

F. Laruelle: más allá de Heidegger

Para poder introducirnos en la problemática Nietzsche/Heidegger, tal como Laruelle nos la propone, es necesaria una previa lectura de su propio «texto»¹. Esta lectura, dado que para Laruelle el texto se nos da como un efecto maquínico, esto es, dentro de una economía general de los «efectos de ser» situada en el campo trascendental y productivo de una «ficticidad» que está más acá/más allá de las oposiciones generales y propias del ámbito de la representación (sujeto/objeto, physis/techne, realidad/ficción, presencia/ausencia, esencia/apariencia, uno/múltiple, significante/significado...), no la reduciremos a una hermenéutica de tipo histórico o significante, sino a un «desmontaje» de sus piezas, que pondrá a la luz su funcionamiento, y por tanto su sentido.

En primer lugar, como lo deja ver claramente ya en *Machines textuelles*, la obra de Laruelle funciona como una instancia paradó-

¹ Partiendo de la lección heideggeriana y siguiendo el camino abierto por pensadores como Deleuze y Derrida en el actual panorama de la filosofía francesa, la obra de François Laruelle se presenta como un intento de construcción teórica sobre los «márgenes» de una filosofía dominada por la subjetividad absoluta —como culminación del pensar ontoteológico— y por la representación lingüística del texto —como consecuencia de un logocentrismo del lenguaje. Nuestra lectura pretende ser también «marginal», pues de otro modo nos encontraríamos fuera de texto en un sentido tradicional, esto es, trascendente, con lo cual carecería de todo interés nuestro comentario.

La problemática Nietzsche/Heidegger es tratada por F. Laruelle de forma expresa en: *Nietzsche contre Heidegger*, Payot, París, 1977 (En adelante: NH). Esta obra no es sino una toma concreta de perspectiva de su pensamiento, que aparece determinado desde posiciones posiblemente más amplias, aunque «repetitivas», en sus obras: *Machines textuelles. Déconstruction et libido d'écriture*, Ed. du Seuil, París, 1976 (En adelante: MT); *Le déclin de l'écriture*, Ed. Aubier Montaigne, París, 1977 (En adelante: DE).

jica, como un momento de exceso en la «serie-Derrida», al intentar ponerla en movimiento por medio del dispositivo de la «producción deseante maquínica que Deleuze y Guattari nos presentan en el *Anti-Edipo*². La problemática del texto —la textualidad—, que en Derrida deviene una técnica de deconstrucción, es sometida así a un código de funcionamiento que la convierte «repetitivamente» en una práctica productiva maquínica y libidinal: «En esta dirección —nos dice Laruelle acerca de su propio intento en *Machines textuelles*— se despejará, por una especie de cura «analítica» del texto «derridiano», lo que hay de posibilidad maquínica y energética en lo que aparece a primera vista como técnicas de deconstrucción»³. Se trata, pues, de un ejercicio de exorcización de la «técnica» y de la «practicidad» que todavía permanece en la deconstrucción, esto es, se busca dar el paso de la diferencia como técnica a la diferencia como simulacro⁴.

En segundo lugar tenemos en nuestro autor un desplazamiento de la «serie-Deleuze» a la problemática de la textualidad. El paralelismo categorial y terminológico —aunque en algunos casos no expresamente confesado— es claro y evidente, de tal manera que nos atrevemos a afirmar que la producción de Laruelle resultaría incomprendible sin antes haber recorrido la «fábrica» antiedípica: transversalidad, multiplicidades, máquinas deseantes, producción deseante, cuerpo sin órganos, cuerpo lleno, etc., son piezas moldeadas por los autores de *El Antiedipo*, que en Laruelle van a aparecer, ya tal como le vienen de la «fábrica», ya ataviadas de nuevos disfraces que en nada cambian su función primera⁵. Así, el cuerpo sin órganos se disfrazará de cuerpo del otro, de ser sin ente; la síntesis conectiva o de producción, de síntesis del devenir; la síntesis disyuntiva o de registro, de síntesis de inscripción o síntesis del ser como ser del devenir; la síntesis conjuntiva a síntesis de consumo, como síntesis del sujeto o

² Cf. G. Deleuze-F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, nouvelle édition augmentée, Ed. du Minuit, París, 1975. La «producción deseante» maquínica es una de las nociones centrales de todo el libro. Puede verse, más concretamente, el capítulo I: «Les machines désirantes», págs. 7-59.

³ MT, pág. 25.

⁴ «Les recherches suivantes sont, à la fois, et d'une manière indivisible, des exercices sur le texte de Derrida et des exorcismes de la technique et de la praticité rémanentes dans la déconstruction, des "exorcismes" et des "exorcismes"... une parodie de la ré-inscription, une affirmation systématiquement réglée de la différance comme simulacre, en même temps qu'une cure analytique des machines à déconstruire» (MT, págs. 26-27).

⁵ Laruelle dice situarse más allá de la crítica de Edipo (Cf. NH, pág. 104). Esto, que ya aparece claro en *L'Anti-Oedipe*, queda corroborado en las obras posteriores escritas también a dúo por G. Deleuze y F. Guattari: *Kafka - Pour une littérature mineure*, Ed. de Minuit, París, 1975; *Rhizoma - Introduction*, Ed. de Minuit, París, 1976. La segunda tiene un alcance más general que la primera, aunque se trata de un simple esbozo o introducción.

del afecto, o síntesis del ser como devenir; y así otra serie de nociones, de fetiches y de simulacros⁶.

Pero, a pesar de lo que a primera vista pudiera parecer, no se trata de una simple *aplicación* de la «serie-Deleuze», en la que ésta no sufra ningún desajuste. El hecho de partir de la problemática de la textualidad hace que el funcionamiento de las síntesis pasivas —síntesis productivas deseantes que determinan las catexis de la producción deseante y de la producción social a nivel molecular y por tanto maquínico— se convierta en un problema de sintaxis. Esto lleva consigo una importante consecuencia. Mientras Deleuze y Guattari —sobre todo en la obra posterior a *El Antiedipo*— nos hablan de «agencements» maquínicos de deseo y «agencements» colectivos de enunciación, anteriores a un nivel sintáctico que se coloca en un plano derivado a partir de los enunciados⁷, Laruelle identifica el «agencement» con la sintaxis maquínica; es más, nos dice que los «agencements» son productos de dicha sintaxis⁸. Por eso, frente a la noción foucaultiana de «enunciado» y la versión que Deleuze da del mismo (el enunciado sería anterior a toda proposición)⁹, nos habla de «proposiciones maquínicas latentes» (no por ello ausentes), que en la interpretación del pensamiento de Nietzsche van a tener una importancia capital.

Este intento de Laruelle no carece de riesgos y puede plantear serias dudas. Cuando a propósito de Nietzsche nos dice que «las proposiciones maquínicas son latentes, que no se confunden con lo efectivamente inscrito por Nietzsche más que en un trabajo de crítica y de producción al lado de los enunciados»¹⁰, no aparecen claros —aun acudiendo a la noción de re-inscripción— la ruptura y el de-

⁶ La noción de «cuerpo sin órganos» y de «síntesis pasivas» puede verse en *L'Anti-Oedipe*, págs. 7-59, 384-406, et passim; véase también: G. Deleuze-F. Guattari, 28 Novembre 1947. *Comment se faire un corps sans organes?*, en «Revue de Minuit», 1976. Un buen ejemplo de la «traducción» que Laruelle hace de las síntesis deleuzo-guattarianas lo tenemos en NH, págs. 110-121.

⁷ «Nous ne connaissons pas plus de scientificité que d'idéologie, mais seulement des agencements. Et il n'y a que des agencements machiniques de désir, comme des agencements collectifs d'énonciation /.../ Un agencement dans sa multiplicité travaille à la fois forcément sur des flux sémiotiques, des flux matériels et des flux sociaux (indépendamment de la reprise qui peut en être faite dans un corpus théorique ou scientifique)» (G. Deleuze-F. Guattari, *Rhizoma - Introduction*, pág. 65). Y en líneas anteriores leemos: «Pour le multiple, il faut une méthode qui le fasse effectivement; nulle astuce typographique nulle habilité lexicale, mélange ou création de mots, nulle audace syntaxique ne peuvent la remplacer» (*Ibid.*, pág. 63).

⁸ Cf. NH, págs. 69 y 75.

⁹ La noción de «enunciado» la desarrolla M. Foucault en *La arqueología del saber*, trad. esp. de A. Garzón, Siglo XXI, 3.ª ed., México, 1976, págs. 131 y ss. La versión deleuziana que Laruelle tiene aquí en cuenta es la que G. Deleuze nos ofrece en su comentario a la citada obra de Foucault: *Un nouvel archiviste*, en «Critique», 1970 (Reeditado en Fata Morgana, 1972).

¹⁰ NH, pág. 89.

rumbamiento de la complicidad de la efectividad de lo dicho y de su ausencia. ¿Qué nos quiere decir cuando afirma que su objeto es un «no?dicho», un «im?pensado», un «no?inscrito»? ¿Es legítimo aplicar a la textualidad —porque, en último término, es de lo que aquí se trata— un estatuto que podríamos llamar «onto-alógico», cuando en realidad toda sintaxis, toda textualidad ya aparecen como fruto de un «agencement»? No deja de aparecer aquí una cierta ambigüedad¹¹. Al intentar teorizar, «tetizar» (aunque se nos diga seguidamente que toda tesis lleva consigo su destrucción) y situar el plano del cuerpo del otro, de la diferencia (*différance*), etc., a nivel de sintaxis, corre Laruelle el riesgo de caer en una nueva especie de subjetivismo, de territorialización concienical. En este sentido el mismo Derrida le plantea una seria objeción: la noción de «corte libidinal o deseante» como condición de la oposición entre «texto» y «textualidad» tiene visos de ser todavía «una noción muy clásica (metafísica, logocéntrica, etc.), determinada por una onto-lógica del signo»¹², lo cual permite al «texto» aparecer como un ente frente al ser como «textualidad». Laruelle se defiende desde su posición, identificándola a la que Nietzsche —conforme a su interpretación— tiene frente al mismo Derrida¹³. El problema está en esto: ¿Por qué Nietzsche y esta interpretación de Nietzsche? Volvemos así de nuevo al punto de partida. Laruelle, nietzscheano excesivo —posiblemente no haya otro modo de serlo—, funciona de un modo preciso: introduce en el dispositivo nietzscheano unas categorías de objetos, de referentes, de enunciados, que no son hallables empíricamente en el *corpus* nietzscheano, que no son las categorías, referentes u objetos de las frases de Nietzsche. Pues su tesis es la siguiente: «Esta inyección de nuevas categorías en el dispositivo nietzscheano, inyección a título de suplementos, es la única manera de 'funcionar-nietzsche' fuera de Nietzsche»¹⁴. Esto incluye una traición pretendida, pero el autor la justifica desde el mismo Nietzsche, desde su funcionamiento interno¹⁵.

Por todo esto está justificado el rechazo del estilo erudito e histórico —incluso hermenéutico, psicoanalítico y estructural— en lo referente al sentido del pensamiento nietzscheano, pues se da en todos

¹¹ Cf. *Ibid.* Esta ambigüedad, que aparece por ese desplazamiento que hemos apuntado de la «serie-Deleuze» a la problemática de la textualidad, recorre todo el planteamiento de la distinción entre «contenido latente» y «contenido manifiesto», que Laruelle aplica al texto de Nietzsche.

¹² DE, pág. 252.

¹³ «D'autre part, cette différence (dans l'usage de la Différance) ne peut signifier aucune prétention à l'originalité puisque, vous le savez (es una respuesta a Derrida), cet écart où je me tiens par rapport à vous est celui où je pense que "Nietzsche" et d'autres se tiennent eux aussi par rapport à vous» (DE, págs. 253-254).

¹⁴ NH, pág. 91.

¹⁵ NH, págs. 92-93.

estos acercamientos una confusión entre sentido y significación. Para Laruelle «el sentido de una doctrina nunca está dado en sí o simplemente disimulado como un significado que falta porque está escondido, o como una escena significante eficaz por su ausencia»¹⁶, sino que el sentido «requiere una producción de materia y de efectos políticos a través del texto, al mismo tiempo que un compromiso del intérprete por el cual le va el mismo texto y se pone en causa como lector potencialmente fascista y revolucionario de Nietzsche en el proceso mismo de su lectura»¹⁷. Compromiso y prevención: ¡Cuidado, la escena de la escritura tiene un elemento genético y textual que nos descubre las fuerzas maquinico-libidinales, a-textuales, que ponen en funcionamiento esa misma escena!¹⁸.

Pero la pregunta puede surgir maliciosamente: ¿no es posible aplicar al texto heideggeriano el mismo código que reductivamente sólo se aplica al texto nietzscheano, vaciando así de contenido la problemática Nietzsche/Heidegger? Antes de responder a esta pregunta será necesario plantearnos otra: ¿por qué Nietzsche contra Heidegger? Pues posiblemente en su respuesta quede desplazado nuestro malévolamente planteamiento.

Nietzsche contra Heidegger. ¿Cómo es posible —podría preguntarse el lector— enfrentar a Nietzsche con uno, quizá el más agudo, de sus intérpretes, sin citar ni siquiera el más comprometido de sus aforismos? Tras el «desmontaje» que hemos intentado hacer de nuestro autor, la respuesta se presenta de inmediato: el planteamiento de Laruelle no pasa por esta pregunta, o mejor, esta pregunta se sitúa fuera de su planteamiento. La tarea propuesta no es tarea histórica, ni hermenéutica, ni textual: «Una cita nunca ha probado nada, sobre todo en el caso de Nietzsche»¹⁹. Se trata de una «intervención política» en Nietzsche, y ésta no puede situarse a nivel de texto, de interpretación, de significado, de doctrina, de estilo, pues su resultado sólo puede darnos «lecturas 'inmediatas', de hecho guiadas ideológicamente, abstraídas o separadas de toda justificación no empírica»²⁰. Se trata de una postura funcionalista: método de producción de sen-

¹⁶ NH, pág. 93.

¹⁷ NH, pág. 94.

¹⁸ El «caute» que Spinoza tomara como lema nos suena aquí como un eco paralelo, aunque el autor, demasiado obnubilado por el «corte político-libidinal» nietzscheano ni siquiera se preste a reconocer en él un predecesor de su gran ídolo; al contrario, se siente más cerca de Fichte —y en cierto sentido su planteamiento es fichteano y de ahí el peligro de subjetivismo— que de Spinoza (cf. DE, págs. 246 y 261). Sobre esta problemática, interesante además en este caso por centrarse en el paralelismo Spinoza-Nietzsche, puede verse: A. Currás Rábade, *La doble articulación del discurso en la Ética de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador*, en «Anales del Seminario de Metafísica», Universidad Complutense, Madrid, 1975, págs. 7-61.

¹⁹ NH, pág. 140.

²⁰ NH, pág. 68.

tido como funcionamiento y no de sentido como significación²¹. Es desde aquí y no desde otra parte desde donde Laruelle nos presenta a Nietzsche contra Heidegger.

Para Laruelle Heidegger es el gran «intérprete» de Nietzsche: es el pensador que ha tomado en serio las fuerzas textuales del pensamiento-nietzsche: la voluntad de poder y el eterno retorno. Con Heidegger las interpretaciones «ónticas» que confunden el sentido del ser y del ente en general quedan invalidadas. No vio en el pensamiento-nietzsche una filosofía de la interpretación, de la vida, de la verdad, de la muerte del hombre, una antropología o una psicología, sino una problemática metafísica, un pensamiento abismal, en el que de lo que se trata es del sentido del ser mismo, del ser como diferencia, como deseo y poder²². Pero, entonces, ¿por qué Nietzsche contra Heidegger? Ya hemos dicho que la cuestión hay que situarla a nivel funcional. Y a nivel de función, nivel maquínico, lo importante no es el problema de la verdad o falsedad de la lectura de Nietzsche, de su adecuación o no adecuación al texto (el pensamiento-nietzsche, como multiplicidad, rizoma, «agencement»... se sitúa más allá/más acá de las dicotomías propias de la representación significante), sino un problema de uso, de producción, de potenciación funcional. Si es la voluntad de poder la que interpreta, el pensamiento de Nietzsche, según Laruelle, sólo admite una «intervención política». Pero, ¿dónde se sitúa Heidegger? La respuesta que Laruelle nos da es la siguiente: la interpretación heideggeriana tiene un punto de partida eminentemente reactivo, que consiste en la subordinación del dispositivo ERM/VP a una dominación ontológico-existencial²³. Esto lleva consigo una apro-

²¹ Cf. NH, pág. 94. Este funcionalismo, que no es estructural, sino libidinal y que Laruelle llama «funcionalismo absoluto», tiene sus antecedentes en el pensamiento deleuzo-guattariano: «Nous sommes purement fonctionalistes: ce qui nous intéresse, c'est comment quelque chose marche, fonctionne, quelle machine...» (F. Guattari a C. Backès Clément: *Sur capitalisme et schizophrénie*, en «L'Arc», n.º 49, p. 53). A la base del mismo está la concepción maquínico-libidinal de función, que prohíbe distinguir entre un agente de producción y su producto, determinando así una sintaxis maquínica, propia del dispositivo ERM/VP (eterno retorno de los mismo/voluntad de poder) y que Laruelle ve plasmada en el *Geviert* heideggeriano. Más tarde aludiremos de nuevo a ella. Sobre el «funcionalismo absoluto» véase: MT, pág. 85, n. 1; NH, página 103.

²² Cf. NH, págs. 158 y ss. Es de tener en cuenta lo que Laruelle llama *pensamiento-nietzsche*: «Ce que nous appelons la pensée-nietzsche est un dispositif de reproduction et de critique des vaticinations que l'interprétant adresse à Nietzsche comme à un Autre radicalement positif» (NH, pág. 52).

²³ Cf. NH, pág. 160. Laruelle, siguiendo la línea derridiana, encuentra en el Heidegger «hermenéutico» (primer Heidegger) y en el Heidegger «meditante» (último Heidegger) una misma sintaxis funcional de su pensamiento y una no verdadera superación de la metafísica de la presencia (Cf. NH, pág. 171, n. 2). Tal posición resulta discutible, pues en el «último Heidegger» hay posibilidades deconstrutoras que no parece tener en cuenta la línea derridiana. Véase,

piación por parte de Heidegger del texto nietzscheano en función de lo «mismo» del ser, de la «presencia originaria». De esta forma el «corte político-libidinal» que introduce Nietzsche, dividiendo la historia en dos, se transforma reductivamente en un simple diálogo con el pensamiento onto-teológico. Por eso, para Heidegger, el problema filosófico de Nietzsche —consistente en «producir la sintaxis trascendental o el diagrama del eterno retorno de lo mismo»— se transforma en el viejo problema metafísico de la auto-fundamentación²⁴. Derrida y Deleuze, entre otros, han clarificado de modo amplio este problema: tomar en serio a Nietzsche es negar todo enraizamiento, porque la genealogía nietzscheana no es una cuestión de origen²⁵. El círculo vicioso del pensamiento abismal, de la lucidez impracticable²⁶, círculo maquínico, problemático, trascendental, descentrado, no gira como en Heidegger alrededor de la «nada», sino de la «diferencia» (*différance*): es el cuerpo del otro, cuerpo sin órganos, ser sin ente, caosmos, etc., que no hace referencia a fundamento o identidad alguna, y que, sin embargo, asegura la autonomía de la producción deseante²⁷. No se trata, pues, de una auto-fundamentación minada por el «nadar» (el nihilismo heideggeriano más nihilista que el nihilismo nietzscheano), sino de una defundamentación del ser por la diferencia (libido, deseo...).

Heidegger olvida el verdadero círculo, tortuoso y siempre descentrado, del pensamiento-nietzsche, círculo por inclusión, sin presencia

al respecto, en este mismo número: C. Peretti della Rocca, *Ereignis y Différance*. Derrida, intérprete de Heidegger.

²⁴ Cf. NH, págs. 161-162.

²⁵ Deleuze destaca que «genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor», teniendo en cuenta que el elemento diferencial «no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de su creación» (G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. cast. de C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1971, pág. 9). Con la afirmación del elemento diferencial en la doctrina del eterno retorno queda destruido todo fundamento: «Car, affirmé dans toute sa puissance, l'éternel retour ne permet aucune instauration d'une fondation-fondement: au contraire il détruit, engloutit tout fondement comme instance qui mettrait la différence entre l'originnaire et le dérivé, la chose et les simulacres» (G. Deleuze, *Différence et répétition*, P. U. F., 2.ª ed., París, 1972, pág. 92). En Derrida podemos también leer lo siguiente: «Para salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano es preciso sobre todo que no se trate de restaurar o explicitar una "ontología" menos ingenua, intuiciones ónticas profundas que acceden a cierta verdad originaria, toda una fundamentalidad oculta bajo la apariencia de un texto empirista o pensamiento nietzscheano» (J. Derrida, *De la gramatología*, trad. cast. de O. del Barco, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, págs. 26-27). Bajo el punto de vista de las intensidades, que obedecen a un movimiento «caótico» sin principio ni fin, véase P. Klossowski, *Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même*, en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, Philosophie n.º VI, Ed. de Minuit, París, 1967, págs. 227-244.

²⁶ Sobre el signo del «círculo vicioso» como definición del ERM, véase: P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, éd. revue et corrigée, Mercure de France, 1975.

²⁷ Cf. NH, pág. 162.

y mediación, regido por la diferencia diferenciante y la repetición travestida. Pensador riguroso, conoce las condiciones de un proceso de pensamiento maquínico, pues su círculo hermenéutico no se define, sino como un quiasmo del pensamiento y su objeto (el pensamiento del ser y el ser del pensamiento), quedando así proscrita la maniobra dialéctica; pero en la apertura al otro de esta relación cuatripartita Heidegger entiende la diferencia como «nadar» (*nichten*), que no supera a nivel de condiciones los opuestos griegos y su escisión trascendente²⁸. Su posición hermenéutico-existencial no le permite afirmar absolutamente la diferencia: el sentido del ser del ente como objetividad, como presencia, es proyectado en el sentido del ser en general como cuerpo lleno del otro, o ser sin ente²⁹. El círculo vicioso del devenir como presencia y presencia como devenir se aplica «especularmente» al círculo del devenir como diferencia del eterno retorno. Heidegger, según Laruelle, platoniza a Nietzsche por no haber sabido separar en el momento óntico la función del otro, de la diferencia, del devenir, de las fuerzas productivas, de la función del ente representado. El hecho de que para Heidegger la obra de Nietzsche no signifique frente a la *Seiendheit* griega sino el acabamiento de la presencia, el triunfo del ente sobre el ser, se debe, según Laruelle, a que Heidegger no fue capaz de salir definitivamente de Grecia, de desterrar su estilo de pensar, según el cual el ser se dice del ente: fundamento tautológico de todas las filosofías primeras. Porque, para Nietzsche, el ser no se dice del ente, sino de la libido (como voluntad de poder)³⁰. En lugar de la tautología que refleja el ente *del* ser, Nietzsche pone la diferencia en el ser y no en el ente: el ente sólo vendrá a ser desde la diferencia. Heidegger, por moverse en el terreno de la presencia, «no ha logrado —en él ni en el Nietzsche que él lee y todavía no piensa de manera pensante— exorcizar el fetiche del ente»³¹. El momento ontológico deriva del momento óntico, pero el problema está en su contenido: el ser como voluntad de

²⁸ Cf. NH, págs. 184-185.

²⁹ «De ce point de vue, la machine herméneutique existentielle reste centrée sur une Ipséité ou un Propre qu'elle ne différencie pas (détruit/produit) suffisamment pour éviter toute réflexion du sens d'être de l'étant comme objectivité, présence ou identité, dans le sens (=fonctionnement) de l'Être en général comme Corps-plain-de-l'Autre. Elle est incapable de mettre l'Être dans la dépendance absolue de la différencie» (NH, pág. 163).

³⁰ «Là où Heidegger voit Nietzsche rabattre le Même de l'essance, soit l'Être et ses différences historiques, sur la présence, nous le voyons plutôt arracher l'Être à l'étant et le mettre en rapport à la Différence constituante ou transcendante. Ce transcendantal non-subjectif des Forces productives libidinales, qui désigne l'opération de la Différence, comme cause immanente, contre toute intériorité et tout ego, c'est Nietzsche qui nous apprend justement à le rendre de sa restriction existentielle (le néantir), l'une de ses ultimes «falsifications» idéalistes» (NH, pág. 194).

³¹ NH, p. 163.

poder, como libido, como motor de la producción deseante, cuyo funcionamiento ya no ha de ser entendido desde un modelo técnico, sino en base a una sintaxis maquínica que viene definida por el eterno retorno. Teniendo en cuenta —tal como hemos indicado anteriormente— el desplazamiento que Laruelle hace de la «serie-Deleuze», haciendo de la producción deseante un problema de sintaxis, el esclarecimiento de esta sintaxis maquínica resulta fundamental, en cuanto que Heidegger no es ajeno a ella, sino que se mueve dentro de ella, pero haciendo un uso restringido, territorializado, que será la causa del «malentendido», del *quid pro quo* que aparece en su interpretación de Nietzsche.

Según Laruelle, Nietzsche parte de una soberanía de la diferencia (*différance*) sobre el ser, de la voluntad de poder sobre el eterno retorno, que produce inmediatamente otra: la soberanía del ser-dependencia-del-otro sobre el ser-como-presencia, esto es, la soberanía del eterno retorno como voluntad de poder o «Eterno retorno del Otro» sobre el ser como «Eterno retorno de lo Idéntico». En esta tesis de soberanía se contiene el principio de funcionamiento del dispositivo ERM/VP, que no es formal ni estructural, sino maquínico y cuya fórmula o sintaxis se resume así: «No hay distinción más que unilateral, esto es, de un solo lado en el proceso, entre las piezas y sus funcionamientos, los agentes y sus «agencements», los productores y sus productos, los principios y sus efectos: una cosa se distingue de la otra, que, a su vez, no se distingue de ella, *no habiendo de una a otra función en cada pareja más que la separación de la diferencia o la duplicidad del Otro*. El proceso funciona como inconsciente más allá/más acá (a través) de estas oposiciones»³². Es decir, que el efecto se distingue de la causa, pero la causa no se distingue del efecto. Si tenemos en cuenta este funcionamiento, no nos resultará extraña toda la problemática de las síntesis maquínicas y de los diversos elementos y resultados de las mismas, como tampoco la postura de Laruelle frente a Heidegger.

Como ya hemos dicho, Heidegger conoce las condiciones de un proceso de pensamiento maquínico. La formulación del *Dasein* como «un ente ópticamente caracterizado porque en su ser *le va* este su ser» es una formulación típicamente maquínica. El quiasmo, el *Geviert*, es el modelo de su pensamiento pensante, de su círculo hermenéutico. Juega, por tanto, con las mismas cartas que Nietzsche; en ello está la razón de ser su primer intérprete serio. Pero en su juego de naipes la distribución es distinta, implicando así una falsificación que no lo es del texto, sino de las fuerzas que actúan en la textualidad

³² NH, p. 103.

del pensamiento nietzscheano. Un caso claro, según Laruelle, lo tenemos en la versión heideggeriana del ERM, que no nos muestra sino la versión manifiesta, sin tener en cuenta para nada el funcionamiento del pensamiento nietzscheano, quedando éste sometido a los códigos metafísicos griegos que se mueven en un plano de dominio³³. Por eso, para desvelar el «malentendido», lo que Laruelle intenta es abordar el pensamiento ontológico existencial del ser desde y en el «corte libidinal» nietzscheano³⁴. No se trata con ello —nos previene— de comparar a Nietzsche con su intérprete, ni de hacer propiamente una lectura de Heidegger con anteojos nietzscheanos, sino de «medir» a Heidegger (a través de Nietzsche) con unos criterios internos (suplementarios, esto es, desde una exterioridad inmanente) al mismo Heidegger, como si el modo de producir, de gozar y de pensar que comenzamos a aprender bajo el código nietzscheano «fuera el suplemento gracias al cual Heidegger pudiera al fin liberar el ser un poco más positivamente de su enraizamiento greco-occidental»³⁵.

Laruelle no toma una postura contra Heidegger. Lo que intenta es algo muy distinto: *ir más allá de Heidegger*. Pues si algo podemos afirmar claramente es que Heidegger, a pesar de ser un intérprete que territorializa a Nietzsche, ha abierto una serie de «líneas de fuga» que han hecho invertir y desterritorializar esa misma interpretación. Posiblemente los planteamientos de Deleuze, de Klossowski y más claramente de Derrida no hubiesen irrumpido sin las premisas heideggerianas.

Ante todo este planteamiento constantemente aflora la incomodidad del lector. Laruelle encuentra en Heidegger la sintaxis maquina que caracteriza al pensamiento nietzscheano. Como hemos visto al principio, este dispositivo maquina está tomado de los planteamientos deleuzo-guattarianos, de sus «agencements», y es aplicado de primer momento al pensamiento de Derrida. Le es fácil así a Laruelle retornar sobre Heidegger, aplicar a Heidegger un código que dice estar en Nietzsche. La pregunta maliciosa aparece de inmediato: ¿Sólo en Nietzsche? ¿Por qué no en Spinoza, por ejemplo? ¿Es que realmente Nietzsche es un «corte» tal como nos lo presenta Laruelle? ¿No sucede más bien que en toda la trayectoria de la ontoteología encontramos elementos excesivos, que en Nietzsche toman un cariz violento, para dar pie a nuevas problemáticas que sean capaces de reabsorber ese

³³ Cf. NH, págs. 177 y ss.

³⁴ «Pour formuler d'une thèse le résultat ou l'effet global de cette redistribution du jeu, posons qu'il faut retourner —et plus que retourner, déplacer d'un écart à déterminer— la subordination de Nietzsche à Heidegger. C'est la pensée ontologico-existential de l'Être qu'il faut penser depuis et dans la Coupure nietzschéenne, plutôt que l'inverse» (NH, pág. 155).

³⁵ NH, pág. 170.

mismo movimiento, no faltándole así cierta razón a Heidegger? Posiblemente no encontremos aquí sino esa misma violencia aplicada al discurso heideggeriano. De este modo podremos entender que sus signos cambien de sentido, se vuelvan del revés y «digan otra cosa completamente distinta».

Luis Ferrero Carracedo