempo, pero en él experimenta. No se puede reducir entonces a su presente porque éste es sólo lo que somos y estamos dejando de ser, mientras que todo experimentar apunta a lo que se está haciendo, a lo que estamos deviniendo. El pensamiento no puede ser encasillado en la historia porque es una cuestión de devenir. Diagnosticar y potenciar en cada momento nuestros devenires actuales encierra las verdades del porvenir, lleva al presente hasta su línea de desbordamiento para poder pensar «autrement».<sup>23</sup>

Experimentar aparece ahora bajo una nueva determinación. Se trata de encontrar nuestros propios devenires y de establecer, así, alianzas impensadas y antinaturales entre elementos heterogéneos entre sí. ¡Haced rizoma! ¡Haced lo múltiple! Estos son los eslóganes de la experimentación y del pensar mismo. Hacer proliferar el deseo, multiplicar las dimensiones de lo real por contagio... en definitiva, liberar la línea del punto y hacer mundo entre las cosas. En este sentido todo devenir es imperceptible, proliferación en el «entre» y no creación de otro lugar. Pero a la vez, recogiendo la dualidad que como hemos visto encerraba la crítica afirmativa, todo devenir es necesariamente minoritario, está cargado de potencia revolucionaria porque se da siempre en relación a un sistema de dominación.

Ya hemos visto que sólo se piensa y se crean conceptos destruyendo la imagen dogmática del pensar y que sólo se habla o se escribe haciéndose extranjero de la propia lengua, liberando su potencia de los sistemas mayoritarios de poder. En resumen, el pensamiento nacido bajo la metáfora de la violencia sólo puede construir su pensar y su decir haciendo que la vida responda a las respuestas de muerte no huyendo sino haciendo que la fuga actúe y cree.

---

22. G. Deleuze, *Nietzsche...*, p. 123.

23. G. Deleuze, *Foucault*, p. 127.