Hacia una *ontología de la gesta*. Sentido y fuerza en el pensamiento de Luis Sáez Rueda

Francisco Romero Martín. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España)

Recibido 19/09/2025 • Aceptado 30/05/2026

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1862-7525>

Resumen

Este trabajo explicitamos la originalidad de la *ontología de la gesta* elaborada por Luis Sáez Rueda en el marco del pensamiento contemporáneo. Para ello, partimos del problema de la superación de la metafísica de la presencia y del principio de identidad, mostrando que dos de las tentativas más decisivas en esa dirección se encuentran en Martin Heidegger y Gilles Deleuze. Del primero se reconstruye el desplazamiento de la ontología hacia el ámbito de sentido, la apertura y de los modos epocales de darse el ser; del segundo, la radicalización de la crítica de la identidad a través de una ontología de la diferencia, la fuerza y la génesis. A partir de este doble recorrido, el artículo sostendrá que la propuesta de Sáez no consiste en una mediación sintética entre ambos autores, sino en una elaboración ontológica propia, en la que lo real comparece como una unidad discorde de sentido-y-fuerza. La noción de *gesta* permite pensar, así, la realidad como proceso de autogestación metaestable y comprender, desde ahí, tanto la existencia humana como la vida social en su carácter tensional y errático.

Palabras clave: Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Luis Sáez Rueda, ontología, diferencia, gesta.

Abstract

Toward an *ontology of gesta*. Meaning and force in the thought of Luis Sáez Rueda

This article seeks to explicate the originality of Luis Sáez Rueda's *ontology of gesta* within the framework of contemporary thought. To do so, it begins from the problem of overcoming the metaphysics of presence and the principle of identity, showing that two of the most decisive attempts in this direction are to be found in Martin Heidegger and Gilles Deleuze. From the former, it reconstructs the displacement of ontology toward the domain of meaning, openness, and the epochal modes in which being gives itself; from the latter, the radicalization of the critique of identity through an ontology of difference, force, and genesis. On the basis of this double trajectory, the article argues that Sáez's proposal does not consist in a synthetic mediation between these two authors, but rather in an original ontological elaboration in which the real appears as a discordant unity of meaning-and-force. The notion of *gesta* thus makes it possible to think reality as a process of metastable self-generation and, from there, to understand both human existence and social life in their tensional and erratic character.

Keywords: Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Luis Sáez Rueda, ontology, force, *gesta*.

ISSN-e: 1885-5679

ISSN-e: 1885-5679

Hacia una *ontología de la gesta*. Sentido y fuerza en el pensamiento de Luis Sáez Rueda

Francisco Romero Martín. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España)
Recibido 19/09/2025 • Aceptado 30/05/2026
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1862-7525>

§ 1. Introducción

No parece aventurado afirmar que una de las tareas más decisivas del pensamiento contemporáneo ha consistido en lograr sustraer la ontología al horizonte de la *metafísica de la presencia*; esto es, a una comprensión de la realidad regida por *el principio de identidad*. Durante siglos, la tradición filosófica de Occidente concibió la realidad desde la primacía de lo idéntico a sí mismo, de la sustancia permanente y de aquello que podía ofrecerse como fundamento estable; es decir, desde la exigencia de que *aquello que hace que algo sea lo que es* pudiese reconducirse a una instancia estable de determinación. Bajo ese régimen, *la diferencia* quedaba inevitablemente subordinada a una instancia previa de mismidad y *el devenir* comparecía —cuando no era directamente expulsado del propio ámbito del ser y de la verdad— como una modalidad derivada, deficitaria o secundaria *de lo que es*. Pensar allende ese horizonte ha constituido, por ello, una de las tareas más exigentes de la ontología contemporánea.

En este desplazamiento, Heidegger y Deleuze ocupan, sin género de dudas, un lugar decisivo, aunque bien es cierto que cada uno lo efectuaría desde una orientación distinta. El primero lleva a cabo una «destrucción» de la tradición metafísica que, al reabrir la pregunta por el ser frente a su secular olvido, reconduce la ontología hacia el ámbito del sentido, de la apertura y de los modos históricos en que *el ser se da*. El segundo, por su parte, impugna de raíz la subordinación de la diferencia a la *identidad* al afirmar que lo real no se regiría por *lo mismo*, sino por el *principio de diferencia*. De este modo, la identidad no sería más que una simulación «producida por un "efecto" óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición» (Deleuze,

ISSN-e: 1885-5679

2002: 16). No obstante, no se trata de dos respuestas equivalentes ni de dos momentos de una misma secuencia, sino más bien de dos tentativas heterogéneas que, sin embargo, comparten una misma exigencia: *pensar la realidad más allá del principio de identidad*.

Ahora bien, y dado que no son dos proyectos superponibles, se vuelve filosóficamente decisivo preguntarse si sería posible articularlos en una misma unidad que no neutralizase su diferencia. Pues si Heidegger nos enseña a pensar el ser evitando su reducción al ente y mostrándonos que la realidad no puede comprenderse al margen del horizonte de sentido que el propio ser abre en su donación, Deleuze nos obligará a reconocer que ninguna configuración de sentido se sostiene sin una dimensión intensiva, diferencial y genética que la atravesaría y la desbordaría. Por tanto, se abre así un problema sumamente interesante: *cómo pensar conjuntamente el sentido y la fuerza*, la comprensión y la potencia, sin reducir una de estas dimensiones a la otra ni disolver su arco tensional en una síntesis trivial. Es precisamente en este punto donde la filosofía de Luis Sáez Rueda adquiere, a nuestro juicio, un relieve singular.

Ciertamente, *la ontología de la gesta* elaborada por Sáez no consistiría en una simple yuxtaposición de premisas heideggerianas y deleuzianas, ni menos aun en una suerte de mediación ecléctica entre ambas filosofías. Su apuesta, por el contrario, es mucho más radical: *pensar la realidad como una unidad discorde de sentido y fuerza*, esto es, como una *gesta* en la que el sentido de *lo que es* no coincide nunca plenamente consigo mismo, por cuanto se halla atravesado por un fondo telúrico de potencias que lo impulsa, lo desborda y lo mantiene en devenir. Por eso, como sostiene el autor almeriense, «una comprensión que no es afectante es vacía» y «una afección que no hace nacer un modo de comprensión es ciega» (Sáez, 2015: 63). De este modo, su noción de *gesta* nombra una *ontología del sentido-fuerza* en la que la realidad comparece primordialmente como autogeneración, como un «proceso» vivo siempre en *equilibrio metaestable* y, en definitiva, como unidad diferencial de sentido y potencia siempre en estado naciente.

El objetivo de este trabajo será, por tanto, explicitar la ontología de Sáez y mostrar en qué sentido constituye una elaboración filosófica propia en el interior del pensamiento contemporáneo. Ahora bien, para ello atenderemos, en primer lugar, al gesto mediante el cual Heidegger reabre la pregunta ontológica frente a su olvido

ISSN-e: 1885-5679

sedimentado en la tradición metafísica (2016*b*: 23); examinaremos, después, algunos de los motivos fundamentales de la ontología de Deleuze que permiten pensar la diferencia, la fuerza y la génesis de lo real; y mostraremos, finalmente, cómo a partir de esa doble herencia Sáez Rueda elabora una ontología original cuya expresión más precisa se condensaría en el concepto de *gesta*.

§ 2. Heidegger y la apertura de una ontología no regida por la identidad

Si la ontología contemporánea ha intentado sustraerse al horizonte de *la metafísica de la presencia*, el pensamiento de Martin Heidegger constituye, sin duda, uno de sus momentos más decisivos. No tanto porque en él se encuentre definitivamente resuelta dicha empresa, cuanto porque fue quien advirtió la necesidad de *restituir a la pregunta por el ser su estatuto de cuestión fundamental*, arrancándola del largo olvido al que había quedado sometida en la historia de la filosofía occidental. Como el propio alemán indica al inicio de *Ser y tiempo*, la pregunta por el ser «ha caído en el olvido», hasta el punto de que su rescate y actualización parecerían hoy algo superfluo o metodológicamente erróneo (Heidegger, 2016*b*: 23). Sin embargo, lo vital no radicaría únicamente en la denuncia de dicho olvido, sino en la exigencia filosófica que con ella se pondría en obra, a saber: sustraer la ontología al régimen en que la había retenido la tradición metafísica y reconducirla al ámbito originario en el que *el ente en tanto ente* puede mostrarse como tal.

Ahora bien, el sentido de esta denuncia no debe entenderse de un modo restringido. Ciertamente, Heidegger reconoce en la modernidad un momento decisivo del problema, pues a partir del giro inaugurado por Descartes y sistematizado por Kant, el centro de gravedad de la filosofía se desplazó desde la ontología —el estudio del ser en tanto ser— hacia la teoría del conocimiento. Sin embargo, para el pensador alemán el olvido de la pregunta por el ser no constituiría un fenómeno propiamente moderno, sino un proceso mucho más hondo que recorrería la historia entera de la metafísica desde su origen griego. En este sentido, el olvido de la cuestión por el ser sería tan antiguo como su nacimiento. En cualquier caso, lo que se olvida no es una cuestión cualquiera, sino la pregunta fundamental de la filosofía, esto es, aquella que poseería el estatuto de primacía por cuanto se interroga por *aquello que hace que algo sea lo que es*.

ISSN-e: 1885-5679

Por tanto, el problema no consistiría simplemente en que la tradición haya dejado de formularla, sino en que desde su planteamiento originario como problema terminó identificando el ser con aquello que comparece como ente, reduciendo así *lo primero a lo derivado* y dejando sin pensar propiamente la diferencia entre ambos.

Es justamente en este punto donde se deja ver con total nitidez el vínculo entre *la metafísica de la presencia* y *el principio de identidad*. En efecto, si la historia de la filosofía ha pensado siempre lo real bajo la primacía de la presencia —dice Heidegger—, ello se debe a que ha tendido a comprender *lo que es* en función de lo que permanece idéntico a sí mismo, estable y determinable (1990). Dicho de otro modo, la metafísica de la presencia no sería sino la forma histórica en que el principio de identidad ha regido la comprensión del ser. De esta forma, solo sería verdaderamente real aquello que puede recogerse como *lo mismo*, lo permanente, lo subsistente bajo el cambio. Razón por la cual el devenir y la diferencia quedaban subordinados a una instancia previa y última de mismidad, compareciendo como modalidades deficitarias de lo real. En este contexto, Heidegger advierte que la reducción del ser a la presencia del ente constituye precisamente el núcleo del problema que su pensamiento intentaría solventar. Ahora bien, dicha dificultad no se trataría solo de una mera confusión terminológica, sino del modo mismo en que toda la tradición filosófica quedó retenida bajo la exigencia de reconducir lo real a una identidad última.

Conviene subrayar, empero, que dicha confusión entre ser y ente no debe interpretarse como el resultado de un simple error de conceptos, sino que remitiría —según Heidegger— al propio carácter sustractivo del ser, dado que en el mismo acto en que se desoculta y viene a presencia, se retrae y se oculta tras lo ente. Incapaz de sostenerse y apreciar este doble y fugaz movimiento, la tradición fijó erróneamente su atención en aquello que permanecía presente, propiciando la identificación de *lo que es* con lo que comparece como presente: el ente. Esta es la razón por la que el pensamiento occidental habría quedado progresivamente gobernado por una comprensión de la realidad fundada en la presencia. Lo que debía pensarse en su propia *diferencia ontológica* fue interpretado bajo la figura del ente, bien como ente supremo y causa primera de *todo cuanto es*, bien como sujeto de representación. De ahí que la historia de la filosofía pueda entenderse, en este sentido, como historia de una metafísica de la

ISSN-e: 1885-5679

presencia y, al mismo tiempo, como historia del predominio del principio de identidad.

En cualquier caso, la radicalidad de la intervención heideggeriana se juega en la necesidad de establecer adecuadamente la diferencia ontológica entre ser y ente. Solo dicha diferenciación nos permitiría arrancar a la filosofía de aquella lógica que la había llevado a reconducir el fundamento de lo real a la estabilidad de una identidad última. Pues si el ser no es un ente, ni siquiera el más digno entre todos ellos, entonces la pregunta ontológica ya no podría consistir en determinar *qué cosa sea el ser*, sino *esclarecer el ámbito en el que el ente puede mostrarse como ente.* Por eso la tarea del alemán no consistiría en corregir un repertorio de doctrinas, sino en afrontar crítica y hermenéuticamente la tradición entera. Esto es, justamente, lo que Heidegger llamaría «la destrucción de la historia de la metafísica». Ahora bien, y como el propio pensador advierte, aquí «destruir» no significa aniquilar, abandonar o negar lo heredado, sino más bien reapropiárselo críticamente para dejar al descubierto, justamente, lo que esta misma tradición que nos constituye dejó sin pensar:

> Este camino hacia la respuesta a nuestra pregunta no es una ruptura con la historia, no es una negación de la historia; más bien, se trata de una apropiación y transformación de lo transmitido por la tradición. El término «destrucción» tiene en cuenta una tal apropiación de la historia […]. Destruir no significa aniquilar, sino desmontar, desmantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos sobre la historia de la filosofía. Destruir significa: abrir nuestro oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos transmite como ser del ente. Escuchando esta llamada llegamos a la correspondencia. [Heidegger, 2006: 54-55]

Bajo esta exigencia se comprende el sentido del proyecto filosófico de lo que comúnmente conocemos como *el primer Heidegger*. Si el ser no es una cosa ni una sustancia, sino aquello que remite, señala o significa, entonces el acceso a su sentido solo puede abrirse a partir de un ente que mantenga ya una cierta relación comprensiva con él. Y tal ente no puede ser otro que el ser humano, entendido aquí no como sujeto moderno, sino como *Dasein*. No obstante, su primacía residiría, justamente, en su estatuto óntico-ontológico, por cuanto el *Dasein* es el ámbito de apertura en el que el ente puede manifestarse como ente y en el que, por tanto, su propia diferencia con el ser podría hacerse patente. Por eso Heidegger afirmará que «la analítica ontológica del Dasein en general constituye la ontología fundamental», ya que la pregunta por el

ISSN-e: 1885-5679

sentido del ser «no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo» (2016*b*: 35). De ahí también que la trascendencia de la pregunta fundamental de la filosofía no remita a un interés teórico secundario, sino al núcleo mismo de la existencia, pues, como recuerda Costantino Esposito, lo que en el fondo se juega en ella es «el tránsito de la temporalidad de la existencia al sentido temporal del ser en general» (Esposito, 2024: 89).

La consecuencia de tal desplazamiento es decisiva, por cuanto la ontología dejaría de orientarse hacia la búsqueda de una presencia última y pasaría a articularse como una *ontología del sentido*. El ser ya no comparece al modo de un ente, sino como *aquello que se abre en la comprensión, en la afectividad y en la temporalidad*. Razón por la cual el análisis del *Dasein* no constituye una suerte de antropología filosófica ni una teoría del sujeto, sino el intento de esclarecer las condiciones ontológicas —los *existenciarios*— que hacen posible la existencia en cuanto que *aperturidad*. Pues, en efecto, los existenciarios no dan cuenta de los contenidos fácticos de la existencia, sino que se tratan de las estructuras formales que la hacen posible. Podríamos decir, por tanto, que la filosofía heideggeriana desplaza la ontología desde la sustancia al mundo, desde el fundamento estable a la aperturidad y desde la identidad a la diferencia. En otros términos, *el fundamento de la realidad pasa a ser comprendido como un horizonte de sentido y de inteligibilidad*.

Ahora bien, esta primera formulación de la ontología no agotaría el proyecto heideggeriano. Como es sabido, la principal obra de su primera etapa —*Ser y Tiempo*—, quedó interrumpida justo en el punto en que debía producirse el salto desde la temporalidad del Dasein al sentido temporal del ser. Justo ahí es donde comenzaría a efectuarse la necesidad de la *Kehre*, que lejos de suponer una ruptura de su pensamiento, debe entenderse como el desplazamiento de una misma cuestión hacia otro horizonte. Así, si en el *primer Heidegger* la verdad ontológica aparecía aun ligada al *Dasein* como ámbito de descubrimiento, en la medida en que el ser-verdadero era pensado como un modo de ser del *Dasein*, a partir del *segundo Heidegger* la verdad ontológica sería reconducida al desocultamiento mismo del ser; esto es, a la *αλήθεια* en cuanto acontecer en el que el ser *se da* y, simultáneamente, se retrae. El propio filósofo había afirmado en *Ser y Tiempo* que el ser verdadero, en cuanto ser-descubridor, «solo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo» y que,

ISSN-e: 1885-5679

por ello, «ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma de ser del *Dasein*» (Heidegger, 2016*b*: 234-236). Será justamente esta orientación la que, con la *Kehre*, quede desplazada hacia una comprensión más originaria *de la verdad como desocultamiento del ser mismo*. De ahí que, en textos posteriores, el existente comparezca menos como condición de posibilidad del ser que como *guardián o pastor* de una apertura que lo precede y lo sostiene (Heidegger, 2016*a*). Por este motivo, como ya señalamos, la *Kehre* no habría de interpretarse como una escisión radical del pensamiento heideggeriano, sino como una «vuelta, conversión o reverso de su pensar» que prolongaría de otro modo la misma interrogación fundamental (Oñate, 2019: 64).

En este punto es donde la ontología heideggeriana adquiere con mayor nitidez —a nuestro modo de ver— *su carácter modal*. Pues *el ser no se da de una vez y para siempre ni bajo una forma idéntica a sí misma, sino que acontece históricamente según diversos modos de desocultación*. Cada época se encontraría sostenida, así, por una determinada verdad del ente en su totalidad (Heidegger, 2018: 551); es decir, por un modo específico en que el ser se da, se retira y dispone al pensamiento a corresponderle bajo ciertas categorías. Por ello la historia de Occidente puede entenderse como la historia del ser: no como una sucesión de doctrinas, sino como la serie de sus diversos modos de darse. Asunto que Heidegger formula de manera elocuente en *Tiempo y Ser*:

> El despliegue de la plenitud de transformaciones del ser tiene el parecido de una historia del ser. Pero el ser no tiene una historia, tal y como tiene su historia una ciudad o un pueblo. Lo histórico de la historia del ser se determina manifiestamente por y sólo por cómo acontece el ser, y esto quiere decir […] por la manera como Se da el ser […]. Si Platón se representa al ser como ἰδέα y como κοινωνία de las ideas, Aristóteles como ενέργεια, Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, no son estas doctrinas producidas al azar, sino palabras del ser como respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el Se da el Ser. [Heidegger, 2009: 27-29]

Lo vital aquí es que la ontología ya no se organiza a partir de una estructura causal ni de un fundamento estable, sino desde los modos de darse del ser. Por eso puede decirse que el pensamiento heideggeriano desemboca en una *ontología modal y del sentido*. El ser fundamenta, si cabe seguir empleando este término, no al modo de una causa última, sino abriendo un claro histórico, siempre contingente y no clausurable, desde el cual algo puede comparecer como ente y desde el cual el pensar mismo queda

ISSN-e: 1885-5679

dispuesto de un cierto modo. En este contexto, la filosofía heideggeriana podría comprenderse, como señala Esperón, como «posfundacionalista», por cuanto no nos encontramos aquí ni ante un fundacionalismo clásico ni ante un antifundacionalismo, sino ante una forma de fundamentación abismal que rehúye toda absolutidad metafísica sin por ello disolver la cuestión del fundamento en un relativismo indiferenciado (2020: 83-85). Es decir, Heidegger no restituye un nuevo principio último, pero tampoco abandona la cuestión de aquello que hace posible el aparecer de lo ente; más bien, la reinscribe en el horizonte contingente y epocal de la donación del ser.

Desde aquí puede entenderse también la lectura heideggeriana de la técnica moderna. En *La pregunta por la técnica*, el filósofo advierte que la esencia de la técnica —*la Gestell*— no debe confundirse con un mero conjunto de artefactos tecnológicos, pues remite, más hondamente, al modo mismo en que lo real es desvelado en nuestra epocalidad:

> La esencia de la técnica moderna pone al hombre en el camino de aquel desvelar por el que lo real y efectivo se convierte por todas partes y de una manera más o menos perceptible en fondo permanente […]. La verdadera amenaza ya ha alcanzado al hombre en su esencia. El dominio del engranaje [*Gestell*] amenaza con la posibilidad de que al hombre se le pueda negar el acceso a un desvelar más originario y, así, experimentar la llamada de una verdad más inicial (Heidegger, 2024: 39-45).

Como podemos apreciar, la *Gestell* nombraría el modo en que en nuestra epocalidad *el ser se da* de tal manera que configuraría la realidad entera como un *fondo disponible, calculable y explotable*. Por este motivo, Heidegger señala que el peligro de la técnica no radica realmente en sus instrumentos, sino en el régimen —esto es, *el horizonte de sentido*— de desocultamiento que instaura y en el cierre que impondría sobre otras posibilidades más originarias del acontecer del ser mismo. La técnica moderna constituye así la consumación de la metafísica de la presencia; esto es, el momento en que *todo cuanto es* comparecería bajo la figura del *fondo permanente*, de tal modo que el principio de identidad alcanzaría una de sus formas históricamente más extremas al reducir lo real a pura disponibilidad, cálculo y aseguramiento.

Con todo, lo que aquí importa retener es que Heidegger pone en obra una ontología que, al sustraerse al principio de identidad, piensa la realidad desde la diferencia ontológica, la apertura de sentido y los modos históricos de darse el ser. Si su filosofía

ISSN-e: 1885-5679

resulta decisiva para nuestro actual propósito, lo es porque reabre la pregunta ontológica allí donde la tradición la había clausurado bajo la figura del ente presente. Ahora bien, la superación contemporánea de la metafísica no se agotaría en esta vía, pues junto al gesto heideggeriano de arrancar la ontología de la lógica de la identidad, se despliega otra tentativa no menos radical que llevará esa misma impugnación hacia el terreno de la diferencia, la potencia y la génesis. Es precisamente ahí donde el pensamiento de Gilles Deleuze adquiere toda su relevancia.

§ 3. Gilles Deleuze: diferencia, fuerza y génesis

Si Heidegger sustrae la ontología a la primacía de la presencia reconduciéndola al ámbito del sentido y de los modos históricos en que el ser se da, el pensamiento de Deleuze lleva a cabo, por su parte, otro gesto igualmente decisivo de *superación de la metafísica de la identidad*. Pues, ciertamente, también aquí se trata de pensar allende una ontología fundada en la sustancia, el fundamento estable o la mismidad. Sin embargo, el desplazamiento adoptaría en su filosofía una orientación distinta, por cuanto ya no se partirá de la diferencia entre ser y ente ni del horizonte de apertura del sentido, sino más bien de una comprensión de la realidad como *campo intensivo de fuerzas, diferencias y devenir*. No obstante, la ontología deleuzeana no contradice sin más el gesto heideggeriano, aunque sí que lo reorienta en otra dirección, pues allí donde Heidegger había desfondado la metafísica de la presencia desde la diferencia ontológica, Deleuze la desarticulará desde el principio mismo de identidad, afirmando que lo real no se rige por lo idéntico, sino por la diferencia.

De ahí que el núcleo de su ontología consista en invertir de raíz la lógica tradicional que había subordinado la diferencia a una identidad previa. Como él mismo afirma al comienzo de *Diferencia y repetición*, si la filosofía quiere pensar verdaderamente la diferencia, entonces debe dejar de concebirla como derivación de *lo mismo* y comenzar a entender dicha mismidad como efecto de un juego diferencial más originario (Deleuze, 2002). En esta misma línea, Piñeiro Balvís ha subrayado con acierto que, para Deleuze, la diferencia no surge entre términos ya dados, sino que comparece como aquello mediante lo cual lo dado mismo llega a darse (2024: 77). De este modo, la identidad no constituiría el principio de la realidad, sino una figura secundaria, dado

ISSN-e: 1885-5679

que las identidades no son más que «simulaciones producidas por un "efecto" óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición» (Deleuze, 2002: 16). Bajo esta inflexión, la crítica de la metafísica dejaría de jugarse exclusivamente en la reapertura de la pregunta por el ser y se desplazaría hacia una ontología de la diferencia misma.

Este desplazamiento, como podemos observar, obliga a pensar la realidad de un modo novedoso. Pues, en efecto, la dimensión ontológica no comparece aquí como un horizonte de significatividad, sino como *un entramado de fuerzas en tensión* y, por lo tanto, no habría una sustancia originaria ni una unidad simple a partir de la cual se derivaría después la multiplicidad: lo primero en sí no sería lo uno, sino una pluralidad diferencial, dado que cada fuerza *es lo que es* solo en la medida en que se encuentra en relación con otras, las afecta y es afectada por ellas. Por eso, como Deleuze señala en su lectura de Nietzsche, *el ser de toda fuerza siempre es el plural*:

> El propio objeto es fuerza, expresión de cualquier fuerza. Por la misma razón existe más o menos una afinidad entre objeto y fuerza que se apodera de él. No hay ningún objeto (fenómeno) que no esté ya poseído, porque en sí mismo es, no una apariencia, sino la aparición de una fuerza. Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la distancia el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual una se relaciona con las demás. [Deleuze, 1998: 14]

Bajo este horizonte, el plano ontológico de la realidad no puede ya comprenderse como un fondo fijo o sustancial. Se trata, más bien, de una *dimensión intensiva*: un tejido vivo de diferencias de potencia, tensiones, interafecciones y relaciones problemáticas en continua variación. En este sentido, la ontología deleuzeana distingue entre dos dimensiones inseparables y constitutivas de lo real: una dimensión virtual —la *intensio*— y una dimensión actual —la *extensio*—. Ambas *no conforman, sin embargo, una suerte de dualismo, sino que se trata de las dos caras de una misma realidad*. En este sentido, lo actual no es otra cosa que la actualización o efectuación de una problematicidad intensiva más profunda, mientras que lo virtual no permanece al margen de lo actual, sino que insiste en él desbordándolo constantemente. De ahí que la primacía ontológica corresponda aquí a lo virtual-intensivo, no porque lo actual carezca de realidad, sino porque este solo puede ser comprendido como «solución provisoria» de

ISSN-e: 1885-5679

una dinámica diferencial más honda. No resulta casual, en este sentido, que podamos afirmar que la ontología deleuzeana puede leerse como una ontología tensional articulada, precisamente, a través de los pares *intensio/extensivo* y *virtual/actual* (Piñeiro Balvís, 2024).

Llegados a este punto, la mediación e impacto de Gilbert Simondon resulta especialmente esclarecedora en la propuesta de Deleuze. Pues *la individuación* no podría pensarse, desde este horizonte, como el despliegue de una esencia previa ni como el simple paso de una posibilidad a su realización. *Lo individuado* no es lo primero, sino el resultado siempre provisional de un campo problemático más originario. Por tanto, toda forma, todo cuerpo, toda estructura, toda identidad «aparente», se trataría de un «equilibrio metaestable» resultante de una multiplicidad problemática intensiva que no desaparecería al individuarse. Simondon lo formula con notable precisión al afirmar que, en efecto,

> los sistemas vivos, aquellos que manifiestan precisamente la espontaneidad más grande de organización, son sistemas de equilibrio metaestable: el descubrimiento de una estructura es la resolución al menos provisoria de incompatibilidades, pero no es la destrucción de los potenciales; el sistema continúa viviendo y evolucionando; no está degradado por la aparición de la estructura; sigue siendo extenso y capaz de modificarse. [Simondon, 2007: 181]

La importancia de esta tesis para nuestro recorrido es decisiva, pues permite comprender que *ninguna individuación clausuraría el campo problemático que la ha hecho posible*. Toda identidad es, en rigor, el efecto óptico de una resolución siempre «relativa», de una estabilización transitoria de tensiones que siguen operando bajo su forma actual. Por eso lo real debe pensarse aquí como metaestabilidad: una estabilidad nunca definitiva, siempre atravesada por diferencias de potencias capaces de reabrir el proceso y dar lugar a nuevas configuraciones de sí. De este modo, la ontología deleuzeana rompe no solo con el principio de identidad, sino también con toda comprensión lineal y causal del devenir. No hay aquí *un ser plenamente hecho* al que le sobrevenga después el cambio; lo que hay es un pugna de problematicidades intensivas cuya resolución o actualización produce figuras relativamente estabilizadas, pero siempre en devenir en tanto que expuestas a nuevas metamorfosis.

ISSN-e: 1885-5679

Ahora bien, esta prioridad de la diferencia y de la individuación metaestable se deja ver también en el modo en que Deleuze piensa el orden de lo real. Lo intensivo no constituye un caos indiferenciado, pero tampoco un cosmos regido por leyes trascendentes. Se trataría, más bien, de una problematicidad viva que se autolegislaría a sí misma. Es justamente aquí donde comparece el papel decisivo de las *síntesis disyuntivas*, pues las fuerzas no se enlazan por simple yuxtaposición ni se reconcilian en una unidad superior que anule sus diferencias, sino que *se afectan mutuamente manteniendo activa su divergencia*. Como Deleuze subraya en *Lógica del sentido*, la disyunción no se resolvería jamás en una suerte de conjunción pacificadora, sino que «se refiere y sigue refiriéndose a una divergencia en tanto que tal» (1989: 181).

> La disyunción no deja de ser una disyunción, el *o bien* no deja de ser un *o bien*. Pero, en lugar de que la disyunción signifique que un cierto número de predicados son excluidos de una cosa en virtud de la identidad del concepto correspondiente, significa que cada cosa se abre al infinito de los predicados por los que ella pasa, con la condición de que pierda su identidad como concepto y como yo […]. La disyunción es afirmada por sí misma sin dejar de ser una disyunción, la divergencia o la diferencia se convierten en objetos de afirmación pura, el *o bien* se convierte en potencia de afirmar, fuera de las condiciones del concepto de la identidad de un dios, un mundo o un yo […]. La disyunción (la diferencia, la divergencia, el descentramiento) se convierte, en tanto que tal, en potencia afirmativa y afirmada. [Deleuze, 1989: 296]

Lo real se organiza así como un *orden adviniente* en el que las diferencias no se subordinan a una identidad, sino que producen desde sí mismas las condiciones de su enlace y de su transformación. Siendo aquí donde adquiriría un papel crucial el concepto del *diferenciante*. Pues, en efecto, si las fuerzas se componen como series de diferencias, la comunicación dada entre ellas no remitiría —como ya sabemos— a una ley externa, sino a *una diferencia de segundo grado* que refiere unas diferencias a otras, organizando su relación *de un modo inmanente*. De manera que, «esas diferencias de segundo grado desempeñan el papel del "diferenciante", es decir, refieren las unas a las otras las diferencias de primer grado» (Deleuze, 2002: 184). Justamente, *el diferenciante* nombraría la normatividad inmanente de campo intensivo; un principio interno mediante el cual las diferencias se enlazan, se reorganizan y engendra sus propias trayectorias. Lo real no es aquí un caos sin consistencia, pero tampoco un cosmos rígidamente ordenado: es, más bien, *una problemática diferencial que se*

ISSN-e: 1885-5679

autoorganiza en virtud de sus propias tensiones; en palabras de Sáez, *un orden endoconsistente*.

En este punto el concepto de *acontecimiento* resulta elemental en la propuesta ontológica del francés, por cuanto con él nombraría el modo singular en que una determinada problematicidad intensiva, tras autoresolverse diferencialmente, se expresa y se efectúa en un hecho. Por tanto, el *acontecimiento* no es algo fáctico, pero tampoco algo separado de él: *es el sentido incorporal de lo que acontece*. Por este motivo Deleuze insistirá en que no debemos «confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas» (1989: 44). Mas bien, *el acontecimiento designaría la insistencia de lo virtual en lo actual, es decir, aquello que al efectuarse en un estado de cosas, no se agotaría en él*. Una dimensión realmente fecunda para el itinerario que aquí intentamos seguir, por cuanto nos permite pensar y concebir que la realidad no se reduciría a lo que aparece como hecho, sino que remite siempre a ese trasfondo problemático y expresivo que insiste en cada efectuación.

En cualquier caso, y como podemos advertir, todo lo anterior nos autoriza a afirmar que la ontología deleuzeana constituye, en efecto, una filosofía del devenir. No del devenir entendido como mera sucesión cronológica de estados, sino como *potencia diferencial de génesis*. Pues la realidad no es una totalidad cerrada ni tampoco una suma de formas estables, sino una multiplicidad en perpetua autoproducción. Deleuze y Guattari lo expresaban con enorme claridad cuando describen esta multiplicidad como *rizomática*:

> No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría (n+1). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de *n* dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno (n-1). Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse. [Deleuze y Guattari, 2004: 25]

En esta misma dirección, Piñeiro ha insistido en que la univocidad deleuzeana no suprime la multiplicidad, sino que la piensa desde una lógica en la que el ser es ontológicamente uno y formalmente diverso, conforme a esa conocida fórmula deleuzeana según la cual pluralismo y monismo dejan de oponerse exteriormente

ISSN-e: 1885-5679

(Piñeiro, 2024: 78-80). Así, el fondo telúrico de la realidad comparecería como una *phýsis* autopoiética y rizomática, esto es, *una autoorganización diferencial en la que cada individuación —siempre provisional en tanto que equilibrio metaestable— brota de un fondo intensivo que la sostiene y, a la vez, la desborda*. Ahora bien, el orden que emerge de esta proliferación de *síntesis disyuntivas* y de trayectorias diferenciales ordenadas por el *diferenciante* no podría llamarse propiamente con el término clásico de cosmos. Por el contrario, y fiel a las premisas que rigen su ontología, Deleuze lo concibe como un «caosmos»: un orden inmanente y siempre en estado naciente en el que la divergencia de las series –como vimos– no queda anulada, sino afirmada como tal. Pues «la divergencia de las series afirmadas forma un "caosmos" y no ya un mundo» (Deleuze, 1989: 183), por cuando se trata de una *consistencia interna del devenir que no remitiría a una estructura legisladora externa y fija, sino al propio juego diferencial de las fuerzas*.

Con ello quedaría perfilado el sentido del paso por Deleuze en nuestro trabajo. Pues si Heidegger había reabierto la pregunta ontológica arrancando el ser de su reducción a la presencia y reconduciéndolo al ámbito del sentido y de sus modos epocales de darse, Deleuze radicaliza y perfila la impugnación del principio de identidad al concebir la realidad desde la diferencia, la fuerza y la génesis. No se trata, pues, de dos filosofías simplemente incompatibles, sino de *dos tentativas distintas de superar el horizonte metafísico tradicional*. Una lo hace desde la apertura y el sentido; la otra, desde la diferencia y la potencia. Solo a partir de la tensión fecunda entre ambas podrá comprenderse cabalmente la propuesta de Luis Sáez Rueda, dado que su ontología lo que intentará pensar no será ya solo la apertura de sentido ni solo el campo intensivo de fuerzas, sino la unidad viva de ambos: *la realidad como sentido-fuerza*, esto es, como *gesta*.

§ 4. La gesta: una ontología del sentido-fuerza

Los dos recorridos precedentes nos permiten ya situar con mayor precisión el lugar filosófico de Luis Sáez Rueda. Si Heidegger había rescatado la pregunta por el ser frente a la metafísica de la presencia, reconduciéndola al ámbito del sentido y de los modos históricos de darse del ser; y si Deleuze había radicalizado la impugnación del principio de identidad desde la diferencia, la potencia y la génesis, la originalidad de

ISSN-e: 1885-5679

Sáez no consiste en yuxtaponer ambas orientaciones, sino en hacerlas comparecer en una unidad más honda. Su propuesta ontológica se juega, precisamente, en el intento de pensar conjuntamente aquello que en Heidegger aparecía privilegiado bajo la figura del sentido y aquello que en Deleuze se hacía visible como potencia, fuerza o dinamismo intensivo. Esa unidad recibe en su pensamiento un nombre preciso: *gesta*.

Ahora bien, conviene subrayar desde el inicio que este concepto no designaría ni una simple acción ni una mera hazaña en sentido histórico o moral. Nombra, más bien, *la estructura misma de lo real allí donde sentido e intensio comparecen como dos dimensiones heterogéneas e inseparables de un mismo proceso*. En otros términos, la gesta no es ni un mero significado ni un choque de fuerzas, sino el entramado vivo en el que «lo que hacemos» y «el sentido de lo que hacemos» constituyen una sola unidad diferencial. Por eso podemos afirmar que la ontología de Sáez no es solo una ontología del sentido ni solo una de la fuerza, sino una del *sentido-fuerza*. El propio autor lo formula con notable claridad al señalar que «una comprensión que no es afectante es vacía» y que «una afección que no hace nacer un modo de comprensión, es ciega» (Sáez, 2015: 63).

Desde este punto de vista, la aportación de Sáez puede entenderse como una radicalización simultánea de las dos herencias que la preceden. Por un lado, *conserva de Heidegger la convicción de que el ser humano habita siempre un mundo de sentido*; es decir, que no hay experiencia desnuda ni existencia desprovista de un horizonte comprensivo previo. Habitar es ya comprender, y comprender es siempre hacerlo desde un mundo abierto por el *se da el ser*. Pero, por otro lado, *Sáez incorpora de Deleuze la exigencia de no reducir lo real únicamente a la dimensión del sentido*. Pues toda comprensión está también atravesada por intensidades, tensiones y fuerzas que la sostienen, la modulan y la metamorfosean. Ciertamente, el sentido no flota sobre una neutralidad ontológica, sino que porta siempre consigo una cierta potencialidad; y la potencia, a su vez, no comparece nunca como pura fuerza muda, sino siempre ya orientada o encauzada en alguna figura de sentido.

Es justamente esta copertenencia la que la noción de gesta intenta pensar. *La gesta nombra así una realidad en acto, siempre en curso, en la que no cabe disociar una dimensión comprensiva de otra intensiva*. Si se quisiera formularlo de la manera más sintética posible, habría que decir que *toda gesta es una unidad viva de significación y afección, de comprensión y empuje, de forma y dinamismo*. Por esta razón, la realidad no comparecería

ISSN-e: 1885-5679

aquí ni como conjunto de objetos ya constituidos ni como puro campo de fuerzas sin relieve, sino como proceso de autogestación. Lo real se da siempre como algo que se hace, se despliega y se transforma, y precisamente en ello consiste su carácter de gesta.

Ahora bien, la fecundidad de esta ontología se vuelve todavía más visible cuando se la pone en relación con la comprensión saezana de la existencia humana. Pues el concepto de gesta no aparece aislado, sino inscrito en una concepción más amplia del ser humano como *ser errático*. Si en Heidegger la existencia quedaba atravesada por la estructura del *estar-en-el-mundo* y en Deleuze por la dinámica diferencial de las fuerzas, *en Sáez ambas intuiciones convergen en la idea de una unidad discorde céntrico-excéntrica*. El ser humano habita siempre una morada de sentido —centricidad— y, al mismo tiempo, se encuentra constituido por un extrañamiento excéntrico que le impediría coincidir plenamente con ella, exponiéndolo a una extradición constante más allá de todo arraigo. Por esta razón, Sáez sostiene que la condición errática del ser humano lo sitúa en la tensión entre habitar un mundo y, simultáneamente, en la imposibilidad de habitarlo en cuanto tal en tanto que lo desborda en dirección a otro posible.

> La condición errática del ser humano lo coloca, pues, en la tensión trágica entre el habitar céntricamente y la extradición excéntrica, [de manera que, en el mismo momento en que somos acogidos] en una morada nos extraditamos de ella hacia otra posible: otra mejor, más justa; otra diferente, con otra riqueza o vitalidad […]. [Por tanto, nuestra condición errática se trataría de una suerte de aporía, a saber:] firmeza (*firmitas*) en el tránsito, poner pies firmemente en el intersticio entre un mundo en el que se vive y un mundo por el que la vida se des-vive. [Sáez, 2021: 193]

La gesta debe entenderse, entonces, como el modo mismo en que esa erraticidad se pone en obra. Ser no es aquí, por tanto, permanecer idéntico a sí mismo ni actualizar una esencia predefinida, sino gestarse; es decir, desplegarse en la tensión entre un mundo en el que se vive y otro por el que la vida se desvive. Por eso la existencia no aparece como simple *factum*, sino como *autopoiesis*, como *génesis creativa*, como *devenir de sí*. La gesta nombra, justamente, ese proceso en el que una vida se hace a sí misma a través del enlace de sentido y fuerza. No se trataría de un yo soberano que se autodetermina desde una interioridad autosuficiente, ni tampoco de un simple efecto de fuerzas anónimas. Más bien, la existencia es una gesta porque se juega en la

ISSN-e: 1885-5679

coimplicación de ambas dimensiones: *comprende y es afectada; actúa y, al hacerlo, reconfigura el sentido de su propia acción.*

Esta concepción permite, además, pensar de manera particularmente fértil la relación entre el individuo y su mundo. En efecto, la gesta no se limita al plano de la subjetividad singular, sino que atraviesa también la vida social. Dicho de otro modo, la erraticidad no designaría solo la «estructura» del existente individual, sino también la de la vida colectiva. Si la existencia humana es una unidad discorde de centricidad y excentricidad, lo mismo acontece, *mutatis mutandis*, en el ámbito social. Pues también allí la vida común comparece como una *gesta de sí*. Por lo tanto, no habría por un lado sujetos erráticos y, por otro, estructuras sociales exteriores a ellos; lo que hay es una misma dinámica ontológica que se expresa, con distinta escala y complejidad, tanto en la vida singular como en la colectiva.

Es justamente en este punto donde la ontología de la gesta despliega una de sus formulaciones más originales: la interpretación de la sociedad como unidad discorde de *comunidad* y *pueblo*. La comunidad nombra aquí la vertiente céntrica de la vida colectiva: el conjunto de instituciones, costumbres, formas de organización y horizontes simbólicos que configuran una morada «relativamente estable» para el «nosotros». El pueblo, en cambio, designa la vertiente excéntrica; no una especie de masa sociológica ni la simple suma de individuos, sino la potencia de movilización, de desborde y de reconfiguración que atraviesa a esa misma comunidad y la fuerza a metamorfosearse continuamente. No son dos realidades separadas, como ya sabemos, sino las dos caras de una misma gesta social. En palabras de Sáez:

> Un pueblo hace comunidad y la comunidad solo puede resultar del pueblo reunido. El primero es aquel sobre el cual recae, en la democracia, la soberanía, la cual permite el ser-en-común de la comunidad, políticamente organizada. Pero el pueblo puede, por su capacidad de movilización, hacer estallar, en un momento preciso, la forma en que se reúne, en que sustenta un común, y reconformarlo desde otra clave […]. [Por tanto, una comunidad] habita un mundo cultural […] y crea, a pesar de sus diferencias internas, un albergue o morada, con una organización social y política determinada. La comunidad instituye, pues, una centricidad […]. Por el contrario, el pueblo ha sido convocado a la obra de la comunidad, pero no es ella […]. La unidad discorde entre centricidad y excentricidad [comunidad y pueblo, respectivamente] vibra tensionalmente en la cultura viva […]. [Ambas, siendo] dos caras de un mismo acontecimiento, mantienen una tensión fructífera en el corazón de la cultura. [Sáez, 2015: 40-58]

ISSN-e: 1885-5679

La fuerza conceptual de esta formulación radica en que permite trasladar al plano colectivo el mismo esquema ontológico que antes habíamos visto operar en la existencia individual. También la sociedad se configura como una unidad discorde, como *un intersticio tensional entre una dimensión de arraigo y una dimensión de excedencia*. La comunidad ofrece mundo, morada, inteligibilidad, continuidad; el pueblo concentra, en cambio, la *diferencia de potencial* que impide que esa misma morada se cierre sobre sí misma como identidad sustancial. Por eso la vida social no puede ser entendida aquí como una mera organización de sentido ni como un puro conflicto potencial, sino como una *gesta cultural*: una *dynamis* en la que *sentido e intensio se copertenecen y se reconfiguran sin cesar; esto es, en continuo devenir*.

No obstante, convendría que nos detuviéramos en este último punto, porque en él comparecería de forma especialmente clara la mediación entre Heidegger y Deleuze que Sáez lleva a cabo. De Heidegger procede la insistencia en que toda comunidad habita un mundo de sentido, un horizonte comprensivo que la hace posible como morada. De Deleuze procede la comprensión de que tal horizonte no se sostiene sin una dinámica intensiva subyacente, sin un campo de fuerzas, tensiones y diferencias de potencial que lo atraviesa y lo desestabiliza. La cultura, en Luis Sáez, nombra precisamente el ámbito en que ambas dimensiones se anudan. No es un simple depósito de significaciones ni tampoco una fuerza colectiva, sino el latido mismo de una gesta. Por eso puede ser descrita como el campo en el que comunidad y pueblo se afectan, se enlazan, se resisten y se metamorfosean. En otros términos, la cultura es el *entre* mismo en el que la gesta social se juega como tensión viva entre centricidad y excentricidad, entre sentido y fuerza. El propio autor lo expresa con precisión al afirmar que ambas dimensiones «se relacionan como una tensión plástica, pues ambos son ámbitos dinámicos de la cultura y no sus partes representables. En su sístole y diástole [comunidad y pueblo, respectivamente], conforman el latido cultural» (Sáez, 2015: 61).

Desde este horizonte, cobraría pleno sentido el ya mencionado concepto saezano de *diferencia de potencial* o *diferendo cultural*. Pues, ciertamente, lo que está en juego entre comunidad y pueblo no es una simple oposición externa, sino una tensión intensiva que mantiene viva a la cultura como gesta. Mientras la *comunidad* tiende a recoger, estabilizar y hacer habitable un mundo común, el *pueblo* introduce en ella la potencia

ISSN-e: 1885-5679

de su excedencia, la obliga a desplazarse y a abrir nuevas formas de habitar. Es justamente ahí, en ese latido entre ambas dimensiones, donde la cultura residiría y se mantendría viva. Por ello Sáez sostiene que entre comunidad y pueblo media *una diferencia de potencial que constituye el corazón mismo del devenir cultural:*

> Una diferencia de potencial se ofrece siempre y cuando dos instancias con cargas intensivas se mantienen en una relación que no es de contigüidad: son espacios emparejados distópicamente […]. Hay devenir si existe tensión […] entre cursos heterogéneos del discurrir mismo, operando en cada uno de sus momentos. El complejo tensional que constituye un devenir debe ser concebido como una especie de centro en movimiento, un centro que nunca permanece igual a sí mismo, sino que lleva en sí su propio impulso descentrador […]. La unidad discorde comunidad-pueblo, como motor de todo desplazamiento y devenir en la cultura, es una tensión mutante. La centricidad del primero y la excentricidad del segundo no son estados, sino ámbitos cargados intensivamente [dos gestas] cuya disyunción porta una diferencia de potencial, una heterogeneidad en el modo y grado de *intensio* […]. Entre comunidad y pueblo hay una diferencia de potencial, que actúa en cualquier punto del devenir cultural y está en todo su decurso, adoptando figuras variables, proteicamente, en virtud de su carácter autoalterante. Podríamos llamarlo diferendo cultural. [Sáez, 2015: 64-65]

Como podemos advertir, la ontología de la gesta no describe una estructura fija, sino un equilibrio metaestable siempre susceptible de intensificarse o, por el contrario, depotenciarse. La sociedad, por tanto, no es una identidad sustancial ni un simple agregado de relaciones, sino una unidad viva en la que centricidad y excentricidad se disputan y se coimplican sin cesar. En este sentido, la noción de gesta resulta primordial para el objetivo de nuestro trabajo, por cuanto permite pensar lo real más allá de la alternativa entre una ontología del sentido desprovista de fuerza y una ontología de la fuerza ajena al relieve comprensivo de la experiencia. *La gesta es precisamente el nombre de esa unidad viva y tensional*. Allí donde Heidegger y Deleuze aparecían todavía como dos grandes líneas heterogéneas de superación de la metafísica, Sáez logra articularlas en una ontología en la que la diferencia no se opone al sentido ni el sentido sofoca la diferencia. Antes bien, *el estatuto originario de lo real comparece como una autogestación en la que cada sentido está cargado de potencia intensiva y cada fuerza engendra un sentido.*

En cualquier caso, la originalidad de su propuesta radica en el tipo de problematicidad que permite pensar, pues al concebir tanto la subjetividad individual

ISSN-e: 1885-5679

como la sociedad y la cultura bajo la figura de la gesta, Sáez abre una vía para comprender la realidad como proceso autopoiético, como unidad discorde y como devenir siempre en estado naciente. La pregunta ya no sería entonces *cómo se da el ser* ni *cómo se diferencian las fuerzas*, sino *cómo comparece lo real allí donde sentido y potencia, centricidad y excentricidad, se copertenecen en una misma dinámica de autogestación.* En este sentido, la ontología de Sáez Rueda comparece aquí como algo más que una simple mediación entre dos pensamientos filosóficos. Se trata, propiamente, de una propuesta ontológica original: *una ontología del sentido-fuerza en la que el estatuto telúrico de lo real es pensado como gesta de sí, esto es, como una unidad discorde, autogeneradora y en perpetuo estado naciente*. Y es precisamente en ello donde estribaría, a nuestro juicio, su aportación más fecunda al pensamiento contemporáneo: haber mostrado que *solo una ontología capaz de pensar a la vez el sentido y la fuerza puede situarse verdaderamente allende el principio de identidad característico de la metafísica de la presencia*.

§ 5. Conclusión

El recorrido realizado permite reconocer en la ontología de Luis Sáez Rueda una inflexión propia dentro del pensamiento contemporáneo. No porque añada externamente una mediación entre Heidegger y Deleuze, ni porque pretenda conciliarlos en una síntesis ecléctica, sino porque lleva a un punto de explicitación ontológica aquello que en ambos comparecía, por así decirlo, «descompensado en su acento». En Heidegger, la realidad queda pensada con rigor desde la apertura de sentido y desde los modos históricos del desocultamiento del ser; pero la potencia, aun sin ser negada, permanece subordinada a ese horizonte, pensada bajo la primacía de la *ἀλήθεια*. En Deleuze, por el contrario, la realidad comparece como campo intensivo de diferencias, de modo que el devenir y la potencia adquieren su relieve más radical. *La propuesta de Sáez se sitúa justamente en el intersticio de ambas orientaciones: allí donde se vuelve necesario pensar que ni el sentido puede sostenerse sin fuerza ni la fuerza puede desplegarse sin abrir un mundo de sentido*.

Desde esta perspectiva, la noción de gesta no designa una mera categoría añadida al léxico ontológico contemporáneo, sino una reconfiguración del problema mismo. Lo real ya no comparece primordialmente como presencia, ni exclusivamente como

ISSN-e: 1885-5679

apertura de inteligibilidad, ni tampoco solo como campo intensivo de diferencias, sino como una unidad discorde de sentido y potencia en perpetua autogestación. Pensar la realidad como gesta significa, así, pensarla como proceso metaestable, como devenir en estado naciente, como una trama en la que comprensión e *intensio* se copertenecen sin fundirse y sin poder ser separadas. Con ello, la superación del principio de identidad deja de consistir únicamente en sustraerse a la lógica de la presencia o en afirmar la prioridad de la diferencia, para desplazarse hacia una ontología capaz de pensar el carácter tensional, autogenerador y no clausurable de cuanto es.

En este sentido, la fecundidad filosófica de la ontología saezana no radica solo en su capacidad para releer de forma original dos de las grandes líneas del pensamiento contemporáneo, sino en haber mostrado que el problema ontológico exige ser planteado de otro modo. Pues *si algo deja ver el concepto de gesta es que lo real no puede ser pensado adecuadamente mientras sentido y fuerza comparezcan como registros disociables*. Solo allí donde ambos se comprenden en su copertenencia diferencial se abre, a nuestro juicio, una vía rigurosa para situarse verdaderamente allende el principio de identidad. Y es precisamente en ese desplazamiento donde la propuesta de Luis Sáez encuentra su mayor originalidad y su mayor potencia filosófica.

Bibliografía

Deleuze, Gilles (2002), *Diferencia y Repetición* (trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece). Buenos Aires, Amorrortu.

Deleuze, Gilles (1998), *Nietzsche y la filosofía* (trad. Carmen Artal). Barcelona, Editorial Anagrama.

Deleuze, Gilles (1989), *Lógica del sentido* (trad. Miguel Morey y Víctor Molina). Barcelona, Paidós.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1994), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (trad. José Vázquez Pérez). Valencia, Pre-Textos.

Esperón, Pablo (2020), «Acontecimiento y diferencia en la filosofía de Heidegger», en Molina, Esteban (comp.), *Tiempo y espacio. Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos - Argentina*. Buenos Aires, Teseo Press, pp. 79-90 <https://www.teseopress.com/actassieh/chapter/acontecimiento-y-diferencia-en-la-filosofia-de-heidegger> [28/04/2026].

Esposito, Costantino, (2024), *Introducción a Heidegger* (trad. Miguel Lobos). Granada, Universidad de Granada.

Heidegger, Martín (2024), *La pregunta por la técnica* (trad. Jesús Adrián Escudero). Barcelona, Herder.

Heidegger, Martín (2018), *Nietzsche* (trad. Juan Luis Vermal). Barcelona, Editorial Ariel.
Heidegger, Martín (2016a), *Carta sobre el humanismo* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid, Alianza Editorial.
Heidegger, Martín (2016b), *Ser y Tiempo* (trad. Jorge E. Rivera). Madrid, Trotta.
Heidegger, Martín (2010), *¿Qué significa pensar?* (trad. Raúl Gabás). Madrid, Editorial Trotta.
Heidegger, Martín (2009), *Tiempo y Ser* (trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque). Madrid, Tecnos.
Heidegger, Martín (2006), *¿Qué es la filosofía?* (trad. Jesús Adrián Escudero). Barcelona, Herder.
Heidegger, Martín (1990), *Identidad y diferencia* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Barcelona, Anthropos.
Oñate, Teresa (2019), *Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La violencia II)*. Madrid, Dykinson.
Piñeiro, Antía (2024), «La ontología deleuzeana: un proyecto diferencial», en *Eikasía Revista de Filosofía*, (122), pp. 73-99 <https://doi.org/10.57027/eikasia.122.810> [30/4/2026].
Sáez Rueda, Luis (2021), *Tierra y Destino*. Barcelona, Herder
Sáez Rueda, Luis (2015), *El ocaso de occidente*. Barcelona, Herder.
Sáez Rueda, Luis (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid, Trotta.
Simondon, Gilbert (2007), *El modo de existencia de los objetos técnicos* (trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez). Buenos Aires, Prometeo Libros.

ISSN-e: 1885-5679