RUBÉN H. RÍOS

Borges y el anillo del ser

Un estudio sobre literatura y metafísica



ENSAYO
VERBUM

BORGES Y EL ANILLO DEL SER
UN ESTUDIO SOBRE LITERATURA Y METAFÍSICA

colección **Ensayo**

Dirigida por: José Manuel López de Abiada

Verbum Ensayo se enfoca en los campos de la filología, la estética, la filosofía y la historia. Entre otros, ha recogido obras de autores como F. Schiller, J. P. Richter, K. Krause, G. H. von Wright, E.R. Curtius, G. Santayana, M. Milá y Fontanals, J. Rizal, José Lezama Lima, José Olivio Jiménez, J. M. López de Abiada, Severo Sarduy y Roberto González Echevarría, *et. al.* Gran parte de estos títulos forman parte de las referencias bibliográficas de numerosos cursos doctorales, másters y grados en universidades de España, resto de Europa y EE.UU.

RUBÉN H. RÍOS

Borges y el anillo del ser
Un estudio sobre literatura y metafísica

EDITORIAL
VERBUM

© Rubén H. Ríos, 2018
Imagen de cubierta: detalle de *El jardín de las delicias*, el Bosco
© Editorial Verbum, S. L., 2018
Travesía Sierra de Gata, 5. Madrid 28500
✆ 910 465 433
e-mail: info@editorialverbum.es
www.editorialverbum.es
I.S.B.N.: 9788490746349E
Diseño de cubierta: Pérez Fabo

Fotocopiar este libro o ponerlo en red libremente sin la autorización de los editores está penado por la ley.
Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

Introducción 11

1. Ontoteología y circularidad 11

2. Metaphysica circularis 27

I. Reversibilidad y nihilismo de la metafísica 39

1. La metáfora de la esfera 39

2. El eterno retorno 52

3. El Ser Eterno 61

4. La transformación de la eternidad 74

5. El Retorno de lo Mismo 82

6. Regressus in infinitum 90

7. La metafísica como nihilismo 96

II. La errancia del significante 111

1. Máquinas de pensar 111

2. La muerte de la ratio 121

3. Lo Mismo y lo Otro 128

4. Los laberintos circulares 138

5. La metafísica de la subjetividad 150
6. El actus purus de la circularidad 170
7. La imposibilidad del signo 193
8. El ser de la metáfora 204

III. La presencialidad de la presencia 215
1. Tiempo de Tlön 215
2. La specie del círculo temporal 230
3. La presencia del presente 245
4. Tlön o la encarnación de lo suprasensible 263
5. La reversibilidad del círculo ontoteológico 275

IV. Simulacro y posmetafísica 291
1. La metafísica de la luz 291
2. El resplandor del Ser 303
3. La pesadilla de la circularidad 314
4. El Uno posmetafísico 323
5. Hacia una nueva metaforicidad 336

Bibliografía de J.L.B. 349
Bibliografía general 350
Bibliografía sobre J.L.B. 366

Introducción

1. Ontoteología y circularidad

Borges y el anillo del ser propone una lectura en clave ontoteológica de un conjunto de textos borgeanos (o borgeseanos, si se prefiere) relacionados con la metafísica. Esto es, describe en ellos la forma circular que Heidegger encuentra en el pensamiento metafísico tradicional, pero también no pocas veces a través de una aproximación entre este círculo y el de la fundación-fundamento localizado por Deleuze. En cualquier caso, se trata –ante todo– de un estudio respecto de un *corpus* de ensayos y relatos de Borges que delimita una *metaphysica circularis*, y una modalidad de platonismo invertido implicada con ella, frecuentemente abierta hacia algunos núcleos aporéticos de la metafísica (en primer lugar, el tiempo y sus arcanos). De manera que tanto la complejidad de los problemas como los descubrimientos inesperados en los textos de Borges han requerido, ante ciertos enmarañamientos conceptuales, el empleo de hipótesis *ad hoc* e incluso de algunas hermenéuticas provisorias.

Por otra parte, el concepto de ontoteología de Heidegger que define la metafísica (o una región de ella) es de por sí equívoco porque admite, al menos, cuatro formulaciones. El término aparece por primera vez en la obra heideggeriana, según parece, en la lección del semestre de invierno de 1930/31 en Friburgo sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y la segunda en la del semestre de verano de 1936 acerca de *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* de Schelling.[1] En el

1 Cf. Uscatescu Barrón, J., "Metaphysik als Ontotheologie: Zur Rekonstruktion der Heideggerschen Auffassung der Geschichte der Philosophie". Heidegger Studies

primer curso, Heidegger emplea la palabra ontoteología para describir la determinación hegeliana del ser y del λογος – ontología – que hace del ente el absoluto, un θεος.[2] Como tal no remite a la teología sino a la conexión impensada (aparte del vínculo de λογος y ente), que ya se hallaría en Platón y Aristóteles, entre la pregunta fundada en el λογος por el *ón hé ón*, el ente en cuanto ente, y por el *theion* (θείον, divinidad) como guía, en todo momento, del pensamiento especulativo-dialéctico de Hegel en cuanto exegesis lógica del *ón* y, a la vez, teológica en sentido cristiano (en otras palabras, lo lógico es *teo*-lógico)[3] respecto del espíritu absoluto.[4] En la lección sobre Schelling, sin embargo, en respuesta a la búsqueda de éste del principio de formación de sistema a través del panteísmo, el término caracteriza la pregunta capital de la metafísica en cuanto la ontología se interroga por la verdad y el fundamento del ser y la teología por el ser del fundamento.[5] Esto supone una correspondencia recíproca e interior entre el fundamento del ente en total (lo teológico) y la esencia del *ens qua ens* (lo ontológico), una onto-teo-logía que expresan a su modo la *Fenomenología del espíritu* o la voluntad de poder de Nietzsche, y que nuevamente se relaciona con la pregunta aristotélica por el *ón hé ón* y, en consecuencia, dada su reciprocidad, por el *ón hé theion*.[6]

Además, en "La determinación del nihilismo según la historia del ser" (1944/46)[7], donde por tercera vez se refiere a una determinación ontoteológica de la metafísica (descartando una fugaz y oscura referencia en una exposición de 1942 sobre Hegel)[8], Heidegger llega a ésta

---

26: Foundations of Sciences, Tradition, and the Other Onset of Thinking. AAVV, Duncker & Humblot, Berlin 2010, p. 165-182.

2 Heidegger, M., *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Alianza, Madrid 2012, p. 141.

3 Ibíd., p. 144 y 181.

4 Ibíd., p. 208.

5 Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila, Caracas 1985, p. 79.

6 Ibíd., p. 83.

7 Heidegger, M., "La determinación del nihilismo según la historia del ser", en *Nietzsche*, tomo II. Destino, Barcelona 2000.

8 Heidegger, M., "Dilucidación de la 'Introducción' a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel", en *Hegel*. Prometeo Libros, Buenos Aires 2007, p. 283.

a través de una larga demostración – y es acaso la tesis central del voluminoso *Nietzsche* (1961) – acerca de la incapacidad radical del pensamiento nietzscheano de interrogarse por el ser y, en consecuencia, por la diferencia ontológica al transmutar el ser en un *valor* por medio de la voluntad de poder[9]. A pesar de ello, Heidegger se propone en esta lección – según dice – situarse fielmente a nivel de la metafísica de Nietzsche para plantear si ésta, en cuanto asume por primera vez el nihilismo, lo supera y, a la vez, si esta superación del modo metafísico de pensar devela su esencia: la nada, *nihil*. Estas demandas se hallarían en correspondencia con la historia nietzscheana del nihilismo como desvalorización de los valores supremos y con la transvaloración de estos como fin del nihilismo debido a que, bajo esa condición, Nietzsche piensa el ser del ente.[10] Esto significa que el nihilismo nietzscheano subtiende la nada como ser del ente y la superación de aquel, luego, en el sistema de la voluntad de poder y el Eterno Retorno que explica el ser del ente como valor. En suma, esta determinación ontológica por lo óntico (es decir, en vocabulario heideggeriano: *metafísica*) no reconoce el ser mismo: de éste nada hay[11].

Se sigue de la nihilización nietzscheana del ser, en la reflexión heideggeriana, dos derivaciones: la esencia del nihilismo coincide con la historia de la metafísica en la que del ser – en cuanto ser – nada hay y, en ese sentido, la metafísica de Nietzsche es propiamente nihilista. Como sucede a lo largo de todo el *Nietzsche*, Heidegger recurre en el análisis de "La determinación del nihilismo según la historia del ser" a los fragmentos de *La voluntad de poder*, un libro editado y publicado por el Archivo Nietzsche en 1901 y que, como observan Giorgio Colli y Eugen Fink, no puede considerarse *tout court* parte de la obra nietzscheana.[12] En todo caso, citando algunos parágrafos de *La voluntad de poder* – una forma de ontoteología, de acuerdo a *Schelling y la libertad humana* – concluye Heidegger que el devenir como ser del ente, según lo sugiere Nietzsche en uno de ellos, es lo mismo que voluntad

9 Ibíd., p. 273.

10 Ibíd., p. 274

11 Ibíd., p. 275

12 Cf. Colli, G., *Introducción a Nietzsche*. Folios Ediciones, México 1983. Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*. Alianza, Madrid 1980.

de poder en el modo del Eterno Retorno y que, de esa manera, cae en una posición nihilista[13]. Por consiguiente, no sólo la metafísica nietzscheana no supera el nihilismo, como pretende, sino está inhabilitada para hacerlo porque en la transvaloración de la voluntad de poder que convierte al ser en valor se expresa el propio nihilismo: *del ser mismo no hay nada*. Con esto, no obstante, el nihilismo llegaría a su final[14].

En otras palabras, al llevar Nietzsche el nihilismo a su terminación está impedido de pensar su esencia en cuanto se encuentra en su interior, aunque intente superarlo enfrentándose a la negación nihilista como desvaloración y decadencia oponiendo la exigencia de afirmación. Ninguna superación del nihilismo es posible, según Heidegger, sin develar antes su esencia. A este respecto, es decisivo en la composición del concepto de ontoteología que la metafísica nietzscheana se muestra para Heidegger como la primera que pone el nihilismo en perspectiva histórica (histórico-metafísica, en realidad) y lo finaliza revelándolo, de modo que obliga a discernirlo en el propio e inmediato momento histórico como terminado[15]. Aún más: si la voluntad de poder conduce al cierre del nihilismo, por lo mismo no lo fundamenta y en esa medida, a través de la noción de voluntad, remite a la metafísica que precede a la nietzscheana – Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel – como directo antecedente nihilista. Todos esos filósofos pensarían el ente esencialmente como voluntad en el sentido del "dejar presenciar" – un "querer que" – de un sujeto volitivo. En todo caso, esta conexión basta para que Heidegger enuncie una tesis que, como tal, ya está en Nietzsche: *la metafísica misma es nihilista*[16].

Como bien aprecia Gianni Vattimo[17], el nihilismo de la metafísica como "voluntad de nada", conforme a Nietzsche, y como "ser es nada" en la versión heideggeriana, *difieren en poco*. Ante todo, para decirlo esquemáticamente, porque la crítica nietzscheana a la metafísica liquida

---

13 Heidegger, M., "La determinación del nihilismo según la historia del ser". Cit., p. 276.

14 Ibíd., p. 277.

15 Ibíd., p. 278.

16 Ibíd., p. 279.

17 Cf. Vattimo, G., "Apología del nihilismo", en *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona 1990.

el "ser" (la "nada" de aquella "voluntad"), mientras Heidegger quiere reponerlo al margen del nihilismo metafísico. En "La determinación del nihilismo según la historia del ser", en principio, la inserción de la ontología de Nietzsche en el nihilismo de la metafísica – pero no en cuanto "voluntad de nada" sino (y este es el punto) como *nihilización del ser* – de inmediato pone (y con ello la posibilidad del fin de la metafísica tradicional) al nihilismo nietzscheano como el extremo límite del despliegue de la metafísica al provocar la emergencia del fondo nihilista que aquella, desde Platón, oculta. En último término, sólo eso separaría a la voluntad de poder de la doctrina platónica de las ideas y, en definitiva, del resto de la historia del pensamiento metafísico como gran determinación de la era occidental del mundo.[18] En la pregunta aristotélica "¿qué es el ente?", según Heidegger, se pregunta no por el ser sino por el ente *qua ens* respecto del ser, por aquello que el ente es – el ser del ente – en su *essentia* pensada como un "qué" común (la idea platónica), como *quididad*. La metafísica, por lo tanto, se relaciona con el ser desde el ente y en dirección de este en cuanto tal, en lo qué es y que es (*existentia*), pero no piensa el ser mismo[19].

Desde el principio la metafísica dejaría impensado el ser, aún bajo la noción más tardía de *a priori* como instancia antepuesta al ente en cuanto, de esa manera, se lo concibe por anticipado, ya sea como anterior a la cosa o como categorías que preordenan el objeto para el conocimiento. De una u otra manera, para Heidegger, la metafísica entera (incluso la inversión del platonismo) interpreta el ser del ente como lo *a priori* y así no piensa el ser mismo, pese a admitir que sin éste no hay aquel, sino un ente superior como causa suprema: subjetividad que establece las condiciones de posibilidad de la objetividad, co-pertenencia del ser y el ente o absoluta subjetividad incondicionada. A la pregunta aristotélica "¿qué es el ente?" en la edad moderna le sucede esta otra – la *Grundfrage* – formulada por Leibniz: "¿Por qué es en general el ente y no más bien nada?". Ella se dirige a la causa suprema y al fundamento último del ente y como tal, en la interpretación

18 Heidegger, M., "La determinación del nihilismo según la historia del ser". Cit., p. 279.

19 Ibíd., p. 281.

de Heidegger, requiere el *theion* (θείον, la divinidad: el primer motor inmóvil aristotélico, el acto puro) de comienzos de la metafísica. Esta, que piensa el ser desde y con respecto del ente *qua* ente, por esto mismo estaría obligada a decir (*légein*) el *theion* como fundamento sumo del ente. En esa medida la metafísica es teología (θεος y λογος) no menos y a la vez que ontología (οντος, ente, genitivo del participio del verbo εἰμί, ser,).[20]

Señala Heidegger que para comprender el rasgo fundamental ontoteológico de la metafísica es preciso rechazar las concepciones escolares de metafísica, ontología y teología. A su juicio, mientras la ontología se ocupa del ente respecto de la *essentia* (el "qué") y opera en la psicología, la cosmología y la teología (la *metaphysica specialis,* conforme a la tradición), esta yace por igual en la antropología y la cosmología aunque también en la *metaphysica generalis* (en la ontología). La metafísica de Nietzsche no escapa a la ontoteología en cuanto ontología que designa la *essentia* del ente como voluntad de poder y, de modo teológico, su *existentia* en la totalidad como Eterno Retorno de lo Mismo. La negatividad de esta teología negativa – un *theion* irrepresentable –, según Heidegger se explicita en el pensamiento nietzscheano de la muerte de Dios pero no en el sentido del ateísmo sino como fase final del nihilismo propio de la metafísica. En esencia esta es ontoteología y no piensa el ser mismo al orientarse con relación al ente *qua ens* a partir de la *essentia* y la *existentia* y de un doble movimiento en el cual la teología recibe la *essentia* de la ontología, a la vez que esta última eleva la *existentia* del ente al fundamento primero de la teología.[21]

La índole ontoteológica de la metafísica se haría evidente en la noción de *trascendencia* como un ir más allá del ente hacia su *essentia*, hacia su "qué-es". En Kant este pasar "por encima" del ente delimita lo *trascendental*, la objetividad del objeto de la experiencia, y lo *trascendente* más bien indica el primer fundamento existente del ente que, como tal, lo sobrepasa. En la ontoteología, como la esboza Heidegger en "La determinación del nihilismo según la historia del ser", la onto-

20 Ibíd., p. 283.
21 Ibíd., p. 284.

logía es análoga a la trascendencia de lo trascendental y la teología a la trascendencia de lo trascendente. La metafísica se relacionaría con el ente por medio de un rebasamiento ambiguo trascendental-trascendente (en el que se entrelazan la *essentia* y la *existentia*), desde donde vuelve hacia él a través de la representación.[22] Como ontoteología, la metafísica sólo puede pensar *el ser como ente*, nunca al ser mismo; en una palabra, ella es nihilista porque del ser no hay esencialmente nada a lo largo de toda su historia.

Poco más es lo que agrega Heidegger sobre el concepto de ontoteología en "La determinación del nihilismo según la historia del ser"; el decurso de la argumentación se aparta de golpe y ya no regresa. El momento de quiebre ocurre al tratar la verdad metafísica del ente que se constituye, se despeja (*gelichtet*), a condición de dejar impensado el ser pero también – lo que inicia el desplazamiento – porque no piensa el modo mismo en que aborda el ente "en cuanto tal". El estado de desocultamiento del ente, de acuerdo a Heidegger, pasa desapercibido mientras no se piense el *qua* del *ens qua ens*, aun cuando la metafísica *no se organice como ontoteología* puesto que ella sólo piensa el ser en referencia al ente en cuanto tal. Y no por una renuncia o rechazo del ser mismo sino porque este, como tal, permanece fuera (*ausbleibt*) de la metafísica – siempre con relación al ente – y se encubre consigo mismo como una nada que difiere de la simple nihilidad vacía.[23] La lección de Heidegger no vuelve a emplear el concepto de ontoteología, por lo que cabe inferir que lo importante en ella compromete ante todo a la imposibilidad de la metafísica – ontoteológica o no – de pensar el ser, y simplemente porque (tal la tesis heideggeriana) este se sustrae del ente, lo abandona desde que llega a lo desoculto. La historia de la metafísica, luego, expresa tanto la historia del desocultamiento del ente en cuanto tal como la historia en la cual del ser no hay nada, y en esa medida la esencia del nihilismo propio de la metafísica (hay otro impropio) incumbe al ser mismo que permanece fuera del desocultamiento[24]. Dicho de otro modo: la nada concierne al ser.

---

22 Ibíd., p. 284.
23 Ibíd., p. 287.
24 Ibíd., p. 289

En este punto, que Heidegger desarrolla respecto del nihilismo de la metafísica (y la de Nietzsche) como efecto del encubrimiento del ser, la lección se conecta con *¿Qué es metafísica?* (1929), cuya introducción agregada en 1949 a la quinta edición recupera incidentalmente – nueva presentación – la caracterización de la metafísica como ontoteología.[25] De hecho, en los prolegómenos que desembocan en la nueva conceptualización de la raíz ontoteológica de la metafísica (la filosofía es un árbol), Heidegger continúa básicamente con lo enunciado en "La determinación del nihilismo según la historia del ser" acerca de la metafísica: esta piensa *sólo el ente en cuanto tal.* Siempre que interpreta el ente, de cualquier modo (espíritu, materia y fuerza, devenir y vida, representación, voluntad, sustancia, sujeto, *energeia*, eterno retorno de lo mismo), el pensamiento metafísico lo remite a la transparencia de la *luz* del ser, pero no piensa en la verdad (*alétheia*) del desocultamiento mismo, de lo que ya está iluminado ante la vista, cuando esta patencia del ser confiere el fundamento olvidado de la raíz del árbol de la filosofía.[26]En cambio, para Heidegger, con lo que superaría la metafísica (sin arrancarle la raíz) al retroceder a su fundamento impensado, precisamente se debe pensar esa verdad del ser mismo y no el *ens qua ens*. La pregunta que interroga por el ente en general, desde Anaximandro a Nietzsche, al representarlo a *priori*, no permite el advenimiento de la verdad del ser mismo (*alétheia*) aunque esta permanece oculta y olvidada en lo profundo de *la confusión entre ente y ser* de la metafísica.[27]

Ser y tiempo (1927), según Heidegger, se llama así porque investiga acerca de la verdad del ser como fundamento oculto de la metafísica y se da el tiempo – el ser mismo – como horizonte posible de toda comprensión del ser.[28]Al respecto, la introducción de 1949 se remonta al ser del ente de los griegos – el *eínai*: "ser", *esse* – como presencia (*Anwesen*) de lo presente en donde, por consiguiente, yace oculto el tiempo bajo la forma de duración y presente. La verdad del ser se

25 En revista *Nombres*, Año II, Nº 2. Córdoba 1992, p. 189 a 212.
26 Ibíd., p. 190.
27 Ibíd., p. 193.
28 Ibíd., p. 197.

desocultaría *a partir del tiempo* (aunque no como devenir del ente) y ello se extendería hasta el último extremo de la metafísica: el eterno retorno de lo mismo. La esencia del tiempo como perteneciente a la verdad del ser subsistiría impensada en la historia de la metafísica, y por eso mismo la comprensión del ser en el estado de desocultamiento debe tenerlo como el horizonte posible de la verdad o (lo mismo, en realidad, en *Ser y tiempo*) del sentido del ser.[29] La metafísica, en suma, está impedida de pensar el tiempo porque olvida el ser al cerrarse en la región de la representación de la entidad del ente – del *ens qua ens*, del *ón hé ón* – por partida doble: en la totalidad del ente en general (*ón kathólou*, en su universalidad; *koinón*, en sus rasgos comunes) y en la totalidad del ente como ente supremo y divino (*akrótatou*, *theion*). La metafísica de Aristóteles, según esto, cumple con el mismo dualismo para desocultar el ente bajo la luz del ser que Heidegger denomina, ahora de nuevo, la esencia onto-teológica de la filosofía (*próte philosophía*) y que se funda, como verdad del ente en lo universal y supremo, en esa forma en que el ente – el *ón* – llega al estado de abierto o de desoculto: sólo en cuanto ente (*hé ón*).[30]

Se agrega a todo ello la cuarta formulación heideggeriana del concepto de ontoteología, que se encuentra en "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" (1957) – texto que revisa parcialmente un seminario dictado en 1956/57 sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel –, en donde se cita la introducción de 1949.[31] Se trata inicialmente de un diálogo (mejor: una controversia) con Hegel acerca de la cosa o asunto (*Sache*) del pensamiento ordenado como respuestas a tres preguntas: 1) cuál es el asunto del pensar, 2) cuál la medida para el diálogo con la historia de la filosofía, y 3) cuál el carácter de ese diálogo con la tradición. En cuanto a la primera, Heidegger responde que al igual que Hegel también piensa el ser, si bien mientras este se ocupa del ser en relación con lo que fue pensado por el pensamiento como concepto absoluto sobre el ente, él se interesa por el ser en su *diferencia* con

29 Ibíd., p. 198.

30 Ibíd., p. 199

31 Heidegger, M., "La constitución ontoteológica de la metafísica", en *Identidad y diferencia.* Anthropos, Barcelona 1998, p. 99-157.

el ente (es decir, la diferencia ontológica). Respecto de la segunda dice que si Hegel se apoya en lo ya pensado como grados del pensar absoluto en un proceso dialéctico, en su caso busca un impensado con relación al cual lo pensado resulta preparatorio. En la respuesta a la tercera pregunta Heidegger afirma que Hegel dialoga con la historia del pensar en términos de *Aufhebung* ("superación"), y él lo hace dando un "paso atrás" (*schritt zurück*) justamente para pensar lo impensado en la tradición: *la diferencia entre ser y ente*.[32]

"La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", por lo tanto, avanza desde la ontoteología como confusión entre ser y ente y encubrimiento de la verdad del ser a través de la representación del *ens qua ens* hacia el olvido no del ser mismo sino de la diferencia ontológica. Con esto, el "paso atrás" de Heidegger se emprende desde la metafísica hacia su esencia (que no es algo metafísico) pero a partir del ser del ente dominado por la técnica moderna, por lo que incluye a la vez la indagación de la esencia de esta y de la representación tecnológica del mundo.[33] El "paso atrás", en el mismo sentido, lleva hacia el asunto del pensar en Hegel en la *Ciencia de la lógica* como pensamiento que se piensa a sí mismo en cuanto ser – la idea absoluta – que *gira en torno de sí* en un movimiento dialéctico que va de la plenitud a la enajenación y a la inversa, hasta su reconciliación como saber absoluto que se sabe a sí mismo. En la introducción de la *Ciencia de la lógica* ya Hegel afirma que el sistema de la razón pura de la lógica, cuyo contenido guarda la verdad en sí y por sí, es la representación de Dios en su ser eterno,[34] sin embargo Heidegger elige otro fragmento (Libro I: "¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?")[35] con el fin de asir la teología como comienzo de la ciencia hegeliana y volver al concepto de ontoteología, esta vez agregando nuevos elementos en comparación con la introducción de 1949 a *¿Qué es metafísica?* y algunas correcciones a lo expuesto en "La determinación del nihilismo según la historia del ser".

---

32 Ibíd., p. 113.

33 Ibíd., p. 117.

34 Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*. 2 T. Ediciones Solar, Buenos Aires 1993. Pág. 66.

35 Ibíd., p. 160.

De acuerdo a Heidegger, desde la modernidad la metafísica occidental – la ciencia del ser del *ens qua ens* – se llama ontología (u ontosofía) y, desde Fichte, teología, pero desde la antigüedad griega es tanto lo uno como lo otro: onto-teología. Por esto, dice, en *¿Qué es metafísica?*, la pregunta por el ente en cuanto tal y en su totalidad determina la metafísica, de modo que la totalidad del conjunto del ente se unifica (se hace Uno en la unidad, se diría) como fundamento que produce la aparición de algo (como "algo", si se quiere). El carácter ontoteológico de la metafísica se hace cuestionable sólo en la medida que *no ha sido pensado* como mecanismo esencial de ella, y de ningún modo reclama el cierre del diálogo con la tradición. En todo caso, ahora la metafísica no se torna teología porque es ontología (como sucede en "La determinación del nihilismo según la historia del ser") sino porque Dios, en algún momento, ingresa en ella transfigurándola en onto-teología.[36] El "paso atrás" en búsqueda de esta intromisión de Dios en la filosofía se da en dirección del ser hegeliano que se presenta como pensamiento y descubre, ya que el ser con antelación cumple la función de fundamento (de *ratio*), que el ser del ente – pensamiento – en este caso (ejemplar) se fundamenta a sí mismo como *logos*.[37] Esto es, el εν πάντα unificador. En Hegel el asunto del pensar sigue siendo el ser pero como *logos* que fundamenta y funda y, en consecuencia, pone al pensamiento como fundamentador del conjunto del ente.[38]

A partir de que el ser se presupone fundamento que funda o razón fundacional (*gründende Grund*), la metafísica piensa el ser del ente en cuanto tal en lo general y en su totalidad, a la vez que en la unidad profunda de lo más general y en la unificación que fundamenta (y funda) el conjunto total sobre lo más alto. La ontología y la teología portarían el sufijo "logía" porque, a su manera, fundamentan el ente como tal en el todo del ser como *logos* (de igual manera procede la lógica hegeliana); son, en correspondencia, "onto-lógica" y "teo-lógica", como la metafísica es "onto-teo-lógica".[39] El ser como fundamento que funda

36 Heidegger, M., "La constitución ontoteológica de la metafísica". Cit., p. 123.
37 Ibíd., p. 125
38 Ibíd., p. 127.
39 Ibíd., p. 129.

sólo se pensaría efectivamente cuando se lo representa en su calidad de "cosa originaria" (*Ur-sache*), *causa prima*, última *ratio*, causa que se causa a sí misma: *causa sui*. Este, según Heidegger, es el nombre metafísico de Dios aunque asume también el de *logos*, ὑποκείμενον, substancia, sujeto. La teología, no obstante, sólo muestra un aspecto de la metafísica, puesto que en ella se funde (o se confunde) con la ontología en un inseparable complejo. En una palabra, la metafísica no sólo es teológica porque es ontológica sino también es ontológica porque es teológica, y su inseparabilidad no reposa en otra parte más que en la unidad del ente *qua* ente, a una vez en lo general y lo primero (ontología) y en lo supremo y lo último (teología) y de tal forma que se fundamentan, cada uno a su manera, mutuamente.[40]

Heidegger presta atención a la *diferencia* entre ontología y teología, entre el ser y el ente, entre el ser *del ente* (genitivo objetivo) y el ente *del ser* (genitivo subjetivo) y a esa misma preposición "entre". El ser pensado desde la diferencia, a través del "paso atrás" heideggeriano, explica (al menos transitoriamente) que la constitución ontoteológica de la metafísica se origina en una resolución encubierta y enigmática que olvida la diferencia (sin olvidarse realmente) entre ser y ente y marca a aquella como fundamento, como *logos*, que funda el ente en el desocultamiento. Lo que funda – el ser – y lo fundado así – el ente – no sólo se mantienen diferentes y en correlación sino lo fundado, como ente superior, también funda de modo propio lo fundante (el ser como *logos* unificador – el εν πάντα –) sobre una doble trama: por un lado, como lo unificador primero y general (donde reúne todo lo fundado) y, por el otro, como lo que une en lo supremo (donde congrega todo lo fundamentado en lo único). Lo que funda y lo que fundamenta, separados y en reciprocidad, uno dentro del otro y en reflejo mutuo, se hallan en una implicación tal que el ser funda al ente y este a su vez fundamenta al ser como ente máximo, como *superente*. Al fin, este enredo de ser y ente se formaliza en una rotación, un girar (*kreisen*) el uno alrededor del otro (*umeinander kreisen*), en una circularidad o un círculo (*kreis*) que Heidegger

40 Ibíd., p. 133.

descuida como rasgo ontoteológico – nada menor, nada meramente formal – de la metafísica.[41]

Abreviando, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" finaliza siguiendo la huella de la diferencia en el ser como *logos* y, por derivación, en la metafísica como lógica del ser del ente apoyada en lo diferente de la diferencia, sin consideración de esta última en cuanto tal. Lo diferente de la diferencia está a la base del ser del ente en general y en lo supremo. En la ontoteología se funda el ente porque el ser se concibe *a priori* como fundamento fundante, por lo que fundamenta con un ente supremo (Φυσις, ἰδέα, ἐνέργεια, sustancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad de poder) como causa primera. Desde el punto de vista del fundamento común a todo ente en cuanto tal, la ontoteología aparece onto-lógica, mientras que se manifiesta teológica cuando fundamenta el ente en su totalidad en un ente superior. La constitución onto-teo-lógica unitaria de la metafísica procedería de la diferencia impensada que mantiene separados y en correspondencia mutua al ser como *fundamento-fundamentado* y al ente en tanto *fundado- fundamentador*.[42] Para Heidegger, en conclusión, Dios entra en la filosofía con la diferenciación de ser y ente a través de la cual se obtiene al primero como fundamento y se le exige una fundamentación desde lo fundamentado por él mismo, es decir, una causación por lo más originario (*Ur-sache*), una *causa sui*. Ese sería el nombre primordial del Dios de la filosofía.[43]

Por último, la reedición de 1975 del *Nietzsche* en las *Gesamtausgabe*, que incorpora notas marginales realizadas por Heidegger en su ejemplar de la primera edición, también evoca el concepto de ontoteología en una brevísima nota al pie de "La metafísica como historia del ser" (1941).[44] La mención, porque es sólo eso, se incluye en la primera parte – "Qué-es y que-es en el comienzo de la metafísica: ἰδέα y ἐνέργεια" –[45] de esta lección anterior

---

41 Ibíd., p. 149

42 Ibíd., p. 151.

43 Ibíd., p. 153.

44 Heidegger, M., "La metafísica como historia del ser" en *Nietzsche*. Cit., p. 327-372.

45 Ibíd., p. 329, nota 3.

cronológicamente a "La determinación del nihilismo según la historia del ser" aunque quizá aclara un poco más la diferencia entre ser y ente sobre la cual se levanta la ontoteología.[46] Si bien el lenguaje ya es otro, de algún modo Heidegger da un "paso atrás" y piensa allí en esa diferencia a partir de la diferenciación del ser en qué-es y que-es, desde antiguo – en realidad, desde Aristóteles –[47] introducida en la metafísica y que la escolástica distingue con las nociones de *essentia* y *existentia* (la primera alude a la *quidditas* como aquello que es el ente en cuanto ente – la "arboreidad" del árbol, el γένος – ya exista o no el ente en particular, pero como lo común – la unidad, lo uno – a múltiples entes que posibilita su existencia efectiva).[48]

Dicho de otra manera, en el comienzo de la metafísica se decide que el ente (en que aparece el ser) se diferencia entre *aquello* que el ente *es* y la realidad de que *sea* o no, entre el *qué-es* y *que-es*. Para Heidegger, esta distinción (preparada por Platón y consumada por Aristóteles) carece de toda obviedad y sobrelleva una resolución sobre el ser de origen oscuro que inaugura la historia de la metafísica en la diferenciación del ser en qué-es y que-es, en *essentia* y *existentia*, y en la cual se funda ontoteológicamente – apunta la nota añadida –. *Si es así*, sostiene Heidegger, la metafísica no puede responder a la pregunta acerca del origen de la distinción porque descansa enteramente sobre ella como su fuente generadora y, por lo tanto, olvida la procedencia del ser que se sustrae como tal (presencia) y se diferencia (diferenciándose a sí mismo como presenciar de lo presente) en qué-es y que-es para alumbrar (*lichtet*) el ente *qua ens* y permanecer así impensado.[49] En lo que sigue, no obstante, la primera parte de la lección se ocupa de la diferencia entre el qué-es y el que-es desde el horizonte de la diferencia ontológica, una vez más, entendida ahora como diferencia

---

46 También Heidegger hace una alusión a la ontoteología en la conferencia "El final de la filosofía y la tarea del pensar" (1964), pero de valor sólo incidental. Cf. Heidegger, M., "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *¿Qué es filosofía?* Bitácora, Madrid 1985, p. 115.

47 Heidegger, M., "La metafísica como historia del ser" en *Nietzsche*. Cit., p. 327-336.

48 Ibíd., p. 238.

49 Ibíd., p. 329

entre lo presente y el presenciar. En Aristóteles, por ejemplo la presencia se desdobla en el ser que-es, la *existentia*, y en el ser en cuanto qué-es, la *essentia*, como modos del presenciar en lo fundamental de la ἐνέργεια.[50] Como sea, acerca de la fundación ontoteológica de la metafísica en cuanto tal en la diferenciación del ser en qué-es y que-es, Heidegger no se pronuncia otra vez.

Dejando de lado la diferencia ontológica y el ámbito conexo, es posible resumir la ontoteología heideggeriana en algunos enunciados: 1) no se interroga por el ser sino por el ente *qua ens* respecto del ser, por aquello que el ente es en su *essentia* concebida como un "qué" común, como *quididad,* 2) se relaciona con el ser desde el ente y hacia este en cuanto tal en lo qué-es (*essentia*) y que-es (*existentia*), 3) interpreta el ser del ente como lo *a priori*, 4) al pensar el ser desde y con respecto del ente *qua* ente, está determinada a decir (*légein*) el *theion* como fundamento supremo del ente, 5) es a la vez teología y ontología, 6) la teología recoge la *essentia* – el qué-es el ente – de la ontología y esta eleva la *existentia* – el que-es – del ente al fundamento primero de la teología, 7) rebasa el ente por medio de una trascendencia ambigua trascendental-trascendente, 8) se cierra en la representación de la entidad del ente doblemente: en la totalidad del ente en general (*koinón*, en sus rasgos comunes) y en la totalidad del ente como ente supremo y divino (*theion*), 9) presupone el ser como fundamento que funda y sólo en cuanto "cosa originaria" (*Ur-sache*) en el sentido de *causa prima*, última *ratio*, *causa sui*, 10) la unidad inseparable de teología y ontología reposa en la unidad del ente *qua* ente, a una vez en lo general y lo primero (ontología) y en lo supremo y lo último (teología) y se fundamentan, cada uno a su manera, mutuamente, 11) separados y en reciprocidad, uno dentro del otro, el ser y el ente se implican de tal modo que aquel funda al ente y este a su vez fundamenta al ser como ente máximo, como un superente, 12) el ser y el ente giran (*kreisen*) el uno alrededor del otro (*umeinander kreisen*), en una circularidad o un círculo (*kreis*), 13) se funda en la diferenciación del ser en qué-es y que-es, en *essentia* y *existentia*.

50 Ibíd., p. 333.

De toda esta superposición de enunciados, cuyo ordenamiento es arbitrario, queda claro que la metafísica como ontoteología ontifica o cosifica[51] el ser al pensarlo desde el ente en cuanto tal diferenciado en qué-es (*essentia*) y que-es (*existentia*), en una dualidad ontoteológica donde ser y ente en correspondencia mutua se fundamentan mutuamente: el ser como fundamento-fundamentado y el ente en tanto fundado- fundamentador. El ser como fundamento funda – causa – en cuanto "cosa originaria" (*Ur-sache*) porque la ontoteología, al pensar el ser desde y con respecto del ente *qua* ente, se determina a poner el *theion* – un superente – como fundamento supremo del ente en total. Del mismo modo, si la teología toma la *essentia* – el qué-es el ente – de la ontología y ésta a la vez encumbra la *existentia* – el que-es – del ente al fundamento primero de la teología es porque sólo piensa el ser desde y con respecto del ente *qua* ente. Por igual, si este *quid pro quo* se realiza se debe a que la inseparabilidad en correspondencia de teología y ontología proviene de la unidad y consistencia del ente *qua* ente tanto en lo general y lo primero (ontología) como en lo supremo y lo último (teología). El funcionamiento integral de la ontoteología en un girar del ser como fundamento-fundamentado y el ente en tanto fundado-fundamentador, el uno alrededor del otro, el uno dentro del otro, en una circularidad o un círculo (*kreis*), condensa el qué-es (*essentia*) y el que-es (*existentia*) del ente en cuanto ente en una circulación de dirección indeterminada y curvatura indiscernible.

El problema de la metafísica como ontoteología es arduo, puesto que si esta funciona como una circularidad de ser y ente no sólo hay que admitir, como hace Heidegger,[52] una metafísica no ontoteológica en la tradición (aunque con idénticos efectos que aquella) sino también una circularidad de la metafísica despojada de componentes ontoteológicos. El mismo Heidegger en el *Nietzsche*, mucho antes de llegar a la formalización circular de la ontoteología, incluso antes de llegar a la segunda acepción de esta en "La determinación del nihi-

---

51 Cf. Goldmann, L., *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Amorrortu, Buenos Aires 1975.

52 Heidegger, M., "La determinación del nihilismo según la historia del ser". Cit., p. 287.

lismo según la historia del ser" (sin circularidad alguna), piensa el Eterno Retorno bajo la forma del círculo. Es cierto que mediante una operación retrospectiva sería factible reconstruir la lección "El eterno retorno de lo mismo" (1937)[53] de acuerdo a la categorías ontoteológicas elaboradas después, sobre todo porque la metafísica de Nietzsche se inscribe en la ontoteología en cuanto en ella ontología designa la *essentia* del ente como voluntad de poder (el qué-es) y, como teología negativa, su *existentia* en la totalidad como eterno retorno de lo mismo (el que-es). Claro que una reconstrucción de estas características supone algunos inconvenientes metodológicos. El más importante consiste en que el ser y el ente giran, en la circulación ontoteológica, el uno alrededor del otro y no sobre sí mismos. Además, en esa lección de 1937, Heidegger reconoce que Nietzsche ignora cuál es la relación entre la voluntad de poder (la *essentia*, la *quidditas* del ente) y el eterno retorno de lo mismo (la *existentia*, el modo de ser) y que, por eso, tanto el qué-es del ente puede surgir del que-es como la inversa, lo que impide examinarla como una relación entre fundante y fundado.[54]

2. METAPHYSICA CIRCULARIS

Bajo todo punto la circularidad de la ontoteología ha quedado impensada por Heidegger y más aún la posibilidad de una *metaphysica circularis* no ontoteológica al modo como ensaya Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición* (1968).[55] Este tratado deleuziano cobra cierta significación especial respecto de la complexión circular de la ontoteología, tanto por el círculo que halla en la metafísica liberado de esquemas ontoteológicos como por la distancia del modelo aristotélico – determinante en la ontoteología heideggeriana – en la conformación de esa circularidad. Lo cual probaría que el funcionamiento circular de la metafísica se extiende más allá de las fronteras ontoteológicas, y también que la ontoteología lo traduce a su manera. Desde el momento que Deleuze dispone la matriz de la circularidad en el platonismo

---

53 Heidegger, M., "El eterno retorno de lo mismo", en *Nietzsche*, tomo I. Cit., 211-379.

54 Ibíd., p. 343.

55 Deleuze, G., *Diferencia y repetición*. Júcar, Madrid 1988.

– y Platón para Heidegger prepara la distinción de Aristóteles entre el *qué-es* y *que-es* – el círculo metafísico se tornaría *más originario* que la ontoteología. Ninguna casualidad o accidente habría en ello, por otra parte, ya que en *Diferencia y repetición* se registra (y desde el interior de cierta circularidad del Eterno Retorno) una discusión lateral con la filosofía heideggeriana de la diferencia, como lo sugiere una dilatada nota al pie, que tiene su epicentro con relación al concepto de "platonismo invertido" y la interpretación del eterno retorno de lo mismo como círculo en el *Nietzsche*. En esa nota, Deleuze entiende que no basta para pensar la diferencia en-sí con oponer lo Mismo (como diferencia) a lo idéntico y a lo igual, como Heidegger hace en "El principio de identidad",[56] si bien acepta que la representación metafísica subordina la diferencia a la identidad, aun como un *tertium* en dos términos aparentemente diferentes (ser y ente).[57]

En el pensamiento de Deleuze la representación de la metafísica no piensa la diferencia – el ser – porque la somete a la cuádruple raíz (de razón suficiente, según Schopenhauer)[58] de la identidad, la oposición, la analogía y la semejanza.[59] En Aristóteles, de acuerdo a esto, la diferencia más grande sería la oposición, pero de todas las formas de esta sólo la contradicción afecta el género de un sujeto, de manera tal que produce la diferencia específica entre los géneros, a su vez divididos en diferencias (las especies). Entre la diferencia genérica (demasiado grande y acerca de incombinables que excluyen las relaciones de contrarios) y la diferencia individual (demasiado pequeña y entre indivisibles sin contrariedad), la diferencia específica ejemplifica lo que Deleuze denomina una representación orgánica o armoniosa.[60] Sin embargo, en cuanto la diferencia genérica sigue siendo más grande que la específica, la diferencia como tal sólo llegaría a la oposición y luego a la contradictoriedad porque se liga a la identidad del con-

---

56 Heidegger, M., "El principio de identidad", en *Identidad y diferencia*. Cit., p. 61-97.

57 Deleuze, G., *Diferencia y repetición.* Cit., I, nota 21, p. 130.

58 Cf. Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Gredos, Madrid 1998.

59 Deleuze, G., *Diferencia y repetición.* Cit., p. 79.

60 Ibíd., p. 81.

cepto indeterminado de género. La diferencia específica no vale como concepto universal para todas las singularidades de la diferencia (una Idea) sino como un momento de adaptación de esta – mediada por la identidad genérica – al concepto en general. En contraste, la diferencia entre géneros como últimas categorías ya no está bajo la condición de un concepto idéntico o género común. Por eso el ser en Aristóteles no es un género.[61]

En todo caso, la diferencia genérica y categorial, como la diferencia específica, no conseguirían arribar a un concepto propio de la diferencia originaria por cuanto el juicio aristotélico está regido por la analogía con la identidad del concepto. Mientras los grandes géneros o especies son los límites de los conceptos acerca de la naturaleza, los pequeños se obtienen por una percepción directa de las semejanzas que continúan la intuición sensible de la representación orgánica. Así la diferencia es un concepto reflexivo o reflejo que hace de hilo conductor en el tránsito de las especies semejantes a la identidad del género y de los géneros a las analogías entre ellos. De este modo, la diferencia se mediatiza a través de la raíz cuádruple de la *identidad* del concepto, de la *oposición* de los predicados, de la *analogía* del juicio y la *semejanza* de la percepción.[62] Por esto mismo sólo en la catástrofe del sistema de la representación aristotélica, respecto del cual resiste como irreductible, la diferencia se acercaría a un concepto de sí. En la ontología deleuziana de *Diferencia y repetición* el ser se dice siempre en un mismo sentido de todas sus diferencias, pero como estas difieren *se dice de la diferencia como tal*.[63]

De Parménides a Heidegger, si en el ser unívoco hay jerarquía y distribución que afectan a todas las diferencias individuantes, se trataría primero de discriminar en la distribución que reparte lo distribuible, para lo que la analogía del juicio (y el sentido común como cualidad de esta) se muestra incapaz al reglar sólo un tipo distribución según proporciones, propiedades o regiones de representación. Para Deleuze, por el contrario, es pensable una distribución *nomádica*, un *nomos*

61 Ibíd., p. 84.
62 Ibíd., p. 87.
63 Ibíd., p. 89.

nómada, sin medida alguna, sin límites (o imprecisos), en un espacio abierto en donde se reparte lo que se distribuye de modo errante y lúdico, puesto que no se reparte el ser en conformidad con la cuádruple raíz de la representación sino todo lo ente en la univocidad de la simple *presencia* (el Uno-Todo) del ser.[64] También, si hay una jerarquía del ser unívoco que ordena los seres de acuerdo a sus límites y con relación a la proximidad de un principio, existe otra que los jerarquiza respecto de su potencia para superar sus propios límites, no importa en qué grado. En tanto esta jerarquía ontológica iguala lo más grande y lo más pequeño – lo univocidad del ser implica su igualdad –, el ser es distribución nómade y anarquía coronada.[65] Mientras la analogía, al seleccionar de lo particular aquello que conviene a la identidad del concepto en general, extrae el principio de individuación de lo ya individuado, el ser unívoco – la diferencia – se refiere sin mediación a lo individuante, al *principio trascendental* contemporáneo del proceso de individuación (o de destrucción de los individuos) como anárquico y nómada y que, por definición, antecede y condiciona la forma y a la materia, la especie y las partes, las diferencias individuales.[66]

Deleuze destaca tres momentos en la historia de la filosofía: Duns Escoto, Spinoza y Nietzsche. El primero piensa el ser unívoco (Dios) como neutro e indiferente (de lo contrario caería en el panteísmo que prohíbe la fe cristiana) y dispone dos tipos de distinciones – la formal y la modal – que refieren el ser como diferencia de modalidades intensivas y grados individuantes, pero Spinoza rompe en absoluto con esta neutralidad ontológica y convierte al ser (*Deus sive Natura*) en expresivo y afirmativo, en una sustancia única, universal e infinita. Los atributos de esta son cualidades diferentes de un único sentido ontológico que se expresa por sus modos como principios *individuantes* o grados de potencia que se despliegan hasta el límite máximo. Los atributos son comunes a la sustancia y a los modos, aunque estos no tienen la misma esencia, por lo que el ser unívoco se dice en un solo sentido de la sustancia y los modos, aunque estos difieren en la manera de

64 Ibíd., p. 90.
65 Ibíd., p. 91.
66 Ibíd., p. 92.

trasmitirlo. En ello no hay jerarquía alguna en cuanto se distinguen los atributos de acuerdo a su grado de potencia o intensidad. En cualquier caso, todavía persiste una indiferencia entre la sustancia y los modos (la primera está separada de los segundos), cuando habría que invertir, piensa Deleuze, todas las categorías y empujar a que la sustancia se diga únicamente de los modos, el ser se diga del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple.[67]

Esto es, se debe destituir a la identidad y ponerla *a girar* en torno a lo diferente, como pretendería Nietzsche con el eterno retorno que impide todo regreso de lo idéntico, ya que la voluntad de poder aniquila todas las identidades. En la interpretación deleuziana, el eterno retorno designa el ser del devenir que no hace volver lo mismo sino como retornar del devenir idéntico a sí mismo en tanto identidad de segundo rango: la producida por la diferencia como repetición de lo que retorna. Lo mismo se piensa a partir de lo diferente y de modo tal que, en la práctica, supone una selección de las diferencias en conformidad con su capacidad de superar la prueba del eterno retorno y regresar llevando al límite su potencia, metamorfoseándose. Las instancias individuantes de la voluntad de poder – intensidades puras – son metamorfosis y máscaras de la diferencia como primer principio que destruye la identidad de los individuos; el eterno retorno, a su vez, nombra el ser común de la metamorfosis, lo igual de lo desigual que se quiere a sí mismo en el grado más alto de su potencia. La jerarquía *se invierte* en una anarquía coronada bajo el ser del eterno retorno que somete lo idéntico a lo diferente. Se trata de un *círculo* que genera la repetición de lo que retorna desde la diferencia y selecciona a esta a través de aquella.[68]

El despliegue de las formas extremas en la presencia de un ser unívoco, según Deleuze, nada tiene que ver con lo pequeño y lo grande de la representación orgánica, pero tampoco con aquella otra que define como "órgica" (de ωργη: agitación, pasión) y que aparece en la representación del infinito como identidad de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande. El máximo y el mínimo relativos

67 Ibíd., p. 95.
68 Ibíd., p. 97.

del concepto en general caducan y se constituye el concepto de Todo que representa todas las metamorfosis como pura diferencia y la remite a un fundamento que torna indiferente lo pequeño y lo grande. Tanto Hegel como Leibniz se dejarían subyugar por el movimiento infinito de desvanecimiento de la diferencia, la cual también se genera de ese modo, donde lo finito de continuo desaparece y brota, se repliega y se despliega. La representación orgánica retiene el principio de la forma y tiene como elemento lo finito, la órgica tiene como principio el fundamento y su elemento de determinación en el infinito, aunque necesita para ello de la subsistencia de lo infinito en estado de evanescencia y a punto de disiparse en lo infinitamente pequeño o grande. A su manera, Hegel y Leibniz no logran deshacerse de esa alternativa.[69]

Como Aristóteles, Hegel pensaría la diferencia en sí por *oposición* de los contrarios en los extremos de lo infinitamente grande y las oposiciones finitas, con lo que hace del Todo la contradicción absoluta de sí, la identidad de los opuestos. En Leibniz las mónadas individuales expresan en común el Todo, la totalidad del mundo, pero bajo la relación diferencial de lo infinitamente pequeño y alrededor de ciertos puntos de convergencia seriales (los mundos composibles) que la envuelven como centros expresivos o esencias individuales. La diferencia finita es la mónada como región del mundo expresada de modo claro y la diferencia infinitamente pequeña el fondo confuso de esa claridad porque, en la representación órgica, se relaciona a la vez la esencia (sujeto, yo o forma absoluta) con el fondo (lo infinito) y la diferencia entre sí con un fundamento (o razón suficiente) *idéntico a sí mismo*. La representación infinita leibniziana no resigna el principio de identidad entre la totalidad y el yo – analítica de lo infinitamente pequeño – al realizarse sólo a condición de la convergencia de las series, de la misma manera que en Hegel – sintética de lo infinitamente grande – requiere del *monocentrismo circular*.[70] En ambas, la razón suficiente como fundamento transporta lo idéntico, mediante analogías y semejanzas, a través del infinito para que este exista. La con-

69 Ibíd., p. 101.
70 Ibíd., p. 108.

tradicción hegeliana no rechaza la identidad al conferir a lo que existe las dos negaciones de la no-contradicción y sólo sostiene la diferencia como negatividad (una reducción de aquella) que se desarrolla en contradicción bajo ese supuesto de lo idéntico. El círculo hegeliano, lejos de la circularidad del eterno retorno, sería la circulación infinita de lo idéntico por medio de la negatividad.[71]

En el Deleuze de *Diferencia y repetición* la diferencia es lo más profundo y afirmativo y no supone la oposición sino a la inversa, esta supone aquella una vez que la refiere a una identidad previa y la hace jugar en lo negativo para producir la afirmación – o un fantasma de ella – negando la negación. El círculo de la dialéctica hegeliana reúne en un centro único todos los círculos momentáneos del movimiento infinito y los preserva en el Todo como una gigantesca memoria que selecciona los momentos y figuras más aptas para la transparencia de la representación órgica. El círculo del eterno retorno, en cambio, produce la negación a partir de la afirmación de la diferencia que se ubicaría (lo Mismo yace en la periferia) en un centro móvil, descentrado, girando solamente en torno de lo no-idéntico y desigual.[72]Si la presentación infinita depende del concepto como formación de identidad, el cual constituye el en-sí de lo representado (A es A) y el para-sí del representante (Yo=Yo), la diferencia va difiriendo en cada cosa y destruye lo idéntico del sujeto pensante. Como afirma Klossowski en *Un tan funesto deseo*, la muerte de Dios nietzscheana significaría la disolución de la identidad de la sustancia divina, único garante de la identidad del yo.[73]

La tarea de la filosofía moderna, para Deleuze, según el proyecto filosófico nietzscheano, es la *inversión del platonismo*, aunque no en el sentido de Heidegger (quien piensa que Nietzsche no emprende meramente un giro en reverso por el cual lo inferior platónico, lo sensible, ocupa el lugar de lo superior, lo suprasensible, sino transforma lo sensible en voluntad de poder y *elimina la diferencia* entre el qué-es

71 Ibíd., p. 109.
72 Ibíd., p. 117.
73 Ibíd., p. 121.

y el que-es)[74], y no sólo conservaría muchos elementos platónicos sino lo ambiciona: el *kosmos* heraclíteo duerme en el pensamiento de Platón. En este se sojuzga a la diferencia a través del Uno y la analogía, de lo semejante y lo negativo, pero la Idea todavía no ha alcanzado el estatuto del concepto general en la representación del objeto puesto que sólo evoca, como una pura presencia, lo no representable de las cosas. La dialéctica platónica de la diferencia tiene como método propio la división en lo inmediato, sin mediación alguna, y no persigue tanto la determinación del género o la especie (indistintamente puede partir de una y de otra) como seleccionar linajes puros. La diferencia entre los géneros, de ningún modo específica, procede de un linaje que selecciona en términos de puro e impuro, bueno y malo, auténtico e inauténtico, formando como una gran especie. El propósito de la selección se dirige a diferenciar los rivales o los pretendientes, la cosa y sus *simulacros*. Este sería el único problema permanente de Platón.[75]

Para ello el método de la división recurre al *mito circular* (el relato que se repite de una fundación) y lo hace trabajar en la dialéctica de la diferencia como un fundamento – las Ideas en el *Fedro* que circulan en el cielo, el dios-pastor de *El político* que se retira o retorna con el movimiento circular del tiempo – que al girar y volver, distribuir y repartir, mide la diferencia entre los rivales. En el centro del círculo, el fundamento mítico selecciona y prueba a los pretendientes – es decir, a los fenómenos – según grados diversos de participación en la Idea hasta llegar a aquellos que no poseen fundamento: los simulacros. En ese sentido, Deleuze considera que los neoplatónicos comprenden lo esencial del *principio fundante* del platonismo al proponer la tríada sagrada de lo Imparticipable, lo Participado y los Participantes.[76]La prueba del fundamento se marca en el mito como una tarea que cumplir, un problema que resolver. De modo que, según esto, se deberían rechazar las interpretaciones tradicionales de *El sofista* y captar en el "no" del "no ser" algo diferente de lo negativo: la diferencia (lo

74 Heidegger, M., "El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder", en *Nietzsche*, tomo II. Cit., p. 18.

75 Deleuze, G., *Diferencia y repetición.* Cit., p. 125.

76 Ibíd., p. 128.

héteron: ἑτέρων). Por lo que el no-ser se escribe ahora *(no)-ser* o, mejor *?ser* (el infinitivo "ser" encierra un problema, una interrogación), como el elemento diferencial de la afirmación múltiple, respecto de la cual la negatividad resulta una ilusión.[77]

Conforme a Deleuze, la dialéctica platónica subsume a la diferencia a lo Mismo (la Idea misma, no la identidad del concepto) y lo Uno bajo sus cuatro procedimientos: la selección de los rivales, el círculo mítico, la instalación de un fundamento y la prueba de la pregunta-respuesta. En vez de pensar la diferencia como tal, Platón la remite a un fundamento, la somete a lo Mismo y a la mediación del mito circular con el fin de distinguir la cosa de sus simulacros. El platonismo invertido deleuziano, al asumir la tarea de negar el primado del original sobre la copia o del modelo sobre la imagen, pretende la *glorificación de los simulacros* en la circularidad del eterno retorno. Deleuze piensa que en este, en correspondencia con Klossowski, todo ente existe en tanto retornar como una copia – en rigor, un simulacro – de copias ilimitadas que destruyen el original y el origen, ya que el ser unívoco gira alrededor de la diferencia. En el eterno retorno cada cosa que retorna no tiene modelo ni identidad previa, difiere consigo misma, se reduce a las diferencias que la componen, a un simulacro-símbolo, a signo de su repetición. El eterno retorno, por lo tanto, disolvería toda *fundación-fundamento* (lo que claramente contradice la tesis de Heidegger) que diferencie entre originario y derivado, entre cosa y simulacros, desfondando el mundo.[78]

En *Diferencia y repetición* el fundamento tiene tres sentidos y en el primero de ellos es lo Mismo o lo idéntico, la identidad suprema, la esencia: la Idea platónica. Lo fundado pretende la cualidad – la diferencia originaria absorbida por lo idéntico – que el fundamento posee y que, si está bien fundado, alcanza de forma secundaria. La fundación-fundamento hace a lo fundado *semejante* a ella (es decir, a lo Mismo) y, de ese modo, le deja participar de la cualidad que pretende.[79]El fundamento es, dice Deleuze, el padre al que hay que

77 Ibíd., p. 130.
78 Ibíd., p. 133.
79 Ibíd., p. 431.

parecerse para conseguir a la hija y que selecciona los pretendientes jerárquicamente instaurando diferencias entre ellos, de acuerdo a grados de *representación* respecto de sí mismo. Así la Idea da comienzo al mundo como representación, a condición de expulsar a las imágenes sin semejanza (simulacros) como pretendientes falsos, solo que entonces – segundo sentido – lo idéntico se convierte en un principio interno de la representación que reclama a su vez ser fundado. La pretensión ya no se orienta hacia la diferencia como cualidad sino a lo infinitamente grande y pequeño de esta en la representación, y en la cual el fundamento debe ingresar para ampliarla como un monocentrismo de todos los puntos de representación finitos por medio de la razón suficiente que sujeta lo idéntico.[80]

En el tercer sentido el fundamento distribuye a los pretendientes de su cualidad alrededor de un círculo móvil, cuyas curvas se mueven en el devenir entre los extremos de lo máximo y lo mínimo y adjudican a cada uno la porción que le corresponde – de acuerdo a su progresión o regresión en la jerarquía de las imágenes – del círculo contraído en el *presente*. Para Deleuze, en Platón, la circulación de la forma circular reparte las porciones haciendo del ciclo de la metempsicosis la prueba del fundamento, mientras que en Hegel todos los comienzos y presentes se distribuyen en el círculo único del principio fundante-fundamentador que tanto los inscribe en su centro como en su circunferencia. La composibilidad leibniziana misma de los mundos también sería un círculo de convergencia en el que se reparten todos los presentes que componen el universo. El tercer sentido del fundamento consiste en fundar la representación infinita o finita del presente, de tal modo que todos los presentes coexistan en círculo circulando en torno de la fundación-fundamento como un pasado puro que no fue nunca presente.[81]

En síntesis, en base a estas intrincadas aporías acerca de la circularidad de la metafísica, en las páginas siguientes se desarrolla una lectura en clave ontoteológica de un conjunto de textos de la obra de Jorge Luis Borges, en los cuales precisamente se configura de uno u otro

80 Ibíd., p. 432.
81 Ibíd., p. 433.

modo la forma circular que tanto Heidegger como Deleuze (quizá los grandes filósofos del siglo XX) descubren en el pensamiento metafísico (o en parte de este). Si bien han quedado expuestas a grandes rasgos las discrepancias entre el círculo ontoteológico heideggeriano y el círculo deleuziano de la fundación-fundamento, no es imposible la intersección en algunos aspectos. La lectura que aquí se propone de un *corpus* de relatos y ensayos de Borges, a partir de "La esfera de Pascal", no intenta aclarar la tesis de Heidegger acerca de la metafísica ni refutar la de Deleuze sino mostrar el plexo problemático que se inaugura cuando, como en varios escritos borgeanos, se hace manifiesta una *metaphysica circularis* y una modalidad de platonismo invertido que la mayoría de las veces puede pensarse desde la ontoteología aunque no únicamente desde ella. Si fuera así el enigma de la circularidad metafísica que Borges testimonia estaría descifrado de antemano.