

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.01
[pp. 9-35]

Recibido: 20/02/2022

Aceptado: 08/05/2022

Crítica y problematicidad del pensamiento metafísico. Un diálogo en el pliegue de Heidegger y Deleuze

Critique and Problematicity of Metaphysical Thought. A dialogue in the fold of Heidegger and Deleuze

José Luis Díaz Arroyo¹

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Partiendo del mapa del problema de la “superación” de la metafísica en el texto *Überwindung der Metaphysik* de Martin Heidegger, querríamos dar voz a Leibniz a través de las interpretaciones del pliegue barroco de Gilles Deleuze, en lo que toca al campo problemático que atañe a la crítica de Kant a Leibniz en la *Anfibología de los conceptos de la reflexión* de *KrV*. Y ello, especialmente en torno a la noción de mónada, a través de un diálogo entre Heidegger y Deleuze. Si del primero señalaremos a algunos textos y cursos

1 El presente escrito recoge trabajos llevados a cabo en su mayoría bajo el contrato postdoctoral Margarita Salas que el autor disfruta en la Facultad de Filosofía de la UCM (Departamento de Lógica y filosofía teórica), como miembro del proyecto de investigación *Schematismus – Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica* (PID2020-115142GA-I00).

en referencia al *problema del fundamento* y a la propia comprensión henológica de la mónada, del segundo atenderemos principalmente al texto *Le pli – Leibniz et le Baroque*.

Palabras Clave: Heidegger; Deleuze; Pliegue barroco; *Zwiefalt*; *Zwischen-fall*; Mónada.

Abstract:

Starting from the map of the problem of the “overcoming” of metaphysics in Martin Heidegger’s text *Überwindung der Metaphysik*, we would like to give voice to Leibniz through Gilles Deleuze’s interpretations of the baroque fold, as far as the problematic field concerning Kant’s critique of Leibniz in *KrV’s Amphibology of the concepts of reflection* is concerned. And this, especially around the notion of the monad, through a dialogue between Heidegger and Deleuze. If we will point to some texts and courses by the former in reference to the problem of the foundation and to the henological understanding of the monad itself, then we will focus mainly on the text *Le pli. Leibniz et le Baroque*.

Keywords: Heidegger; Deleuze; Baroque fold; *Zwiefalt*; *Zwischen-fall*; Monad.

Palabras iniciales con *Überwindung der Metaphysik*

*Die Metaphysik läßt sich nicht wie eine Ansicht abtun*², dice Heidegger muy al inicio del texto *Überwindung der Metaphysik*, algo después de comenzar el ensayo con la pregunta *Was heißt “Überwindung der Metaphysik”?*. La sentencia marca –como suelen subrayar las traducciones al castellano³– la imposibilidad de deshacernos de la metafísica como de una opinión [*Ansicht*], pues una opinión, en la época del acabamiento [*Vollendung*] de la metafísica que caracteriza el breve texto, es revocable y sustituible exclusivamente por otra opinión y, en efecto, por cualquier otra, de manera que lo verdaderamente otro a la opinión, su fondo irreductible –valdría decir todavía, algo con carácter de verdad–, quedaría denegado, rehusado, a un contraste ocluido no por agente alguno –como si de un deslumbramiento por un foco-emisor se tratase, el modelo óptico-lumínico no funciona allí– sino en un gesto retráctil por sí mismo, ocultación, si todo marcha bien y se diera el caso, que se manifestaría como fondo irreductible *de* una presencia que dice la

2 HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, p. 69.

3 Eustaquio Barjau traduce “No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión”. HEIDEGGER, M. “Superación de la metafísica”. En *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Del Serbal, 2001, p. 64.

opinión como correlato de lo real [*Das "Wirkliche"*]⁴. Con ello intentamos decir el vuelco desde una opinión correlato (cognitivo) único de todo lo real –por lo tanto, por así decir, reduciendo la magnitud de las diferencias entre *das Reale* y *die Wirklichkeit* en *Kritik der reinen Vernunft* de Kant– hacia una apertura, despejamiento, por donde se nos revela que ese mismo gesto exigiría no obstante un fondo que es la misma verdad, la verdad misma como des-ocultamiento (a saber, verdad del ser y no del ente)⁵.

Pero según lo que acabamos de decir, ¿por qué atender a la metafísica es un problema solamente en la medida de su *superación*?, o, en una pregunta a todas luces más fundamental, ¿a qué cabe llamar metafísica entonces?

Más allá en esta ocasión de la clásica interrogación metafísica por el fundamento “¿por qué hay algo y no más bien nada?”⁶, la metafísica representa para Heidegger ya no una disciplina sino una de las aristas de la tarea de un pensar cuya punta de lanza es el cuestionamiento⁷. Con palabras de un texto algo posterior –pero, comprendemos, perteneciente a la misma órbita de los *Vorträge und Aufsätze*– la tarea del pensar se dice simplemente *die Sache des Denkens*⁸, el asunto, la tarea o, simplemente, la cosa del pensar. Cosa que, si todo marcha bien, aprehende el pensar y no de otro modo que sustrayéndose la cosa misma a toda representación objetual. En correspondencia a lo cual el pensar responde a un “ser” *sin* el ente [*Sein ohne das Seiende zu denken*]⁹, es decir, a un ser que no sirve de fundamento [*Begründung*] de las cosas, sino que se manifiesta –por sí mismo el “ser”, mas en el pliegue, a través de él, con el ente– como fundamento [*Sein als Grund*]¹⁰ intransitivo, sin nada fundamentado¹¹ o fundamento marcado solamente por un *paso atrás*. En lo que nos concierne en este escrito habría que preguntarse entonces qué tendría que ver un tal pensar con la posibilidad de la

4 HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit., p. 45.

5 Ello supone una crítica completa a la comprensión moderna de la verdad. En esta línea LEYTE, A. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005, pp. 180-188.

6 Pregunta del (o por el) por qué o del (o por el) fundamento [*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*] con la que se abre el curso *Einführung in die Metaphysik*; V. HEIDEGGER, M. *GA 40: Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. Erster Abschnitt.

7 Interpretamos en este sentido la piedad [*Frommigkeit*] del final de *Die Frage nach der Technik*, en virtud de la exposición del adjetivo *fromm* que el texto pone de relieve. *Die Frage nach der Technik*. HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit., p. 36.

8 HEIDEGGER, M. *GA 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

9 *Ibid.*, pp. 5-6.

10 HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997, pp. 166-167.

11 Este *Grund* es en efecto *Ab-grund*.

filosofía como disciplina. Hablaríamos en todo caso de la época moderna¹². La pregunta sería relevante puesto que entendida la superación como expulsión [*das Wegdrängen*] de un redil disciplinar, además filosófico, aquello en lo que resultaría la metafísica sería en realidad una formación disciplinar entre otras, superada y presuntamente a ser sustituida por otra. Nótese que en estas coordenadas, por así decir temporalmente codificadas, el pasado de la metafísica [*die Vergangenheit der Metaphysik*] pasaría –o se marcharía, en Heidegger con el verbo *vergehen*– permaneciendo como algo pasado, que de hecho está pasado [*ist sie vergangen*], entonces inútil, tal vez, completamente sin valor, mas por ello incluido en “el dominio incondicionado del ente mismo y en cuanto tal ente, en la figura desprovista de verdad de lo real y sus objetos”¹³. La sumisión al fetiche, su superficie y trampas, están más que claras: la metafísica, incluso superada, no desaparece del todo, a pesar de la apariencia de en efecto haber quedado atrás, definitivamente superada. Para el sentido de “superación” de la metafísica al que aquí se rinde cuentas, “superación” es ya metafísica, porque *lo metafísico* se tiende a confundir con un sentido de “superación” que coincide justamente con aquel de “metafísica” que opera en ausencia de cuestionamiento por lo metafísico¹⁴. En resumidas cuentas, tomarlo así¹⁵ sería poco más que rendir culto a aquel deshacernos de una opinión, dejar atrás [*hinter sich bringen*] un elemento doctrinal de valor caído, desvalorizado, y en consecuencia dejar sitio al siguiente ídolo.

Del mismo modo la metafísica –vale decir, la metafísica superada, esto es, metafísica a secas– no se identifica con el diagnóstico de la situación de la época –todavía la nuestra– que podríamos encontrar en diversos textos de Heidegger, siempre a propósito de otras cuestiones. La metafísica no causa o no es agente de la época de ausencia de cuestionamiento [*Fraglosigkeit*] o la época de indigencia [*Notlosigkeit*]¹⁶, diversos

12 Aquella época en la que Heidegger puede plantearse la cuestión de la problemática de un pensamiento metafísico en términos del problema del fundamento bajo la estructura onto-teológica, en la línea de los textos de *Identität und Differenz* (HEIDEGGER, M. GA 11: *Identität und Differenz* (1955-1957). Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

12 HEIDEGGER, M. GA 7: *Vorträge und Aufsätze*. Cit, p. 67.

14 Usamos la distinción entre la *metafísica* y lo *metafísico* en el sentido en que el texto *Die Frage nach der Technik* recoge la diferencia entre la técnica y la esencia de la técnica, lo técnico y la esencia (esenciante) de la técnica. En este sentido, como es bien sabido, la metafísica no pensaría.

15 Como algo pasado, viejo, se dejaría de lado lo antiguo que hay en ello, ya por el culto a lo viejo, ya por el culto a la novedad. Al respecto son interesantes las anotaciones de *Schwarze Hefte* en su cuarto volumen.

16 Si la época –todavía la nuestra– del respectivo pensar es caracterizada como aquella de la ausencia de cuestionamiento, es decir, la época de “la ausencia de meditación como incapacidad organizada”, ello significa precisamente la pregunta por el acabamiento de la filosofía como metafísica. Dicho de otro modo, el asunto (del pensar) de la “superación de la metafísica” corresponde a los mismos perfiles que la pregunta por la época *terminal* “metafísica” dentro del *acabamiento*, *Vollendung*,

nombres para lo UNO-TODO de lo ente (de todas las cosas) que Heidegger expresa como “dominio incondicionado de lo ente” en este mismo texto. Y sin embargo con esta diferencia reconocemos que habría un “cómo”, a saber, lo recogido por Heidegger como “superación”, que aparentemente deja intacta la metafísica como tal.

Ahora bien, si precisamente por ello a la altura de *Überwindung der Metaphysik* Heidegger no se conforma con la “superación”, o, mejor dicho, con la obviedad que opera en ausencia explícita de la pregunta por la “superación” –con precisión aquella cuestión con la que se inicia el texto–, ello significaría optar a su vez por una retorsión [*Verwindung*] de lo dicho y pensado por la metafísica y no ya por una laxa superación [*Überwindung*]¹⁷.

Repitamos: con la sentencia «*Die Metaphysik läßt sich nicht wie eine Ansicht abtun*» se deja pensar que es la metafísica misma, por sí misma, algo que no tiene que ver nada con el hacer/deshacer, re-emplazo ilimitado, de un opinión por otra y otra y otra... Revisemos entonces algunas consecuencias que nos habrían de continuar encaminando en este escrito.

Por lo visto hasta este punto, la metafísica no podría ser tomada por Heidegger en el sentido de, por ejemplo, una *metafísica dogmática*, esto es, metafísica escolar que tiene por objeto supuestas entidades suprasensibles (cosas en sí transcendentales, encima, a las que se atribuyera el “ser”), aquella a la que se enfrenta Kant ya desde los Prólogos de la *KrV*¹⁸. Sin entrar en este punto en las variaciones que Heidegger opera a lo largo del tiempo en su interpretación de Kant y cómo con ellas podría variar la autocomprensión

que Heidegger estudia a propósito de Nietzsche y su lugar en la *historia (de la filosofía) del ser*.

17 Cuestión defendible en este texto y, en general, en el Heidegger maduro, pero no, o con ciertos titubeos, en Heidegger hasta finales de los años treinta, incluido en los *Beiträge*, donde oscila entre *Überwindung* y *Verwindung* (v. a este respecto MARZOA, F. “La palabra que viene”. En VV.AA. *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal, 1990). En torno al carácter diferencial de la *Verwindung* respecto a la *Überwindung*, véase VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1985 y VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, 1980; así como la tesis doctoral, defendida en UNED, todavía no publicada en su totalidad de Brais Arribas (*Verwindung y Nihilismo en la ontología hermenéutica y política de Gianni Vattimo*). En todo caso, estamos de acuerdo que en Heidegger, a diferencia por ejemplo de Kant, no hay nunca la autocomprensión de cualquiera de sus proyectos como una renovación de la metafísica, o una metafísica de la metafísica por problemática que resultase (HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit.), y (LEYTE, A. *Op. cit.*, pp. 155 y ss.). Retorsión de lo dicho y de lo pensado por la metafísica significaría, al cabo, pensar lo no-pensado y decir lo no-dicho por aquellas tradiciones –en general, dichas como *Überlieferung* y no ya *Tradition*, en la problematización de las épocas o epocalidades irreductibles del ser–, a través de aquellos interpretandos que podríamos no obstante llamar pensadores.

18 Lo cual valdría, en aquellas páginas de los Prólogos, tanto para el *racionalismo dogmático* como para su agón en el aparente *campo de batalla* –donde lo más destacable sería el indiferentismo total entre los contendientes–, a saber, el escepticismo.

kantiana volcada por Heidegger sobre la relación del proyecto kantiano como metafísico¹⁹, si la interpretación de Kant desde el proyecto de *Sein und Zeit* se muestra insuficiente en *Überwindung der Metaphysik*, ello se debe al giro en la autocomprensión del propio proyecto pensante heideggeriano en relación a Kant. Hablando de *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger es relativamente claro, pues hablar de una “Metafísica de la Metafísica”, “de la Metafísica solo desde la Metafísica misma, como si ella se pusiera por encima de sí misma”²⁰, no solamente supone representar una superación de la metafísica, sino asignar “al pensamiento de Kant más de lo que él mismo era capaz de pensar dentro de los límites de su filosofía”. Y es precisamente cabe los límites del pensar-del-ser donde se articula el atender a lo no-pensado y a lo no-dicho dentro de lo dicho y de lo pensado por los interpretandos de las tradiciones metafísicas. Ello diría lo mismo que la mentada retorsión, *Verwindung*. Ir más allá sería rebasar los límites de la tarea del pensar, abierta mas no i-limitada. Si bien desde allí sí se podrían apuntar fugas posibles en los límites del pensar de Kant. Como una de estas fugas en los cruces *desde lo pensado hacia lo no-pensado* Heidegger señala a la *Anfibología de los conceptos de la reflexión* de *KrV*, donde el interlocutor agonístico principal de Kant es Leibniz. Conviene no olvidar que esta zona de *KrV* se abre tras la completa fundamentación y legitimación llevada a cabo, primero, sobre la intuición sensible en la *Estética trascendental*, y después, en torno a las categorías, su problemática deducción, el tránsito a los esquemas de la imaginación y los principios del entendimiento puro, ya en la *Analítica de los conceptos* y en la *Analítica de los principios*²¹. Allí, como un apéndice a la distinción entre *noúmena* y *phaenómena*, Kant lleva al territorio crítico-transcendental a Leibniz y a sus principales principios. Es la mónada, o, mejor, la cuestión de su determinación solamente “interna”, simplemente aberrante para Kant desde sus propios mapas comprensivos. Como es sabido, según éstos Leibniz habría llevado a cabo una *intelectualización de los fenómenos*, del mundo todo, al cabo, tomado por *noúmena*. Y nótese que es esencial que ya desde el primer bloque de la *Anfibología –Identidad y oposición–* Kant deja claro que es la multiplicidad, aquello del lado de la materialidad fenoménica, lo que Leibniz aparta de su interpretación metafísica. A resultas de lo cual múltiples problemas e inconsistencias se plantearían en los respectos de la mónada no obstante indivisible, sin partes o exterioridad material, mas en conexión,

19 V. al respecto, RÖMER, I. “Les interprétations heideggériennes de Kant”. En *Temps–éthique–métaphysique. Études phénoménologiques et herméneutiques. Mémoire des annales de phénoménologie*, XIX, 2022.

20 HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit., p. 57. Y eso es lo que se habría hecho en *Kant y el problema de la Metafísica*. HEIDEGGER, M. *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.

21 Como se sabe, partes que junto a la *Dialéctica trascendental* conformaron la *Lógica trascendental*.

supuestamente al menos, con otras mónadas, con su propio mundo, así como con su misma dimensión material.

La senda con la que querríamos continuar el presente escrito es una conversación entre Gilles Deleuze y Martin Heidegger con la que retorcer las interpretaciones de Kant sobre Leibniz ahondando en la determinación propia de la mónada. Nuestro asunto, en lo que continúa, es la noción de mónada como cuestión.

Si bien nuestro hilo conductor habría de ser uno que trace el diálogo que deseáramos manifestar entre Gilles Deleuze y Martin Heidegger en torno a la determinación de la mónada; ello requiere aclarar todavía un asunto previo: todo diálogo se basa en la irreductibilidad entre los interlocutores en juego²². Interpretamos que este es el núcleo de la *Auseinandersetzung* heideggeriana, contraposición litigiosa donde se reconoce la dignidad de la alteridad en conversación²³, su no-igualdad desde la diferencia que acontece en el diálogo. Solamente en este sentido nos estaría dado arrancar este diálogo o conversación asumiendo que aquello que comparten uno y otro, Heidegger y Deleuze, es un mismo camino del pensar crítico con la metafísica, a saber, con su “superación”, del cual hay múltiples señales que recogemos a través de la siguiente indicación: la crítica al pensamiento occidental de la representación²⁴, solidario explícitamente en Deleuze con su crítica constante a las lógicas capitalistas (antes y después de mayo del '68) y, en Heidegger, de modo implícito y cada vez más estudiado en la considerada *Heideggers*

22 Dicho con otras palabras, al asumir un diálogo entre epocalidades diversas, dice Heidegger que solamente un tal diálogo podría darse al hablar a partir de la pertenencia a lo mismo, al llevar lo mismo a la palabra, pero no diciendo algo igual (hablar de lo mismo a partir de lo no igual) (con el texto *La sentencia de Anaximandro*. V. HEIDEGGER, M. Holzwege (1935-1946). Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, pp. 332-333).

23 Heráclito de Éfeso nombra esta contraposición como *pólemos*.

24 Gustavo Galván Rodríguez sitúa esta *tarea común* en torno a la crítica heideggeriana a la «metafísica de la presencia» que intenta pensar una diferencia desmarcada netamente de la negación y de la sumisión a la identidad: el intento de pensar el pliegue irrepresentable de Ser y ente, en GALVÁN RODRÍGUEZ, G. *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Granada: Universidad de Granada, 2007, pp. 62; 126-128. Suele ser además habitual relacionar con ello, sin que nosotros lo asumamos como punto de arranque (lugar común) en ambos autores, las dudas de Deleuze sobre si Heidegger hubiera o no logrado tal tarea, en este marco teórico, pendiente de la inseparabilidad de la misma tarea respecto a la articulación de la diferencia y “lo mismo” (*das Selbe, tò autò*), por ejemplo en el mismo Galván Rodríguez (Ibid., pp. 129-130), pero también en otros trabajos como MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F.J. “Ontología y diferencia. La Filosofía de Gilles Deleuze”. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 23, 2009, p. 174) o HERNÁNDEZ CUEVAS, L.A. (2015): “Rumores diferenciales. Disonancias y resonancias en el pensar de Heidegger y Deleuze”. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 48. 2015, p. 81.

*Forschung*²⁵, a través de su profundización en Marx desde la perspectiva de la *Historia del ser*, y la crítica tácita a aquello que podríamos denominar el modo de ser de la *mercancía*²⁶. Lo que nos interesa retener en este punto es subrayar cómo resulta capital a la tarea de nuestros dos autores el hecho de que el *pensamiento totalizador del fundamento* no pase inadvertido, no resulte obvio. Y ello por caminos del pensar declinado de diversas formas no suturables.

Por una parte, nos vamos a centrar en algunas zonas del texto de Deleuze *Le pli – Leibniz et le Barroque*. Allí explora el francés con el *pliegue barroco* la posible variabilidad infinita de un objeto, y en consecuencia la alternativa monádica a la *res cogitans* cartesiana²⁷, atendiendo su estudio a diversas dimensiones (inherentes al pliegue) de lo barroco: la metafísica, la matemática, la arquitectura, el arte, etc²⁸. El horizonte de interpretación apunta a cómo pensar un *continuo diferencial* en el que la convergencia-continuidad penda de la divergencia de los regímenes en juego²⁹. Si el interlocutor implícito principal que marca los campos problemáticos es la aritmetización de la geometría de Descartes, efectuada por el cálculo cartesiano, que va de la mano de la identificación de cuerpo-cosa [res] y extensión [extensio], vale decir, del paso –kantianamente ilegítimo, inconsistente– de la determinación del *Yo pienso ergo Yo existo* cartesiano a aquella determinación-sustancial de la cosa acriticamente tomada como *res* con la que se codetermina la

25 Entre las publicaciones más recientes habría que subrayar el número monográfico en la revista *Pensamiento al Margen: Heidegger revolucionario. Crítica al capitalismo, arte y políticas del ser*. Coordinado por la Cátedra Hercritia [<https://pensamientoalmargen.com/2021/03/01/heidegger-revolucionario/>]. Revisado junio 2023.

26 De lo primero un clarísimo ejemplo son los polémicos *Schwarze Hefte* de Heidegger o, por ejemplo, los tratados onto-históricos de la *Historia del ser* (HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011). Felipe Martínez Marzoa ha puesto de manifiesto cómo la noción moderna de *mercancía*, como modo de ser imperante en la modernidad exige en Marx –en cuanto supone la intercambiabilidad de todas las cosas entre sí– la equivalencia de todas las cosas, por ello su homogeneización y la descualificación de sus marcas cualitativas y que, en definitiva, solamente haya una cosa (UNO-TODO) (MARZO, F. *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008, pp. 14-18). Ello sería, enlazamos nosotros, la misma consecuencia fenomenológica a la que se llegaría desde el pensamiento de la representación disuelto en la total “racionalización” técnica del mundo (HEIDEGGER, M. *GA 14: Zur Sache des Denkens*. Cit., p. 155).

27 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989, pp. 116; 129-134.

28 En torno a aquello que aprende Deleuze del pliegue “barroco”, véase LOERKE, M. “Four Things Deleuze learned from Leibniz”. En VAN TUINEN, S. y McDonnell, N. (eds.). *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*. London: Palgrave-Macmillan, 2010.

29 Es bien conocida la sentencia de Leibniz sobre el «laberinto del continuo», su problematicidad. En torno al lugar de Leibniz en el *problema del continuo*, recomendamos PÉREZ DE TUDELA, J. *El problema del continuo. Una aproximación sistemática al concepto de fundamentación*. Madrid: UCM, 1981.

dualidad *res cogitans/res extensa*³⁰; este campo se localiza explícitamente en la crítica a la consolidación de la mecánica del espacio absoluto newtoniano³¹ (Deleuze, 1987: 134-136), a favor de pensar una *espacialidad*, es decir, una espacio-temporalidad estriada, no lisa³², interpretamos, propia del pliegue deleuziano “como *función operatoria* del Barroco en general”³³. Trataremos de Heidegger, por otra parte, como interlocutor en torno a la cuestión de la mónada. Al hablar de la época moderna, no se duda de que la instancia subjetivo-representacional sea principal, pero ello, que se ve de manera prístina ya con sus interpretaciones de Kant³⁴, dice poco o, mejor, nada, si no se escucha a la suerte de determinación imperante en la relación sujeto/objeto que subyace a la *obstancia* –con Kant, la pregunta por la ob-jetualidad del objeto [*Gegenständigkeit*]– del uno-frente-a-otro del uno (sujeto) y del otro (objeto), cabe aquella instancia subjetivo-representacional.

Hemos de comenzar no obstante con cómo Deleuze autoreferencia su estudio del pliegue barroco a algunas nociones heideggerianas puestas en juego en sus interpretaciones del poema de Parménides de Elea.

I. Heidegger y Deleuze: una lectura de Leibniz en torno a la mónada

No es de otro modo que en una exangüe nota a pie de página donde Deleuze, en el texto *La pli – Leibniz et le Baroque*, nos remite a la noción de *Zwiefalt* desplegada por Heidegger

30 Lo cual paradójicamente sería uno de los puntos esenciales de la crítica de Kant a Leibniz en la *Anfibología*, pero a favor del cuestionamiento por lo diferencial del pliegue barroco no accesible ya a Kant. DELEUZE, G. Kant y el tiempo. Buenos Aires, Cactus, 2015, pp. 69-72; 77-80.

31 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 134-136.

32 Hablamos de lo híbrido de la espacialidad estriada en el sentido en que se detiene la sección 14 de *Mil Mesetas*. Véase sobre el sentido de esta espacialidad en el «barroco» y su lugar en nuestra época de crisis, SÁEZ RUEDA, L. “Nihilismo y barroco en la experiencia actual del espacio. Arte y filosofía en lo otro de la salud existencial”, en BARROSO, Ó.; DE LA HIGUERA, F.J. y SÁEZ RUEDA, L. (eds.), *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*. Granada: Universidad de Granada.

33 SÁEZ RUEDA, L. “Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), 2019, pp. 60-61.

34 Se apunta en *Überwindung* a la pregunta por la obstancia [*Gegenständigkeit*] entre sujeto(-instancia representacional) y objeto, que no se suturaría por “yoidad” alguna (HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit, p. 66), ni si quiera aquella del *Yo pienso* o Unidad transcendental de la apercepción. Al respecto, los apuntes del texto *Überwindung der Metaphysik* serían el gozne entre las interpretaciones del curso *Die Frange nach dem Ding* y *La tesis de Kant sobre el ser* (presente en *Hitos*). La pregunta por la *Gegenständigkeit* del *Gegen-stand* no negaría la relación presente entre sujeto-objeto, sino que se abriría en un *paso atrás* al cuestionamiento por la correspondencia y pertenencia de la misma instancia-representacional a un otro que vendría a llamarse «ser», en correspondencia al cual pensar y ser serían *lo mismo* (HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2008, p. 240).

en su obra madura³⁵. En esta anotación marginal Deleuze lleva a cabo una suerte de mapa de la noción de “pliegue” en Heidegger. Dice que:

André Scala se ha interrogado sobre *la genese du pli chez Heidegger*. La noción surge entre 1946 y 1953, sobretudo en *Moira (Essais et conférences)*; sucede al Entredos o Incidente, *Zwischen-fall*, que señalaba más bien un tombé. Es el pliegue “griego” por excelencia, referido a Parménides. Scala señala un comentario de Riezler que, desde 1933, encontraba en Parménides “un plisado del ser”, “un pliegue de lo uno en ser y no-ser, que están los dos estrechamente tensados el uno en el otro...”³⁶.

Deleuze se refiere al *Zwischen-fall*, noción clave en *Einführung in die Methaphysik*, y lo liga a *Zwiefalt* que, leemos, lo sucede, por tanto, *marcha o se aleja dejando a aquel tras él*³⁷. Se nos remite al texto de Scala recientemente publicado como *Anmerkungen zur Genese der Zwiefalt bei Heidegger*³⁸. Observemos algunos matices de la pequeña pieza que hemos recogido: Deleuze señala que *Zwiefalt* sucede a –que no se confunde estando relacionado con– *Zwischen-fall*, noción que aparece en *Einführung in die Metaphysik* como denominación del problema de *la unidad unificante de lo que tiende a separarse*³⁹, pero que sólo el primero es “el pliegue ‘griego’ por excelencia”, mientras que, en principio, *Zwischen-fall* es algo diferente, una *tombè*⁴⁰.

35 Nos referimos especialmente a los textos de los volúmenes de la *Gesamtausgabe* 7 (HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit.) y 12 (HEIDEGGER, M. *GA 12: Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985).

36 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 5.

37 A este sentido apunta la etimología latina de “suceder”: *sub-* “debajo de” y *cessus*, participio de *cedere*, “cursar”, “marcharse”, “alejarse”, “desvincularse”. Para estas referencias, v. DE MIGUEL, R y GÓMEZ DE LA CORTINA MORANTE, J. *Nuevo Diccionario Latino-español Etimológico*. Leipzig: Brockhaus, 1867. El sentido en el que aceptamos la *sucesión* que indica Scala es el que sigue: si *Zwischen-fall*, habitualmente traducido por *incidente*, se deja atrás respecto a la noción de *Zwiefalt*, tal dejar atrás no abandona a aquél elementalmente sino de tal modo que supone un cierto fondo respecto a aquello que aparece o surge con la presencia de *Zwiefalt*. Jugando con la etimología italiana de fra-caso [entre-caso, otra traducción correcta de *Zwischen-fall*], la *sucesión* de *Zwischen-fall* respecto a *Zwiefalt* sería *siempre fracasada en virtud* de su mismo lugar de fondo respecto a la presencia compleja del pliegue que, decíamos, no abandona o repele sin más a aquel fondo, sino que lo retiene como tal, como fondo, pues él ya mismo es pliegue.

38 SCALA, A. “Anmerkungen zur Genese der Zwiefalt bei Heidegger”. En FRIEDMAN, M.; SEPPI, A (Eds.). *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*. Wien: Turia+Kant, 2017.

39 En alemán «...die ursprünglich einigende Einheit des Auseinanderstrebenden...» (HEIDEGGER, M. *GA 40: Einführung in die Metaphysik*. Cit., p. 140). Este problema es el mismo que el propio del *nómos-ley* y *lógos* en la *pólis* como ensamble de lo ente [*Gefüge*].

40 Es decir, una caída, algo derribado o derruido, que ha dejado de ser. El curso *Einführung in die Metaphysik* defiende al respecto el derrumbamiento y la ruina, *Einsturz*, de *ἀλήθεια*, la verdad del

Y, ¿no nos habría de extrañar que en torno al pliegue barroco, Deleuze, leyendo a Leibniz, ofrezca a pensar a Heidegger –vía Scala y Riezler–, leyendo a Parménides de Elea?

Al respecto, por un lado, es bien sabido que Leibniz no es el autor al que Heidegger dedica más atención explícita en sus textos. Sin embargo sí hay un período en la producción intelectual de Heidegger en la que Leibniz tiene una especial relevancia. Se trata del período que va de 1928 hasta 1935-1936. Ahí Heidegger estudia al autor con insistencia en sus clases y seminarios. Prueba de ello son el curso del semestre de Verano de 1928⁴¹ y el curso del semestre de Invierno de 1935-1936⁴². Tomando la periodización con cautela, lo importante es que Heidegger asume como interlocutor privilegiado⁴³ a Leibniz no en cualquier momento, de manera arbitraria, sino *ambiguamente*⁴⁴, es decir, Heidegger señala y privilegia a Leibniz como interlocutor en un período en el que se está gestando *la torna y torsión (die Kehre)* del proyecto propio de la investigación ontológica de *Sein und Zeit*. Es más, al margen del período de marras, el Heidegger tardío todavía dedica el curso *Der Satz vom Grund*⁴⁵ casi por completo a Leibniz en su relación con Kant, en un arco o puente aberrado que mantiene en el otro extremo al texto *Vom Wesen des Grundes*⁴⁶. No es éste el lugar apropiado para estudiar las distancias entre uno y otro texto en el contexto del *problema del fundamento*. Solamente señalamos a un contraste con el que retener lo siguiente a favor de continuar el presente escrito.

Si el lugar propio de Leibniz, dentro de lo que podríamos considerar “la historia de la filosofía (del ser)”, es ambiguo para Heidegger⁴⁷, decíamos⁴⁸, ¿qué sucede con Leibniz?, ¿en

ser propiamente griega, des-ocultamiento, para la época moderna.

41 HEIDEGGER, M. *GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

42 HEIDEGGER, M. *GA 84: Seminare: Leibniz–Kant–Schiller*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013.

43 Desde luego que en cuanto la obra de Heidegger se entiende como continua conversación hermenéutica crítica con la tradición, esta interlocución con Leibniz se cruzaría, en esos años, con la de Platón, Kant, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea, Hölderlin, Aristóteles y Nietzsche, entre otros.

44 Nos referimos a las relaciones sincrónicas que tiene con “ambiguo” (“amb-”, “en torno” en el sentido de *por uno y otro lado*, y “agere”, “conducir”, de donde “ambiguo” diría algo así como *que se conduce doblemente* no teniendo por qué reducirse entre sí un camino o dirección al otro) con el verbo “ambio” que significa “ver”. Para estas referencias, véase DE MIGUEL, R. y GÓMEZ DE LA CORTINA MORANTE, J. *Op. cit.*

45 HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund*. Cit.

46 HEIDEGGER, M. *GA 9: Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

47 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Barcelona: Herder, 2011, pp. 139-142.

48 Ello permite en su interpretación dos modos de contemplar, todavía, *de camino* en los textos heideggerianos de la década de los treinta. Mas precisamente dos modos de ver, contemplar, aún por pensar y atender en su *conexión*. Remitimos con ello a la conexión entre *φιλοσοφείν* y *θεωρεῖν*

qué medida es pues *vía muerta* tan extremadamente abierta para Heidegger? El propio Heidegger responde de un modo prístino en *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*: en el encuentro con Leibniz se produce un *desplazamiento* de lo “lógico” y “metafísico” a un sentido más original, vale decir, desplazamiento y reubicación de la representación “moderna” y la estructura de la predicación; desplazamiento donde ambas permanecen tornadas. Ello es contrastable con el texto *Vom Wesen der Grundes*⁴⁹ y, decisivamente, en el curso maduro *Der Satz vom Grund* que considera la *ratio* leibniziana, previa a toda “fundamentación” y “razón”, como horquilla o gozne [Zwiesel, Gabel] a la que es inherente una apertura, bifurcación o quebradura –a diferencia del *fundamentum inconcusum* cartesiano– propia e insuturable de aquello que esencialmente es el *Grund*, del *Grund* como ser⁵⁰, para lo cual se requerirían al menos dos condiciones, a saber, el *Grund* pensado no-ónticamente (no como cosa, *Grund* como ser) y pensar el ser como lo fundante o lo fundamentante⁵¹ a través del intento preciso de *marcha atrás* –*paso atrás*, se dijo más arriba– del cuestionamiento epocal en torno a Leibniz respecto a Kant, y de uno y otro en su lugar en la *historia del ser*, lugar de gozne en la época moderna cuya fase terminal o de *acabamiento* [Vollendung]⁵² –en la cual de entrada todavía estaríamos– Heidegger nombra como *época planetaria del hombre* [das Atomzeitalter como *planetarische Epoche der Menschheit*]⁵³.

Este singular hilo que vehicularía el curso, el *paso atrás* del *pensar de la historia del ser*, localiza en el fondo el *principio de razón suficiente* leibniziano como uno de los filos de *la proposición del fundamento* al afirmar *nihil est sine ratione* [Nichts ist ohne Grund]. Nada, ninguna cosa, sea sin razón suficiente. Ahora bien, porque el ejercicio del pensar es capaz de desgarrar en *sendas de errancia* [Irrgang, Irreführung] el significado de la *ratio* leibniziana, cosa extraña, de un pensamiento del cálculo entregado a la representación científico-técnica del mundo que solamente se atuviera a la total «racionalización» de lo

que el propio Heidegger establece en el curso del Semestre de Verano de 1928.

49 HEIDEGGER, M. GA 9: *Wegmarken*. Cit., pp. 123-176.

50 HEIDEGGER, M. GA 10: *Der Satz vom Grund*. Cit., pp. 155-156.

51 Siguiendo en este punto *Vom Wesen des Grundes*, se trataría de los dos primeros sentidos del *Grundes*, señalados con los verbos *stiften* y *gründen*. HEIDEGGER, M. GA 9: *Wegmarken*. Cit., pp. 123-176.

52 HEIDEGGER, M. GA 10: *Der Satz vom Grund*. Cit., pp. 51-52.

53 *Ibid.*, pp. 47; 156-157. Lo cual señala, en los términos del problema y el cuestionamiento por la esencia de la técnica, que el hombre y lo humano, así como en general toda estructura de subjetividad/objetividad saltan por los aires disueltos en el engranaje de la *Gestell*. Véase HEIDEGGER, M. GA 7: *Vorträge und Aufsätze*. Cit., pp. 7-36.

que hay⁵⁴ (el carácter calculante de la *ratio* [*Rechenschaft*] sería más bien *doppelsinig*⁵⁵), la cuestión del Dios lebniziano como fundamento último del principio mismo de razón suficiente habrá de quedar en el aire. Estrictamente pensado, ningún fundamento onto-teo-lógico subyacería a la *ratio* lebniziana⁵⁶. Y es que con vistas a la *Satz der Grund*, uno de los sentidos que Heidegger da a pensar de *Satz* es el de un salto (la exigencia de pensar originariamente [*ursprünglich*] la *Satz der Grund* llega como experiencia de un salto [*Sprung*] que atiende a la *Grund der Satz*, sin interconversiones entre sus direccionalidades⁵⁷) por el que *Grund* resultaría ni más ni menos que aquel *fondo*, en el sentido de un *fondo* irreductible a la presencia óptica de las cosas, mas no por ello desfondado⁵⁸, *fondo no-desfondado* que permite afirmar el *Grund* como *Abgrund*⁵⁹ y a éste en la problemática de su mismidad-y-diferencia respecto al ser de cada cosa y su verdad.

Es pertinente en este campo problemático contrastar esta comprensión no-ontoteológica de la *ratio* lebniziana con la noción de mónada y su alcance substancial. Todavía el curso *Der Satz vom Grund*, completamente atravesado por la problemática de la *destinación del ser* [*Geschick des Seins*] que toca de lleno la noción de *epocalidad* y su *carácter retráctil*⁶⁰ –nada óptico– en el contexto del problema de la articulación de las epocalidades desde la tradición [*Überlieferung*], el proyecto del pensar de Heidegger se continúa preguntando con Leibniz por el *carácter unitario de la unidad* [*Einheit des Einhaften*⁶¹] que ya se venía cuestionando a través de la *mónada*⁶², cuando este *carácter unitario* exige una multiplicidad irreductible⁶³ y simultáneamente unitaria [*totum simul praesens*⁶⁴]. Este cuestionamiento en Heidegger pasa por los sentidos que toma la unidad

54 HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund*. Cit., pp. 31; 155.

55 *Ibid.*, pp. 149-151; 176.

56 Véase un mapa de la crítica a la metafísica como onto-teo-logía en SEGURA, C. “Metafísica: crisis y posibilidad”. En *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, Sup. 4, 2011, pp. 335-344.

57 *Ibid.*, pp. 79-80; 88-89.

58 *Ibid.*, pp. 79-80.

59 *Ibid.*, pp. 76-77.

60 *Ibid.*, pp. 90-91; 103-104; 110-111

59 HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., p. 102.

62 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., p. 143.

63 Multiplicidad de las mónadas entre sí, no sólo numeralmente sino en cuanto a su cualidad (LEIBNIZ, G.W. *Monadología*, 7-9); así como de los simple (mónadas) y los compuestos-partes (LEIBNIZ, G.W. *Monadología*, 1-6). Heidegger delimita en general cinco significados en que se desplegaría el carácter unitario de la unidad de la mónada. HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., p. 144.

64 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., p. 144.

paradójica de la mónada en el contexto del tratado *Monadología*⁶⁵, resultando relevante en este punto el contraste entre *Vom Wesen des Grundes y Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*.

Ante la contraposición cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans* Leibniz tomaría la *monas* como punto de cruce problematizante no solamente de una y otra *res* y su equivalente determinación no del todo justificada desde la duda metódica cartesiana, sino a la *monas* misma como *percibir percibido* [*perceptum percibi*] que supone una cierta re-flexión previa, no meramente diacrónica, al propio *phaenomenon*. Heidegger defiende que la posición fundamental [*Grundstellung*] de Leibniz está de hecho muy diversamente escindida [*Vielspältigkeit*] en una pluralidad de capas⁶⁶, a través de la *mónada-monas* y su doble rostro [*Doppelgesicht*]⁶⁷. Lo esencial según la posición metafísica fundamental de Leibniz sería que la *repraesentatio* resulta *equivoca*, su ambigüedad [*Zweideutigkeit*] constitutiva, por tanto, no-cerrada ya ella –epocalmente, diríamos con *Der Satz vom Grund*– a la interpretación “idealista” de la singular finitud que implica la *monas*. Porque el re-presentar de la *monas* (representar es unificar [*einigen*], unificación original [*ursprüngliche Einigung*]⁶⁸) es (ambiguamente) *repraesentatio, expresio, perceptio*⁶⁹, no queda además clara la adecuación con la identidad kantiana de lo fenoménico y lo *a posteriori* cabe el cruce de lo *a posteriori* y lo *a priori* –a través de la cuestión del juicio– con lo sintético/*a priori*.

La mónada, el carácter unitario de la unidad en Leibniz es *singularidad*, o sea, la simplicidad de lo no-extenso y de lo no-fundamentado, de aquello que no es “resultado-substantivo-de” ni Uno-fundamento alguno de todas las cosas. Pues el carácter unitario de aquella unidad de *monas* es a la vez aquello que se enraíza, unidad compleja que no desfonda el fondo o fundamento y que, entonces, no reduciendo a una presencia plana descualificada lo que hay en el conjunto de todas las cosas –*totum simul praesens* que toma la forma de *universum*–, es en cada caso aquella “unidad provisional y precursora que *en cuanto a la posibilidad de despliegue porta en sí*, en cuanto tal, la remitencia a una unidad superior [*universum*]” y, al mismo tiempo, “el despliegue de la multiplicidad

65 Como se sabe, publicado únicamente tras la muerte de Leibniz (65 HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund*. Cit., pp. 65; 146). En torno a lo paradójico que en general defendería Heidegger, v. *ibid.*, pp. 19-20 y ss.).

64 HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., p. 100.

67 Ella misma como límite tiene al menos dos caras.

66 HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., pp. 104-105.

69 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., pp. 144-145.

original en él mismo”⁷⁰. Por ello, interpreta Heidegger, Leibniz puede decir a la vez que el Universo está (con)centrado en la unidad-mónada y que aquello que “es” individuado (cosa) es al mismo tiempo *totum simul praesens* (Uni-verso, *mundus*).

Se nos deja percibir así un sentido de la unidad de *monas* que nos habrá de sonar al pliegue “barroco” leído por Deleuze. Si el carácter *unificante* y *acordante* de *monas* remite a aquel *unificar* eminentemente activo, este unificar cabe el cual “hay *sin embargo* no solo *diferencias* de claridad y distinción, sino *adaequatio e intuitus totum simul praesens*”⁷¹ se podría pensar como un *Enveloper/Developep* (plegar/desplegar). Con lo ya visto podríamos decir la misma cuestión del siguiente modo: el mundo está concentrado en la mónada, que es unidad, pero aquella unidad unificante y acordante incluye justamente la unidad que (se) enraíza todas las cosas, *uni-versum*. Esta *inclusión* responde a la representación monádica pues la inclusión es unificación en una “unidad superior” que es “en cada caso solo en una unidad provisional y pre-cursora”⁷². Dicho de otro modo: lo que la mónada es, resulta un representar de lo que se corresponde y pertenece mutuamente, y, en este sentido, la singularidad de la mónada se torna delimitación del uno junto al otro (de mundo y mónada)⁷³. Y, si bien Heidegger nota en esta delimitación una cierta tendencia a la identidad, sí reconoce en Leibniz que la irreductibilidad del “es” de la mónada que contiene al mundo, en la medida en que así percibe mundo, aspira y tiende (*conatus, appetitus*) a extenderse más allá de sí, como la unidad que ella es, a una unidad más incluyente (*uni-versum*), pero no para salir de sí, sino, diríamos, en un “cada vez más” regresar a sí mismo simplemente como lo que unifica originalmente: estar en sí, no la consecuencia de una continua aspiración ilimitada de la mónada a extenderse fuera de sí sino el modo correspondiente de ser de la aspiración de la mónada en cuanto percibe, es decir, en cuanto incluye al mundo.

70 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., p. 149. El corchete es nuestro. Reproducimos el texto alemán: “(...) je nur in einer vorläufigen Einheit, die in sich als solche die Verweisung auf eine höhere Einheit hinsichtlich der Entfaltbarkeit trägt. (...) Einheit und damit zugleich die Entfaltung des ursprünglichen Mannigfaltigen in ihm selbst” (HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., pp. 106-107). Sería muy interesante entender el estudio del *carácter unitario de la unidad* de la irreductible pluralidad, tan esencial para Heidegger –y Deleuze–, en el contexto de los giros que lleva a cabo el alemán a la hora de interpretar *ἀλήθεια* en Platón y los giros entre *La doctrina platónica de la verdad* (1932) y el *Curso Parménides* (1942-1943).

71 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., pp. 144-145; 149.

72 *Ibid.*, p. 149.

73 En este sentido representar es, en calidad de tal unificar, meramente concebir algo en su pertenencia a algo. *Ibid.*, pp. 146-147.

En este sentido, con un carácter paradójico reconocido por Heidegger⁷⁴, el estar en sí de la mónada re-presenta la unidad del mundo, unifica interviniendo en el *universum*, saca afuera produciendo la unidad de lo ente, pero como estar en sí, como aquella unidad uniente y acordante, pues, al fin y al cabo, la mónada es “sin ventanas”, sin “afuera”⁷⁵, sin que ello signifique en absoluto estar cerrada a la alteridad, sino *estar en sí* [*Insich-stehen*]⁷⁶, ser esa *substantia individualis* que ella es y que a la vez es en cada caso única (con otras), conteniendo en ella a la vez mundo.

Deleuze, asumimos que contemplando las coordenadas de este mismo campo problemático o de cuestionamiento, *explica-implica-complica* esta cuestión “henológica” en Leibniz⁷⁷ pues allí reside justamente la tríada del pliegue según las variaciones del propio pliegue barroco⁷⁸.

Así, su cuestionamiento, las preguntas que orientan su investigación, no atenderían tanto a cómo pensar –se entiende, *no-metafísicamente*– el *carácter unitario* de las unidades de una pluralidad pluralmente –esto es, de una pluralidad de unidades-individuaciones plurales irreductiblemente– de partida, sino, más bien, a cómo no-cerrar, no reducir los diversamente irreductibles lados de un límite que es el pliegue barroco. A esto apunta la recurrente imagen de la casa (unitaria) barroca de dos pisos diversos, extrañamente comunicados. Pero entendiéndonos bien, la noción de pliegue es, por un lado, transversal a diversos fenómenos barrocos (arquitectura, metafísica, música, arte...) y, por otro, la declinación propiamente deleuziana de la pretensión de no-clausura o no-totalización de lo que hay, de las cosas y del mundo, lleva consigo la puesta en juego exegética de diversos registros de in-finito en los que consiste la posibilidad del pliegue.

74 Considera Heidegger que la problematicidad de la cuestión de la mónada pende de la consideración de ésta como “fuerza”, *vis*, (y por tanto *δύναμις*) y de la necesaria aclaración de cómo es posible a la vez que la mónada sea *έντελέχεια*, y entonces se contraponga (¿cómo, en qué sentidos?) a la propia *δύναμις* (Ibid. pp. 142; 150-151). La problemática refiere pues no sólo a una cuestión henológica sino modal, en la medida en que es el libro *Theta* de la *Metafísica* de Aristóteles, o libro de la modalidad, al que refieren estos términos (*ένέργεια*, *έντελέχεια*, *δύναμις*, *κίνησις*). Al respecto Heidegger remite al breve tratado *De primae philosophiae emendatione et de notione*. Para una reunión crítica de las investigaciones contemporáneas en torno a la *Metafísica* de Aristóteles, OÑATE, T. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.

75 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., pp. 152-153.

74 HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., p. 107.

77 Al modo como Scala trabaja explícitamente en torno al plano “henológico” en su texto. V. SCALA, A. *Op. cit.*

78 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 36-37.

II. El pliegue barroco a propósito de Leibniz

Precisamente Deleuze efectúa la tercera y última referencia a Heidegger a propósito de la *condición de clausura o cierre* del piso de arriba en la casa barroca⁷⁹. La mónada deleuziana se caracteriza por su esencial fondo *sombrío*, es decir, por ser habitación sin puerta ni ventana. Sin embargo en ella rige lo *claroscuro*⁸⁰, pues es “interior” sin “exterior”, “adentro” espontáneo, soberano, *por sí*, que, de algún modo, se corresponde a un “afuera” sin “interior”, la fachada barroca⁸¹. Sin dejar de lado esa zona liminal, la casa tiene dos pisos: el piso de arriba de la casa, mónada, es diverso del de abajo, cuerpo, porque, de entrada, carece de ventanas; esta condición de clausura, lo diferencial del piso de arriba respecto al de abajo, es la condición de la relación de uno y otro, la apertura infinita de lo finito que resulta la inclusión de un mundo (infinito) en una mónada (finita)⁸²; pero en un camino que Deleuze llama *de la inflexión a la inclusión*, es decir, el pliegue de mundo y mónada supone que la mónada es expresión del mundo, pero porque el mundo es expresado por la mónada⁸³.

Junto al problema de la expresión, tan caro para Deleuze a lo largo de su obra, se apunta a la problemática de la in-clusión, con-tención y, en general, a la pertenencia a un “algo” no substantivo, aquel *fondo sombrío* irreductible del que se extrae todo, sin ir nada hacia el “exterior”⁸⁴.

Visto con algo de demora, Deleuze señala como rasgo esencial del barroco el «pliegue» dicho en múltiples sentidos, mas principalmente en dos direcciones, los pliegues en el alma (vale decir, mónada) y los re-pliegues en la materia (valdría decir, cuerpos). Las diversas componentes del pliegue (re-pliegue, des-pliegue, pliegue (como tal)...), direccionalmente marcadas cuanto menos como di-simétricas, se cruzan en él mismo como *acontecimiento*, asumido como aquella reserva o sustracción sin la cual no podríamos siquiera hablar de los dos pisos (alma-mónada/cuerpo)⁸⁵.

79 En el capítulo “Los pliegues del alma”. En cuanto a la referencia de Deleuze a Heidegger (Ibid., p. 39), brilla una crítica de Deleuze al planteamiento todavía fenomenológico de Heidegger en su interpretación de la clausura de la mónada “sin ventanas” en Leibniz, tal y como ésta puede ser malinterpretada todavía en *Los problemas fundamentales de la Metafísica*.

80 Ibid., p. 117.

81 Ibid., pp. 41-43.

82 La inversión se sitúa en consecuencia entre una problemática que refiere a la pertenencia (inclusión, contención) y un “surgir”, “brotar” o simplemente “salir a la luz”.

83 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 39.

84 Ibid., pp. 41; 112, 116.

85 Ibid., pp. 135-137.

Pues bien, en ambas direcciones *van los pliegues hasta el infinito*, que, entonces, no podrá ser entendido como un i-limitado meramente descualificado⁸⁶, en la medida en que justamente cabe atender a dos infinitos, a dos regímenes de infinito. Se nos mostraría así cómo Deleuze debilita hasta el límite la problemática del *continuum* en Leibniz, si “el problema no es cómo acabar un pliegue, sino cómo continuarlo, hacer que atravesase el techo, llevarlo hasta el infinito”⁸⁷, un continuo en el que, por lo tanto, la problemática continuidad entre pliegues, del *pliegue según pliegue*, no “hace desaparecer la diferencia”⁸⁸. Vayamos por partes.

En torno al piso de abajo, la unidad mínima de materia, un pliegue, no es tanto una “parte”, sino “partes”. Cada pliegue da lugar a otro pliegue, ya habíamos dicho, y estas “partes”, entendidas como multiplicidades de “agregados” o “masas” elásticas, son más orgánicas que mecánicas en cuanto la orientación del pliegue tiene que ver con una explosividad favorecida por resortes que operarían en intervalos de contracción/dilatación o tensión/distensión. Lo que explica el pliegue de la materia, lo que da cuenta de su desplegar, de sus delimitaciones orgánicas, son fuerzas preformativas perfectamente materiales —esto es, maquínicas y no mecánicas⁸⁹—, que si bien no exigen hacer intervenir ahí a las almas, sí permiten referir a un doble “pliegue” todavía en el régimen del infinito de la materia: pliegue bajo fuerzas elásticas (aquella “masa” o “agregados”) y bajo fuerzas plásticas (“organismos”)⁹⁰. Al respecto no hay paso de lo inorgánico a lo orgánico, los organismos conservan la irreductibilidad de su individuación, y sin embargo, ambos múltiples, masas y organismos, son coextensivos: hay tantos vivientes como partes de materia orgánica⁹¹. ¿Dónde recae lo unitario de su régimen de infinito si no hay pasaje generativo entre sus diversas irreductibilidades? En que, a la vez, no obstante, tanto unos como otros necesitan también, como *unidad de su grado sintético*, a las almas, principio-unidad de las síntesis⁹² que no por ello fundamenta al piso de abajo.

86 Nos referimos a una masa homogénea sin cualificación alguna, sin trayectorias privilegiadas o sin comienzo ni final ni límite.

87 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 50; 89.

88 Ibid., pp. 88-89.

89 Esta ausencia de mera mecanicidad propia de la interpretación de Deleuze sobre el piso de abajo, cuerpo o materialidad, situaría a estos “agregados” leibnizianos distantes del nexo —igualmente por agregación— de las cantidades o magnitudes extensas kantianas pero analíticamente tomadas, es decir, tomadas de un modo que no tendría nada que ver con la perspectiva sintética de la Crítica ni en general con comprensión sería alguna del proyecto crítico-transcendental de I. Kant.

90 La propia materia tendría, pues, dos suerte de pliegues irreductibles.

91 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 50; 89.

92 Ibid., pp. 20-23.

Por su lado, las almas, atendiendo ya al piso de arriba de la casa barroca, en su propio régimen de infinito, poseen pliegues totalmente diferentes: el punto de inflexión o punto-pliegue⁹³. Este punto no remite a coordenadas geométricas-analíticas elementales (meramente extensas) sino que es un signo en ingravidez/gravidez que estrictamente no está en el mundo, sino que es su comienzo. A su vez una línea, así contemplada sin ejes “cartesianos”, no está estrictamente compuesta de puntos, del mismo modo que no tiene objeto ni agente su trazo. Cada punto de esa línea curva, punto no-dimensional, no-extenso, posee una curvatura infinitamente variable: un punto de inflexión, punto-pliegue, que no admite simetría (plano de reflexión o tangente) ni proyecciones sobre un espacio “externo” de un espacio “interno”⁹⁴. Esta línea curva no determina la posibilidad de medir un punto cualquiera entre otros dos sino la libertad de añadir siempre un rodeo al punto, convirtiendo el *intervalo* en el lugar de un nuevo *plegamiento*. La inflexión, como punto, deviene turbulentamente no-simétrica; y ahí nota Deleuze por qué las matemáticas barrocas aparecen con Leibniz. Resultado de lo cual las categorías de cantidad y número –diciéndolo retroactivamente en términos kantianos⁹⁵– devienen otras. Ello toca a la cuestión de la magnitud en general⁹⁶.

Pues en las matemáticas barrocas aparecen magnitudes variables, pero ahora surge una *nueva afección* de éstas. Si en un cociente cualquiera expresado mediante variables (por ejemplo, x/y) a la “cantidad” de cada una de las variables en proporción le pertenece una doble variabilidad extensa (como variables, tanto poder ser sustituidas por una cifra con un valor operativamente válido, como la posibilidad de fraccionarse en un cociente por otra variable con sus idénticos rasgos) justamente en ello, por ello, cada uno de los

93 En esta línea Gustavo Bueno afirma en su introducción a la *Monadología* de Leibniz que “fue la concepción técnica del cálculo infinitesimal aquello que hubo de conducir a Leibniz a su noción de sustancia”, apoyándose en los indivisibles de Cavalieri, que no podían existir en el espacio (geométrico-extenso-categorial-partes extrapartes). El punto es precisamente el concepto geométrico que *en el espacio* reproduce la estructura de la Mónada, la zona limítrofe simple, indivisible, inextensa y no homogénea de la espacialidad partes extrapartes; punto sujeto, eso sí, a la operatividad del cálculo infinitesimal. BUENO, G. “Introducción”. En LEIBNIZ, G.W. *Monadología*. Colloto: Pentalfa, 1981, pp. 43-45. Por el resto, consideramos que el juego de mónada y punto en este texto de Bueno, por cuanto piensa lo no-espacial del punto en términos de negatividad (límite interno) del propio espacio categorial, se aleja del “programa” deleuziano de elaborar un pensamiento de la diferencia que elimine cualquier prerrogativa dialéctica de lo negativo en cuanto tal. Para revisar esta cuestión v. GALVÁN RODRÍGUEZ, G. Op. cit., pp. 122 y ss.

94 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 26-27.

95 En otro orden de cosas a esta retroproyección Kant-Leibniz parecería reenviar el final del texto *Die Frage nach dem Ding*. HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Girona: Palamedes, 2009, pp. 291-294.

96 Una aproximación al mapa de la cuestión en Deleuze, v. NÚÑEZ, A. “La estética de la Tierra. Un vínculo Heidegger-Deleuze”. En OÑATE, T. et al. (Eds.). *El Segundo Heidegger. Ecología-Arte-Teología*. Madrid: Dykinson, 2012, pp. 171-182.

términos debe tener un valor particular que no responde a lo *meramente cuantitativo* de una cantidad elemental. En la misma línea, el número deviene otro, en la medida en que en el número irracional y el cálculo diferencial es sin embargo la variación misma de sus variables la que varía⁹⁷, el estatuto de “cantidad” de la variable. Convendría no perder de vista que este giro de la matemática barroca, para Deleuze, se sigue por cuanto el cálculo diferencial explica la exigencia leibniziana de encontrar un “principio de razón suficiente” de la representación, unos *principios internos* que den cuenta de la representación⁹⁸. Allí pertenecen implicaciones de profundo interés en la crítica al pensamiento de la representación.

Pues tomando como objeto la variación, no sólo la noción de función se ejecuta sino que la propia noción de objeto deviene funcional. El objeto, los objetos, incluso matemáticos, dejan de manifestar un carácter *discreto* a tenor de su ob-jetualidad, a favor de situarse en un *continuo* por variación que define un estatuto del objeto en el que éste ya no se relaciona con un molde espacial o relación forma-materia⁹⁹, sino con una modulación temporal que implica una puesta divergente de dos regímenes de variación: variación continua de la materia y desarrollo continuo de la forma. Esta concepción del objeto no es solamente temporal, sino cualitativamente plural, pues no sólo varían las cualidades del objeto sino que sonidos, colores, sabores están incluidos en la modulación.

Y si el objeto, como modulador, cambia de estatuto, el sujeto también. Con ello se pasa del lado convexo (inflexión) de la línea curva al lado de la concavidad. Del punto de inflexión de la curva (de curvatura variable) al foco, posición o sitio donde se reúnen los vectores de curvatura; hacia un punto-lugar que se puede llamar *punto de vista* en la medida en que representa la variación o inflexión, y no porque dependa de un sujeto

97 Y ello porque la variación deviene actualmente infinita. Si bien no es lo mismo el número irracional que el cálculo diferencial. DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 28-29.

98 Así mantiene Galván Rodríguez (*Op. cit.*, pp. 81-82). Volviendo a las variables particulares (x , y), éstas, una a una, no determinan para nada a sus respectivos diferenciales (dx , dy): dx no es nada con relación a x , de la misma manera que dy no es nada con relación a y . No cabe determinar un término (diferencial) fuera de la diferencia en que se inscribe (dx , dy), “diferencia infinitamente pequeña”. Pero a su vez, estas diferencias se determinan sólo recíprocamente en una relación diferencial (dx/dy), no siendo posible su determinación fuera de la proporción diferencial (DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 68-69; 112-115). Sin términos variables puros, las reglas del juego de cada término son diferencia pero sólo si la diferencia deviene *diferencia infinitesimal*, diferencia “infinitamente pequeña”, implicando ya una relación con otras.

99DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 30-33. Desde luego este estatuto variado-variente del objeto deja de lado cualquier “forma esencial”. Deleuze lo denomina *objetil*. Con Serres, Deleuze insiste en que en lugar de buscar la recta única tangente en un punto de una curva dada, se busca la curva tangente en una infinidad de puntos a una infinidad de curvas (que definiría cada infinidad de puntos). *Ibid.*, p. 30.

definido previamente. Más bien al contrario, será sujeto lo que alcanza el punto de vista: el punto-lugar es la condición bajo la cual un eventual sujeto capta una variación de algo¹⁰⁰. Además, un punto-lugar conlleva puntos-lugar en un pluralismo que implica la distancia (continua infinitesimalmente) y no la discontinuidad¹⁰¹. Por un lado, el punto de vista es pliegue de envoltura, por el otro, el punto de inflexión es pliegue de variación: inflexión e inclusión¹⁰². Pero si el paso de uno a otro –intervalo o camino del pliegue “barroco”– no es contradictorio no es sólo porque su límite sea insensible, sino porque la envoltura, la inclusión, implica siempre una alteridad otra¹⁰³. Lo plegado es lo incluido, lo inherente a la envoltura que, entonces, es inherencia de lo incluido, meramente no se adhiere o pega a ello¹⁰⁴. El punto de vista propiamente no incluye, pues la inclusión, la inherencia, tiene una condición de clausura o de cierre –en el piso de arriba de la casa barroca no hay ventanas (repetimos de nuevo– que el punto de vista no satisface completamente. Aquello en lo que la inclusión se hace no es el punto-lugar (punto de vista), más bien la inclusión se instala en el punto de vista (sin la cual él no sería tal). Es decir, la inclusión se hace en un alma de modo que la inflexión sólo existe en el alma que envuelve (a la propia inflexión). Ahora bien, en correspondencia a estos puntos se dice que el alma, la mónada, está llena de pliegues y el mundo entero no es más que una cierta virtualidad¹⁰⁵ que sólo existe actualmente en los pliegues del alma que lo expresa¹⁰⁶.

100 Ibid., p. 31. Esto sitúa un relativismo en Leibniz, pero, como estamos viendo, esta perspectiva barroca no es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto.

101 Los puntos de vista son envolturas, sí, pero según relaciones indivisibles de distancia. Si los puntos-inflexión y los puntos de vista son dos caras de una misma curva, es porque son singularidades, variaciones espaciales de un espacio continuo (no contiguo). Pero el punto de vista sobre una curva-variación sustituye al centro de una figura o de una configuración, por lo cual el espacio continuo está hecho de distancias entre puntos de vista, no menos que de la longitud de una infinidad de curvas correspondientes.

102 Y el *objetil* sería algo así como el despliegue del pliegue que resulta la inclusión del punto de vista.

103 Dice Deleuze «¿Por qué algo iba a ser plegado si no es para ser envuelto, puesto en otra cosa? DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 34.

104 Ibid. Dicho de otro modo: entre el pliegue-plegado (punto de inflexión incluido) y el pliegue-envoltura hay un *desfase* que puede decirse aludiendo a que lo que está plegado sólo es virtual, y sólo existe actualmente en una envoltura, en algo que lo envuelve.

105 Pues considera Deleuze que el paso de la inflexión a la inclusión es como el paso de lo virtual a lo actual, cuestión de la que no podremos tratar en este escrito.

106 En torno a la condición de cierre o clausura de la mónada encontramos una de las citas de la Deleuze a Heidegger, ahora, en torno a ciertos paralelismos entre *Dasein* y mónada. Interpreta Deleuze que *Dasein*, por estar ya abierto siempre, no necesita ventanas por las que se produciría en él una abertura, pero que por ello no es un *ser para el mundo*, como sí resultaría la mónada, sino *ser-en el mundo*. La condición de clausura de la mónada es válida para la abertura infinita de lo finito: “representa finitamente la infinidad”. Da al mundo la posibilidad de recomenzar en cada mónada y

Que el mundo esté en la mónada, pero la mónada sea en el mundo nos dice que el límite de la mónada (su razón suficiente) mantiene una *peculiar exterioridad* y que la inclusión de la mónada es unilateral pero ilocalizable¹⁰⁷. Esto convierte a la mónada, al supuesto sujeto, en *unos cada uno* (unidades distributivas y no colectivos-agregados¹⁰⁸) pues cada una incluye por su cuenta a un mundo entero. Este problema de la inclusión, del contener en general, de la pertenencia, afecta a la relación de mónada y mundo. La cuestión de la inclusión-pertenencia afecta a las convergencias de los complejos del sistema cuatripartito de plegamentos de alma y cuerpo-mundo que hemos esbozado. Los diversos modos de plegamiento de cada piso, irreductibles entre sí, apuntan a esta problemática necesidad de una nueva teoría de la pertenencia, que quizá tenga como apéndice exquisito a la *armonía pre-establecida* y el *principio de razón suficiente*, en la medida en que se entendiesen como un *acorde* entre las diversas convergencias de ambos regímenes de infinito; pero, dice Deleuze, convergencia como sustracción de lo expresable de todas las expresiones, de lo realizable de todas las realizaciones¹⁰⁹.

Los dos regímenes de infinito, los dos pisos de la misma casa, realmente distintos, permanecen no obstante inseparables, en virtud de la presencia de lo alto en lo bajo. El piso de arriba se pliega sobre el de abajo, pertenece a él, pero la pertenencia apunta al tejido, al espesor entre los dos pisos, desde donde ya no cabe saber rigurosamente dónde acaba uno y dónde empieza lo otro, no porque se confundan sino porque el “por dónde” de su límite pasa allí entre pliegues, entre regímenes de infinito diversos, resulta precisamente un “entrepliegue” [*Zwiefalt*] o zona de inseparabilidad que hace a la vez de costura y bisagra de la separación irreductible de uno y otro lado.

III. Conclusiones

Partiendo de la determinación madura de Martin Heidegger en torno al problema de la “superación” de la metafísica, su *Verwindung* (retorsión), se ha intentado dar voz a Leibniz

da a la expresión su rasgo fundamental. DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 39.

107 Ibid. p, 70. Esta peculiar exterioridad de la mónada sería la otra cara de aquella determinación solamente “interna” de la mónada en la *Anfibología*. A su vez la articulación mónada/mundo, cabe la inclusión, expresión, percepción monádica en Leibniz, delimita un límite ilocalizable desde las categoría de cantidad y el esquema de número kantianos. Deleuze habla a la vez de cuatro inclusiones y de cuatro infinitos.

108 Carácter distributivo de lo uno como unidad individual-múltiple (cada uno, mónada), y carácter colectivo de lo múltiple como unidad compuesta, multitud o cúmulo. La pertenencia muestra cómo lo múltiple pertenece a la unidad distributiva, pero también cómo una unidad colectiva pertenece a lo múltiple.

109 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 135-137.

a través de las interpretaciones del pliegue barroco de Gilles Deleuze, en lo que toca al campo problemático que Kant detecta en Leibniz en la *Anfibología de los conceptos de la reflexión* de *KrV*. Nos hemos centrado en la noción de mónada. Para ello, en el diálogo que hemos pretendido mostrar entre Heidegger y Deleuze, hemos seleccionado en su contexto algunos textos y cursos del alemán, mostrando la injusticia hermenéutica que supondría tomar la *ratio* leibniziana en términos científico-técnicos, al cabo, expresión suma del desarrollo de la metafísica moderna, todavía, hoy en día, en su tendencia a homogeneizar todas las cosas. Leibniz nunca podría estar allí y, además, por contra, hemos intentado mostrar cómo la mónada, a través de la relevancia de la misma para Heidegger –tanto “sujeto” como “substancia” a la vez, si bien ante todo aquello que recoge la pregunta por el carácter unitario de lo que hay, de cada cosa–, no se dejaría pensar sin el *principio de razón suficiente* de lo que hay, de cada cosa, sí, pero no de manera evidente según el esquema onto-teo-lógico en base al *problema del fundamento* en el propio Leibniz. Interpretamos que en este sentido Heidegger nota también el giro de la “lógica” y “metafísica” de Leibniz respecto a la metafísica previa, a saber, especialmente cartesiana.

Con Deleuze se ha expuesto su noción compleja de pliegue barroco. Para Deleuze el pliegue (como tal) no es un contenedor dado del que se sacaran cosas, incluso, sus diversas componentes. Más bien él respeta y pone en juego, de diversos modos, un intervalo (entre sus componentes) como *gesto inaparente* que se agota en su propio movimiento¹¹⁰, marca extrema de la no-onticidad del intervalo mismo que llama pliegue. Ejemplo que hemos seguido de ello es la singular comunicación entre los dos pisos de la casa barroca (piso de arriba, alma inmaterial; piso de abajo, cuerpo material). Hemos venido notando cómo a través de las diversas transitividades en las que hemos seguido a Deleuze, cada pregunta, en un régimen, da lugar a una respuesta, sólo a condición de que ésta permita otra pregunta cuya respuesta favorezca a su vez otra más, y esto no i-limitada ni arbitrariamente, sino en una sistematicidad que plantea *ante todo abrir hiperbólicamente* el cuestionamiento en torno a la convergencia de los dos lados en juego que, como materia y alma (mónada y mundo también), reclaman una teoría de la “pertenencia”, esto es, pensar los grados, las relaciones y las variables de la “posesión» para convertirlos en el desarrollo de la noción de “ser”¹¹¹. Se dice en el fondo la pregunta por el *carácter unitario de la unidad-di-ferencia* entre pensar y ser-alteridad: aquel pliegue-presencia que, como cuestión, quizás más nos atañe y urge decir, cuidar y pensar. Cómo atender a esta clave de bóveda de la crítica a la violencia de la representación, ahondando la presencia en los fondos del *problema del*

110 Ibid., pp. 120-121.

111 Ibid., pp. 140-141.

fundamento, se abre originalmente ya en las direcciones de uno y otro autor. Incluso si, a fin de cuentas, ello, llevado al extremo, supone un olvido divergente de las categorías “modales” en sentido kantiano –posibilidad, existencia (o realidad), necesidad–, necesario olvido de lo “modal” que la *ontología menor*¹¹² de Deleuze problematiza hiperbolizando lo “henológico” (Deleuze, 1989: 163-164)¹¹³.

En sus interpretaciones, Deleuze, con la cuestión de la *inclusión*, que apunta al problema de la *pertenencia*, señala a una *gramática barroca* que ya no continúa el esquema sujeto-cópula-atributo (esquema de atribución) sino un esquema sujeto-verbo-complemento donde el predicado es ante todo relación y acontecimiento, paso de un pensamiento a otro, y no atributo constante. El predicado es la ejecución de una acción, un cambio, un viraje, y no el *estado de viajando*. Por ello considera Deleuze que Leibniz realizó la segunda gran lógica del acontecimiento tras los estoicos¹¹⁴. Este es uno de los puntos en que podríamos conectar la lectura de Leibniz por parte de Heidegger con la del pliegue “barroco”. De nuevo, no se niega que la verdad en Leibniz sea verdad del enunciado o de la proposición [Satz] y que ésta se entienda como *concordancia* [Einstimmigkeit] que remite a la *connexio* de sujeto y predicado¹¹⁵. Más bien, porque aquel nexo del predicado en el sujeto se determina como *inesse* que es a la vez un *ídem esse*, es la unidad de la identidad (que determina la relación sujeto-predicado) “unidad en el sentido de la unión originaria de lo que se pertenece mutuamente [(...) *im Sinne der ursprünglichen Einigkeit des Zusammengehörigkeit*]”¹¹⁶.

Por su lado, Heidegger favorece lo intransitivo –retráctil, la sustracción, nada óptica–del ser, lo cual contrasta con la re-flexividad aberrada que sí se encuentra en Leibniz como

112 En el sentido defendido en la reciente obra de NÚÑEZ, A, *Op. cit.* Deleuze sí se aproximaría a las categorías modales –al modo de *Sein und Zeit*– con el pliegue, por así decir, contemporáneo nuestro, en el tercer tomo del Curso Foucault (DELEUZE, G. *La Subjetivización: Curso sobre Foucault*. Vol. III. Buenos Aires: Cactus, 2015), al que no se ha hecho mención en este escrito.

113 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 163-164. Una buena orientación del juego deleuziano entre virtual/real/actual/posible en conexión con los diversos regímenes de infinito puestos en juego por Leibniz en el marco de una problemática *ontología del continuo* propia del *pliegue*, puede seguirse en CHIURAZZI, G. *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*. Brescia: Guerini, 2017. Podría resultar a su vez de interés RAE, G. *Ontology in Heidegger and Deleuze. A comparative analysis*. London: Palgrave MacMillan, 2014, pp. 137 y ss.

114 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 73.

115 HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Cit., pp. 129-130. En conexión con HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., pp. 146-147.

116 Ibid. *Concordancia* [Einstimmigkeit] es *coincidencia* [Über-einstimmung] con lo que manifiesta la ambigüedad de la identidad. En esta línea, a su modo, *Übereinstimmung* es también la palabra que Kant utiliza en KrV para remitir a la verdad [die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande. KANT, I. KrV, A 58].

aquella *vía muerta* de la representación que se pretende re-pensar, retorcer, mostrar. El “pliegue ‘griego’ por excelencia”, estudiado por Heidegger con el Poema de Parménides, recogería sin embargo el modo en que en el Poema acontece la misma intransitividad clave al leer allí *lo mismo* de pensar y ser.

Referencias bibliográficas

- BUENO, G. “Introducción”. En *Monadología*. Colloto: Pentalfa, 1981.
- CHIURAZZI, G. *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*. Brescia: Guerini, 2017.
- DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.
- DELEUZE, G. *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- DELEUZE, G. *La Subjetivización: Curso sobre Foucault*. Vol. III. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, G. *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Granada: Universidad de Granada, 2007.
- HEIDEGGER, M. *GA 3: Kant un das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, M. *GA 5: Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.
- HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, M. *GA 9: Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, M. *GA 11: Identität und Differenz (1955-1956)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, M. *GA 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, M. *GA 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, M. *GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, M. *GA 40: Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. *GA 84: Seminare: Leibniz – Kant – Schiller*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.

HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2008.

HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Tr. D.V. Picotti. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2009.

HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Girona: Palamedes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Tr. A. Ciria. Barcelona: Herder, 2011.

HEIDEGGER, M. “Superación de la metafísica”. En *Conferencias y artículos*. Tr. E. Barjau. Barcelona: Del Serbal, 2011.

HERNÁNDEZ CUEVAS, L.A. *Rumores diferenciales. Disonancias y resonancias en el pensar de Heidegger y Deleuze*. *Tópicos. Revista de filosofía*, 48, 2015.

LEYTE, A. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005.

LOERKE, M. “Four Things Deleuze learned from Leibniz”. En VAN TUINEN, S. y McDonnell, N. (eds.). *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*. London: Palgrave-Macmillan, 2010

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F.J. “Ontología y diferencia. La Filosofía de Gilles Deleuze”. *Eikasia. Revista de filosofía*, 23, 2009.

MARTÍNEZ MARZOA, F. “La palabra que viene”. En VV.AA. *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Del Serbal, 1990.

MARTÍNEZ MARZOA, F. *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.

DE MIGUEL, R y GÓMEZ DE LA CORTINA MORANTE, J. *Nuevo Diccionario Latino-español Etimológico*. Leipzig: Brockhaus, 1867.

NÚÑEZ, A. “La estética de la Tierra. Un vínculo Heidegger-Deleuze”. En OÑATE, T. et al. (Eds.). *El Segundo Heidegger. Ecología–Arte–Teología*. Madrid: Dykinson, 2012.

OÑATE, T. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.

PÉREZ DE TUDELA, J, F. *El problema del continuo. Una aproximación sistemática al concepto de fundamentación*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1981.

- RAE, G. *Ontology in Heidegger and Deleuze. A comparative analysis*. London: Palgrave-MacMillan, 2014.
- RÖMER, I. “Les interprétations heideggériennes de Kant”. En *Temps—éthique—métaphysique. Études phénoménologiques et herméneutiques. Mémoires des annales de phénoménologie*, XIX. 2022.
- SÁEZ RUEDA, L. “Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), 2019.
- SÁEZ RUEDA, L. “Nihilismo y barroco en la experiencia actual del espacio. Arte y filosofía en lo otro de la salud existencial”. En BARROSO, O.; DE LA HIGUERA, F.J. y SÁEZ RUEDA, L. (eds.) *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*. Granada: Universidad de Granada, 2013.
- SCALA, A. “Anmerkungen zur Genese der Zwiefalt bei Heidegger”. En FRIEDMAN, M.; SEPP, A (Eds.). *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*. Wien: Turia+Kant, 2017.
- SEGURA, C. “Metafísica: crisis y posibilidad”. En *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Sup. 4, 2011, pp. 335-344.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1985.
- VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, 1980.