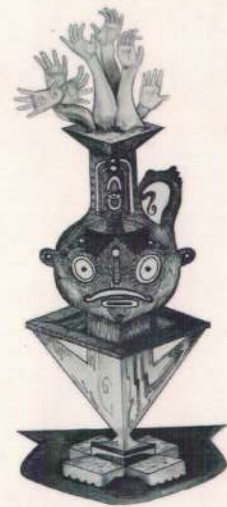


# ACONTECIMIENTO Y EXPRESIÓN LITERARIA: ESTUDIOS SOBRE DELEUZE

Patricia Castillo Becerra  
Josemaría Moreno González  
Jesús Ruiz Pozo

COORDINADORES



CÁTEDRA  
de filosofía  
y literatura  
Renaldas

Acontecimiento y expresión literaria : estudios sobre Deleuze / Patricia Castillo Becerra, Josemaría Moreno González y Jesús Ruiz Pozo, (coordinadores) — Ciudad de México : Colofón ; Universidad de Guanajuato, 2016

285 p. ; 13.5 x 21 cm

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995 — Crítica e interpretación  
2. Deleuze, Gilles, 1925-1995 — Pensamiento político y social 3. Ontología

LC: B2430.D454 A26

Dewey: 194 (86) A26

Ilustración de portada: Pablo Quetzalcóatl Vázquez, 2016.

D.R. © Universidad de Guanajuato  
Lascuráin de Retana núm. 5,  
Zona Centro, C.P. 36000,  
Guanajuato, Gto., México.

Diseño y Cuidado Editorial: Colofón S.A. de C.V.  
Franz Hals 10,  
Col. Alfonso XIII,  
Delegación Álvaro Obregón, C.P. 01460  
Ciudad de México, 2016.

ISBN: 978-607-8513-30-7

Traducción del inglés de los capítulos "Una vida de inmanencia pura: *Crítica y clínica*, El proyecto de Deleuze" de Josemaría Moreno González y "El estilo es para aquellos que no se la piensan: sobre la escritura, el juego de tenis y ser zen" de Alicia L. Retamoza.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio sin el consentimiento escrito de los titulares de los derechos.

Impreso en México • Printed in Mexico

Este libro forma parte de la Cátedra José Revueltas de los Departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades del Campus Guanajuato.

Fue apoyado por la Convocatoria Institucional para fortalecer la Excelencia Académica 2015, de la Dirección de Apoyo a la Investigación y al Posgrado de la Universidad de Guanajuato. Colección Estudios Filosóficos y Literarios.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN "VOLVER A CONECTAR LOS CALCOS CON EL MAPA"	9
JOSEMARÍA MORENO GONZÁLEZ Y JESÚS RUIZ POZO	

### Primera parte

#### GÉNESIS: EXPRESIÓN COMO EXPERIENCIA

UNA VIDA DE INMANENCIA PURA: <i>CRÍTICA Y CLÍNICA</i> , EL PROYECTO DE DELEUZE	19
DANIEL SMITH	
PRIMEROS PASOS, SIGUIENDO UNA LÍNEA DE BRUJA	83
MIGUEL MOREY FARRÉ	

### Segunda parte

#### DERIVA ONTOLÓGICA: EXPRESIÓN Y ACONTECIMIENTO

DELEUZE Y SU DEVENIR-SOFISTA. EN TORNO A LAS IMÁGENES DEL PENSAMIENTO, EL TARTAMUDEO ANORMAL Y LA ESCRITURA	113
LUIS H. CUEVAS	
PERSPECTIVAS SOBRE EL CARÍZ ONTOLÓGICO DE LA VIRTUALIZACIÓN	129
PATRICIA CASTILLO BECERRA	
EL CIELO ES LENTO PARA MORIR. DELEUZE EN ESCORZO	149
SERGIO ESPINOSA PROA	
ENTRE BLANCHOT Y DELEUZE: ESCRIBIR EL ACONTECIMIENTO DE ESCRIBIR	175
JESÚS RUIZ POZO	

## EL CIELO ES LENTO PARA MORIR. DELEUZE EN ESCORZO

SERGIO ESPINOSA PROA

1.

No hablaré aquí “sobre”, sino *desde* el pensamiento de Gilles Deleuze (1925-1995). Partiré de unos pocos elementos. La diferencia no es una cosa, sino una suerte de fisura (otra cosa, pues) que pasa entre las cosas —y en su interior mismo, si esta metáfora de lo interno y lo externo tiene aquí algún sentido. La diferencia se aparta resueltamente de la negatividad; es afirmación pura. ¿No tiene sombra? ¿Qué diría Clément Rosset? ¿Que lo real es su doble? La ontología deleuziana elude las clausuras; el interior es un pliegue del exterior, etcétera. El ser, digámoslo así, es infinitamente cavernoso; pero siempre tiene —siempre conoce— salidas. La lógica de la contra-dicción sucumbe ante la retórica de la multi-dicción, de la dupla— y de la copla-dicción. Es en parte Aristóteles, aunque traído de los pelos. Decirlo también es parte del ser, aunque allí apenas comienza el periplo. Es decir: lo real incluye (quizá forcluye) a lo irreal, que sería una de sus posibilidades (y viceversa). El ser, qué duda cabe, es menos romántico que barroco (y por eso Leibniz y Spinoza resisten a Hegel). Al individuo no hay que pensarlo cerrado y protegido contra el exterior, sino engarzado y ondulante —como una frase musical. Cada uno es un zarcillo que puede o no encontrar su propio muro. ¿Cada “uno”? Remarquemos que, con su ontología del y en el devenir, Deleuze inutiliza grandes sectores del habla común —por no mencionar la jerga convencionalmente filosófica. Casi tendríamos que hablar, sin artículos ni sustantivos, en un interminable gerundio. Sujetos antes de quedar sujetos, objetos inencontrables, fisuras sin fondo, vecindades aberrantes, jerarquizaciones inversas,

individuos infinitamente divisibles, territorios que se hunden o se evaporan, estaciones que se siguen en sentidos contrarios, intensidades extenuantes y polimórficas...

No me parece —este es el punto— que Deleuze “invierta” a Platón; más bien creo que le aplica a su filosofía su propia medicina: las Ideas son efecto de la *Doxa*, huellas que han aprendido a borrar y re-elaborar su diferencia, su recorrido. *Doxa* que ha olvidado que lo es... La enfermedad senil de la filosofía, parecería sustrarnos al oído, es confundir lo que es con aquello que cuenta (en los tres sentidos: aritmético, literario y axiológico). Si ya era sospechoso reducir lo real a lo decible, imaginemos el salto a lo cuantificable. Hielo, sólo el que fabriquemos en nuestras neveras; el resto, materia de videos y tarjetas postales. Real es que dos gotas de agua se parecen muchísimo, pero que en realidad son (abismalmente) diferentes. Terrible —aunque divertido— es constatar que los números no existen. Lo real se deja contar, pero cuando eso ocurre ya está, bostezando o burlándose, en otra parte. Que sea cuantificable es una gracia. Lo real, más seriamente, es pasivo: acusa fuerzas, se dobla y desdobla, y, sorprendentemente, ejerce su poder sobre sí mismo. Escribe sobre sí mismo. En una zona próxima a Kierkegaard, se diría que el ser es ante todo y en principio de cuentas una sust-ansia: una ansiedad contenida que se apoya y se impulsa a sí misma. Deseo que se da a desear.

Habría que imaginar al ser como un mar, como el divino Océano de los dorios (heredado de los micénicos): un individuo que se individualiza en cada oleaje, en cada remolino, en cada bahía, en cada ciclón, en cada fosa. Hay que enseñarle a nadar a Descartes e invitar a bailar a Hegel. Hay que prohibirle a Wittgenstein callar sobre lo que no se puede hablar. “La sustancia es porque se expresa, se expresa en infinitos pliegues, el ser *es* sus diferencias, sus contracciones, sus devenires. Pero cada uno de esos pliegues es una individuación. Y también los individuos son porque expresan (el ser de la sustancia): así, un individuo es en la medida en que es capaz de expresar, y es más cuanto más expresa, cuanto mayor es su potencia o el grado de intensidad de su esencia” (Pardo, 2014, p. 50). Las cosas no son lo que son y como son porque aprobaron sus respectivos exámenes de oposición. Imaginemos el mar.

Pero un mar pensante. No un océano consciente, sino —como

de algunos presocráticos— un mar de pensamientos. Donde menos pensamiento suele haber es precisamente en la conciencia. Desde Schopenhauer sabemos que la voluntad no es atributo de un sujeto; con Deleuze repetimos y hasta ampliamos la decepción: la expresión no es asunto de actuación o fingimiento. También Spinoza rechazó el estatuto consciente —es decir, subjetivo— del pensamiento; uno y otro designan aspectos inconmensurables del ser. Lo cual es bastante obvio: no por estar despiertos y atentos a cualquier cosa en particular estamos pensando. Pensar no es del orden de la impresión, aunque la presuponga, sino de la expresión. La expresión, justamente del ser como potencia de ser. ¿No es todo esto un retorno a la subjetivación, a la antropomorfización del ser? Escasamente: ni Spinoza, ni Lucrecio, menos aún Nietzsche, lo permitirían. Lo humano es para todos ellos una modulación de la intensidad; ni mejor ni peor que los modos animales o vegetales o cósmicos: creaciones estéticas. Cada cuerpo es, en un sentido casi bélico, pero también musical, una correlación de fuerzas: una “coyuntura”, un acorde (aunque discordante). En cierto momento, ya no hay mónadas —espejos cóncavos donde se refleja Dios—, pero sí nómadas: lugares móviles que se comunican con todos los lugares —habidos y por haber— de la historia. Lo nómada es, pues, otro nombre de la experiencia: el despliegue siempre distinto de todo lo que nos pasa. Cada vez que leemos *El peso más pesado* de *La ciencia jovial* retorna su diferencia, su distancia, su discrepancia, su divergencia: retorna el ya no es así de cada instante. Retorna el Ello, nunca el Yo que le profesa una como envidia malsana por su ser demasiado libre.

La diferencia a la que apela Deleuze —y buena parte de la filosofía contemporánea— gira en torno de esta imposibilidad o, mejor dicho, se aleja con decisión de esta componenda. La verdad no tiene por qué ser “buena” —aunque su nexa con la belleza (una belleza más bien siniestra y aciaga) siga dando mucho qué pensar. En su filosofía, la diferencia es primera y la divergencia (o la diversidad), segunda. Da sin agotarse en ese dar(se). La dificultad es, pues, conceptual: lo real está hecho de intensidades diferenciales que no caben en concepto alguno. Inadecuación que no es asunto de expulsar a una trascendencia (y dedicarle sacrificios). El concepto, en efecto, es plano; sólo sirve para planear (en el doble sentido).

No se ha podido, en esta dirección, ir más allá de Aristóteles. ¿Habría que confiarse entonces a lo sensible, a lo empírico? Tampoco, porque la diferencia, aunque les da lugar, no es ni lo uno ni lo otro. No aristotélica —no taxonómica— y no hegeliana —no dialectizable—, la diferencia deleuziana es a veces genealógica y a veces topológica. No es que sea “impensable”, sino que las exigencias de la representación la exilian de su tinglado, la omiten de su urdimbre. Es indigerible. ¿Para quién es, pues? Por ironía, es lo único que mueve a pensar. No es un “objeto”, ni siquiera una “cosa”. En justa lógica, tampoco es un sub-iectum, ni siquiera —mucho menos— el Sujeto Supremo. Lo real como diferencia no sólo se halla en posición de exterioridad respecto del vínculo de un sujeto (consciente, dueño de sí) con un mundo poblado de objetos (todos más o menos convertibles o reciclables en “bienes”), sino que lo amenaza directa y un poco secretamente. Captar lo real no es cuestión de inteligencia, particularidad que en verdad asusta a la filosofía —sobre todo, obviamente, a la filosofía “normal”. El problema para Deleuze será, en consecuencia, postular una facultad a caballo de la inteligencia y de la sensibilidad. ¿Con qué medios y bajo qué condiciones percibir el Cuerpo sin órganos? ¿En qué tendríamos que convertirnos? ¿Qué devenires habrán de tener lugar?

Pensar es resistir a la inercia del mundo —resistir a la inercia del presente, dirá Deleuze—; ahora bien, si se resiste al presente, ¿qué le opondríamos? O bien el futuro —la izquierda— o bien el pasado —la derecha—; o bien la acción, o bien la reacción. ¿Cómo, desde la filosofía, justificar el ponerse de uno o de otro lado? Parece que sí: todos los caminos conducen a —o proceden de— lo sagrado, pero con vocablo tal el pensar intempestivo se enfila a un afuera de Dios, a un afuera del Mundo, a un afuera de Yo. El sueño, el trance y la locura; la infancia, la idiotéz y la animalidad; la desviación, la excepción y la anomalía; la parte maldita, la parte excluida, la parte del fuego... Estos restos retornan como síntomas menos para destruir a la razón que para destronarla; acaso, expresado menos dramáticamente, para sacudirla, galvanizarla, despertarla. Nunca ha sido un acoso a la razón, mucho menos un asalto, como apresuradamente supuso un Lukács, sino de una demanda de sanación, un esfuerzo de rejuvenecimiento. Hoy, todos estos calambres se antojan relativamente vintage. El caso Deleuze constituye una

espléndida vía de acceso a esta situación; es un ritual de acceso no a lo otro de la razón, sino a su *hinterland*. Al final, quizá se encontrará más razón en él que al interior de su bunker. La razón —con esta filosofía— ¿conquista su exterior o éste sólo le hace experimentar una buena revolcada? Parece que sí: habría que librarse de lo santo —límite de toda sujeción— para exponerse a lo sagrado —límite exterior de lo humano— cruzando los puentes y pasadizos de lo divino —límite externo de la animalidad— pero a sabiendas de que no hay, propiamente hablando, un “acceso” a ese afuera: quizá sólo sería factible —a eso me atenderé— reconocer lo accidentado de su litoral:

Atrás se queda todo. La canoa que debe perecer va subiendo la última ola. El cielo es lento para morir. ¿Oyes clavar el ataúd del cielo? (Huidobro, 2003, p. 221)

## 2.

Si no hay principio ni fin, todo ocurre como a mediodía (o a medianoche). Comenzar a pensar (a escribir) es abrir un libro —el libro del mundo— en una página al azar (si es que hay sobre todo azar y no otra cosa) y leer en voz baja:

Las cosas claras consuelan, y las cosas al sol consuelan. Ver pasar a la vida bajo un día azul me compensa de muchas cosas. Olvido indefinidamente, olvido más de lo que podría recordar. Mi corazón translúcido y aéreo se penetra de la suficiencia de las cosas, y me basta mirar cariñosamente. Nunca he sido yo otra cosa que una visión incorpórea, desnuda de toda el alma salvo un vago aire que pasó y veía (Pessoa, 2009, p. 261).

Todo pasa ahora mismo, sólo que el ahora está perforado y por allí entra un aire acaso límpido en exceso; no es del todo respirable. Produce un incómodo pero a la vez refrescante mareo. El ahora es, como en *Estuche de muerte* de Susan Sontag, un paréntesis, pero por serlo las cosas se salen por arriba y por abajo. Quizá del hecho de que escapen por ahí es explicable el consuelo que Pessoa asegura que aportan las cosas una vez bajo el sol. Un instante como este en

De las cosas-en-sí no requerimos gran cosa. Deferentes respecto de ellas, ofrecen un raro fulgor. Y lo ofrecen un rato, solamente; no sea que queden embrujadas por su propio reflejo en el corazón de esas confusas y confusivas criaturas que son los sujetos cognoscentes. La verdad no es panóptica sino caleidoscópica: un móvil de Alexander Calder para cada día y cada ocaso del año. La deferencia es la posición que corresponde al espíritu cuando se sabe sobrevolando las cosas, no ajustándolas a su calendario. Ahora bien, ¿qué son las cosas en sí sino un decir no a su sujeción en calidad de objetos? La cosa en sí objeta al sujeto, algo que el sujeto ha de aprender sin tregua —y sin esperanza. La deferencia es lo propio de un hombre (o mujer) decente. Concebir sin capturar, ¿es esto posible? ¿Podrían darse conceptos de tal calibre?

Seguramente, si se cumplen determinadas condiciones. Son, no podemos negarlo, afines a ciertas disciplinas arcaicas: chamanismo, brujería, taoísmo, sufismo, budismo zen. La filosofía “occidental” se africaniza, se asiática, se oceaniza; muestra una final —casi demasiado tarde— deferencia a su diferencia. Ha trabajado mucho tiempo con Esencias, con Universales, con Fundamentos, ejércitos más o menos imbatibles de la Trascendencia. ¿Es malo? No: a menos que pensemos que la congelación lo es. Por lo demás, así funciona el saber: al grito —policíaco— de *Freeze!!!* Un grito, una orden que, por paradójico que parezca, acontece bajo el sol, en la luz plena de la razón. No importa si esa luz no es natural.

El problema —o la salvación— es que las cosas suelen comportarse como el mercurio. Son el *Terminator* de los buenos chicos. No hay necesidad de consolarse de tal fatalidad; no, si pensamos que pensar es aflojar las riendas para —en absoluto reposo— experimentar velocidades infinitas. Naturalmente, es la beatitud de Spinoza, o la aquiescencia divina (o demoníaca, según se mire) del Eterno Retorno. Ejemplos y casos de estos desbordamientos por arriba y por debajo del paréntesis del sujeto cognoscente los hay, en la historia, incluso en la tradición filosófica. A modo de anomalía o excepción, evidentemente. Deferencia a las cosas en su diferencia del sujeto/objeto; ¿será un modo peculiarmente erizado de la “piedad del pensar” que Heidegger atribuía al preguntar por el ser? Tendría que averiguarse si ese ser, tan huidizo y fluctuante, tan oscuro y borroso, es otro nombre del plano de inmanencia elabo-

rado por Deleuze: un horizonte a salvo de la salvación, es decir, en rigor, horizonte exclusivo del pensamiento: “Los griegos”, leemos en *¿Qué es filosofía?*, “podrían ser los primeros en haber concebido una inmanencia estricta del Orden en un medio cósmico que corta el caos a la manera de un plano (...); los primeros filósofos son los que instauran un plano de inmanencia como un tamiz tendido sobre el caos” (Deleuze y Guattari, 1994, p. 56). No anulación, no olvido, no negación: para pensar con deferencia a las cosas se requiere tender un tamiz sobre el caos, un filtro, una capa, una napa, un estrato, una placa, una pátina, una membrana porosa y casi aérea susceptible de dejarlo pasar.

¿Para qué? Sólo para que haya un para qué. ¿Con qué fin? Con el de que pueda rodearse, desviarse o aplazarse ese fin. El caos —velocidad infinita— no tiene nada que ver con el mundo, por eso es perentorio darle su lugar y su tiempo; tratarlo, como pide Pessoa, “cariñosamente”. No hacerlo es condenarse a vagar en el Purgatorio de los Signos. Hay que aprender a olvidarlo, atreverse a prescindir, de tarde en tarde, de él. Otra tirada de dados:

Conocerse es errar, y el oráculo que dijo “Conócete” propuso un trabajo mayor que los de Hércules y un enigma más negro que el de la Esfinge. Desconocerse conscientemente, he ahí el camino. El desconocerse concienzudamente es el empleo activo de la ironía. No conozco cosa mayor, ni más propia del hombre que es de verdad grande, que el análisis paciente de la inconsciencia de nuestras conciencias, la metafísica de las sombras autónomas, la poesía del crepúsculo de la desilusión (Pessoa, 2009, p. 354).

Poeta en puerta, Fernando Pessoa habita esas costas, esas costas, también, que le separan del mundo y del yo. Contempla una heterogeneidad entre pavorosa y sensual que media la conciencia y la aparta de lo que por malas o excelentes razones no puede estar en ella. La filosofía, en sus flujos y vorágines, se ha desplazado y despedazado entre ambos extremos. “Conocerse es errar”, ¿podría encontrarse mejor fórmula para un destino tan funesto? La apuesta ha sido confiar en lo abstracto para hacerse cargo —trabajándolo, culpabilizándolo, comprimiéndolo— de eso que Deleuze, en honor a Artaud, bautizó como Cuerpo sin Órganos. El Yo es una

abstracción que se contrae como una enfermedad pulmonar. Se le recoge en algún punto del camino y casi enseguida quiere hacerse del volante o del timón, haciendo callar o, en el límite, haciendo descender y abandonando a su suerte a la antigua tripulación. Pero el Yo es una costumbre, no una entidad, y menos una sustancia, como el apacible David Hume tuvo la entereza —la paciencia— de revelar. Decir “yo” es sólo eso: un decir.

3.

Uno comienza a aprender en el instante en que consiente —y asume el riesgo correspondiente— que nuestro cuerpo se ha dado un yo para obedecer órdenes y no para dictarlas. Claro que cada yo presupone lo contrario, y sabrá Dios (dicho literalmente) cuándo y a resultas de qué podría despertar de semejante ensueño. Hume hizo sonar su alarma hace siglos, pero nos conviene no hacer mucho caso (ni mucho ruido); al cabo, ¿quién entiende a los filósofos? Pero, en serio, si yo nunca ha mandado, ¿quién lo hace? ¿Mi mamá, mis ideales, mi Padre Dios? ¿Al menos queda en familia el asunto? El buen Schopenhauer se preciará de saberlo: manda, siempre ha mandado, la cosa-en-sí, esa cosa-no-cosa misteriosa y espectral que Kant no tuvo más remedio que admitir y que el de Danzig rebautizará con una palabra más potente aun si no exenta de ambigüedades. A fin de cuentas, llamarla “cosa-en-sí” sólo delata que Kant no quería saber nada de ella. O no mucho. Pero admirla, la verdad, es ya bastante.

De Schopenhauer a Nietzsche no hay retirada sino intensificación; la Voluntad del maestro conserva y arrastra halos de trascendencia que conviene disipar a conciencia. Será preciso ser tan radical cuanto irónico, en una repetición paródica, pero a la vez trágica, de Sócrates. Porque no, no es ni mi mamá, ni yo con mis pasiones más vulgares o mis anhelos más espirituales, ni el Pueblo, ni la Patria, ni la Humanidad, ni la Ciencia, ni Dios, ninguna entelequia a la moda, aquello que garantizaría la recuperación de la defecuencia a las cosas. Todas esas (grandes) cosas no son cosas sino ampollamientos en la piel de las cosas. Dios, Yo y la Madre (Naturaleza) son herpes en la corteza del mundo. No sólo no pertenecen a lo

real, sino que se levantan frente a ello como pantallas distractoras. Desde allí, gracias a la ilusión de control que producen, ¿qué son las cosas, sino marionetas, maniquís?

Desde esas pantallas o vidrieras, toda la inteligencia es artificial. Pero —que no se nos olvide— se trata de permitir el paso de la oscuridad —no el conveniente y convenido pasar de la oscuridad a la luz—, se trata de modular la energía de lo caótico, de plantarse ante “la metafísica de las sombras autónomas”. ¿Sólo a modo de espectáculo? Pues no, porque si hay filosofía todavía —si puede haberla en el futuro— es porque sólo de esa forma es factible tallar conceptos a la medida de las cosas, que es lo que, junto con la literatura, ha intentado la tradición “menor” —en el sentido de Deleuze— de la filosofía. Desde ella no es cuestión de tirarse de cabeza en lo indeterminado, sino de liberar a la determinación —a la diferenciación, a la proliferación, a la pululación de los seres— de su hipoteca dialéctica según la cual se es lo que se es a condición de negar el ser de todos los demás. ¿Por qué toda determinación tendría que ser negación? En otros términos, ¿por qué la ética tendría que traicionarse, malograrse en una moral? No tendría en absoluto que pasar esto si, como sueña o espera el poeta, o el filósofo habituado de nuevo a la media luz, más sódica que mercurial, se está dispuesto a terminar de una vez por todas con el Juicio de Dios, si permitimos que lo desconocido reviente los moldes (y modales) de lo conocido para hacer de cada sujeto no un poeta necesariamente, pero al menos una persona mínimamente decente.

Ya sé que esta palabra es chocante, pero habría que tomarla en su acepción antigua, indoeuropea, que conserva la misma raíz —*dek*— que conjunta pulcritud para consigo mismo y aquiescencia para con las cosas. Que es, me parece, de lo que aquí de principio a fin se trata; tal sería el sentido de ese “desconocerse concienzudamente” que honra a un ser humano en cuanto individuo autónomo, porque en primer lugar cesa de considerarlo ejemplo (o contraejemplo) de una esencia inmutable situada en no sé qué cielo ideal regido por un Señor de todo el Mundo.

Pessoa por tercera vez:

Puedo imaginarlo todo, porque no soy nada. Si fuese algo, no podría imaginar (Pessoa, 2009, p. 66).

que obstruyen el sobrevuelo del pensamiento. No es que la filosofía se asuma de pronto como un comentario —tardío, tímido, algo contrito— del poema. No lo es, aunque florece en su vecindad. El “no soy nada” del poema no es una “mera” imagen, pero fijando su distancia al concepto provoca una distorsión en el pensamiento que se quiere verdadero o, mejor, verdaderamente filosófico. En su “nota” a un texto muy temprano de Giorgio Colli —el *Platón político*, de 1937— Miguel Morey escribe: “El gran problema del poder y la política es, sin duda, que los hombres piensan. Y si bien es cierto que unas veces piensan que piensan cuando lo que están haciendo en realidad no es pensar, tanto como otras callan y no dicen lo que verdaderamente piensan o no alcanzan a saber estar a la altura de lo que son capaces de pensar, a pesar de todo, los hombres piensan. Y ése es el gran problema de la política, que trata con hombres: que, de hecho, lo suyo es la trata de hombres, animales que también piensan...” (Colli, 2011, p. 15). La gran tradición clásica opone lo político a lo meramente biológico, es decir, a la inmediatez y la identidad de las cosas (minerales, vegetales, animales) consigo mismas. Lo político, en la estela provocada por Platón, es una exigencia de concordancia: “Debe pensarse lo que se dice, debe decirse lo que se piensa, y debe discriminarse entre lo que puede decirse y lo que no en función de lo que es o no es pensable. Porque los hombres no son ni bestias ni dioses, los hombres piensan”.

Lo propio, lo distintivo del hombre, en esta línea argumentativa, es pensar; pero el pensar se produce en virtud de no ser ni animales ni dioses. No somos ni unos ni otros, y en consecuencia aquello que seamos depende de una decisión, de una asunción, de una elección. No ser (inmediatamente) animal, no ser (extáticamente) dios: dos negaciones que conducen a una (misteriosa) afirmación: somos seres pensantes. Misterioso: “pensar” no se sabe inmediatamente qué sea; ese (dudoso) privilegio de los humanos no es, bien mirado, una facultad que se pueda ejercitar a voluntad. El pensamiento no es una secreción del cerebro. Ocurre como en la vecindad de los cuerpos, sin confundirse con ellos, sin pasar de ellos del todo. En su vecindad, ¡nunca en su ausencia y difícilmente en su interpenetración! Comenzamos, siempre, con una perple-

espíritus puros es una propiedad que no es lo que se dice propia. (Lo más humano no es propiedad humana)

Probablemente no era forzoso “invertir” a Platón, sino proponerse rascar en su coraza para hallar —en algún estrato o escondrijo del texto— su poética. La filosofía tiene un devenir-poeta que es, en tramos y rincones de su historia, un devenir demoníaco. Jean Wahl ha observado al respecto que, en los primeros Diálogos —de la *Apología* al *Menéxeno*— la figura de Sócrates oscila entre la razón —el *lógos*— y la inspiración —*Theía moira*—; lo sorprendente es que sea aquélla, la razón, quien se deja guiar por el “demonio”, que, como característica fundamental, designa “algo que está por encima de toda técnica” (Wahl, 1986, p. 58). ¿Por encima? ¿Qué hay ahí? Es la comunidad con los dioses, “un reino demoníaco donde residen la profecía y la magia”. Es el mismo escenario que dibuja Yvon Belaval: los avances, pausas y retrocesos lógicos de Sócrates se encuentran dictados por su daimón: “Fue un hombre enigmático: bufón y serio, dueño de sí y demoníaco, dulce y violento, religioso y librepensador, asceta y amigo de banquetes, aristócrata y demócrata, sofista y antisofista, terrenal e idealista” (Belaval, 1972, p. 41). Hombre enigmático y figura de transición, en Sócrates se consuma el agotamiento simultáneo de la Física y de la Teología: sí, tal como asegura Anaxágoras, la fuente de todo es el *Noús*, de lo cual no podemos saber ni predicar nada, sólo resta al pensamiento —lo dice Sócrates en el *Fedón*— la tarea de “conocernos a nosotros mismos”, *gnosce seautón*; ni Dios, ni el Mundo, sólo el Alma (del Hombre). Ni Teología, ni Física: Antropología. Con reducción semejante, Sócrates se aproxima sin querer a los sofistas, que han renunciado a la búsqueda de una verdad absoluta, aunque impugnando la equiparación por ellos practicada entre lo verdadero y lo eficaz (o exitoso). Su discurso es, pues, antropológico, no psico-lógico: la verdad no se halla al servicio de los individuos en su singularidad, sino que éstos habrán de llegar a serlo sometidos a una Ley que vale o debe valer universalmente. Posición que, en consecuencia, resulta incómoda: ¿cómo fundar (y legitimar) una verdad sin la ayuda de Dios? Porque antes y después de él, los pensadores la tuvieron más fácil; Sócrates no dispuso de ninguna teoría del Absoluto, es decir: carecía de un



dogma a partir del cual sostener y edificar su discurso. ¿Cómo eludir el acentuado declive de la sofística? Vedado el sendero del dogmatismo (teológico), ¿de qué manera esquivar el pragmatismo relativista de sus temibles adversarios?

## 4.

En (lejana) concordancia con Burnet y Taylor, Belaval sugiere que Sócrates se verá forzado a adoptar una estrategia apoyada en una experiencia y en una analogía: la experiencia del *daimón*, una entidad supra— o infra-individual que, según se ha indicado, dirige, en modo eminentemente disuasivo, sus pasos, y la analogía de la inmortalidad del alma, merced a la cual rompe con la estrechez de la conciencia. ¿Con qué propósito? ¿Qué entraña su oposición a los sofistas y por qué combate a los poetas? Y, más delicado si cabe: ¿cómo lo hace sin despeñarse en el dogmatismo en el que su discípulo daría la impresión de haberse pertrechado y recluido? Sin forzar mucho las cosas, podría decirse que Platón es a Sócrates lo que Gadamer a Heidegger: una urbanización practicada sobre un territorio salvaje, sobre acantilados. El "Mundo de los inteligibles" es la comarca habitada por el Daimón, sólo que aclimatada, perfumada, acondicionada, acolchonada: en suma, transformada en invernadero y jardín botánico (y, a veces, en Parque Zoológico). Al final, del daimón y su territorio sólo sobrevive el nombre y un borroso recuerdo. A su vera, la creencia en la inmortalidad del alma involucra la apuesta por algo así como el innatismo (kantiano) de la razón; se antoja similar a la "estructura" de los lingüistas y los etnólogos. ¿Se percibe la bizarra y airosa presencia del Cuerpo sin órganos? Que el alma sea inmortal equivale a postular una universalidad de la razón que se extiende a todos los miembros de nuestra especie (y a algunas más que podrían ser incluidas). Pero si la razón —el *lógos*— es el lugar de aparición de la verdad —un "efecto de código"— y no el *topos eidos* trascendente de Platón, ¿cómo justificar la existencia de la comarca demoníaca? Esto es algo que se suele olvidar o pasar por alto. Belaval concluye que la pérdida de vigencia o interés de la cosmología y la teología orilla a Sócrates a la confección de un discurso moral; pero será ésta una

moral sui generis, a medio camino del idealismo platónico y del pragmatismo sofístico:

No es idealista al modo de Platón, porque el concepto socrático no es la Idea platónica: lo es al proponernos el reino de lo universal sobre los fines empíricos. No es utilitaria como la entienden los sofistas, que confunden la verdad con el éxito político, porque razonan según la opinión y no según las ciencias: es utilitaria porque, a nivel de lo universal, lo útil es sinónimo de lo bueno, y no concierne ya a los apetitos, sino al deseo esencial, la voluntad, privilegio de todo hombre (Belaval, 1972, p. 45).

Que no concierna a los apetitos sino al deseo es una torsión verdaderamente fascinante, y en ella podríamos calibrar la profundidad —y la promesa— del esfuerzo filosófico, sobreponiéndonos al vértigo que normal o inicialmente provoca. Torsión que habrá de conocer una re-torsión, una dis-torsión y hasta una con-torsión en Platón (y sucesores) en virtud, lícito parece suponerlo, de su "dogmatismo" o su "idealismo", es cosa de ver. La contorsión subsiguiente consiste, decimos, en sujetar moralmente al sujeto, que, por naturaleza, en la perspectiva de Platón, es egoísta, ambicioso y convenenciero. ¿Es así el sujeto de la indagación socrática? Nada lo prueba; al contrario. "Hay que pasar", observa Belaval en tono levemente místico, "de lo deseado a lo deseable"; este paso, que según ella define en su núcleo al empeño socrático, podría no ser por fuerza una huida de lo sensible, sino una profundización en su mismo orden. Si esto es así, la operación de Platón sobre el maestro exhibe desde este ángulo su semblante más siniestro: la pregunta por el ser (de las cosas) se empareja con una negación de su presencia. En Sócrates no es tal: se abre a la autonomía —y a la soberanía— del deseo. A éste le es indiferente que exista materialmente un objeto en el cual cebarse. Cuando esto no se comprende, ni se afirma, el sujeto queda anegado en la mera satisfacción, en el consumo, en la fruición, que es momentánea —y accesoria. Y acaso está bien que así sea, pero esto no es —todavía— el Bien. "El que no accede al conocimiento del bien", escribe Belaval, "se conduce por instinto, deseo o técnica particular". Y continúa: "Espontáneamente se obedece al instinto, se intenta satisfacer el propio deseo

—ésta es nuestra parte de naturaleza ciega— por rutina o por reflexión, se explota un saber. Con no menos espontaneidad, cuando se ve el bien, la voluntad lo sigue, porque la voluntad es el deseo del bien o, si se prefiere, el deseo razonable; y cuando el bien percibido no es aparente, sino real, tiene que ser el mismo para todos los hombres, es lo deseable” (Belaval, 1972, p. 45)

El Bien no es aprehensible, nombra aquello en ausencia absoluta de lo cual no habría ni deseo. Por eso es como el Sol: no se le desea en sí mismo —no es un objeto— sino en todo cuanto abre a la percepción, todo cuanto da a ver; el Bien es inasequible, pero sin él nos ahogamos en el “deseo egoísta” o la “ceguera de la rutina”. De modo que el sujeto socrático no es “malo por naturaleza” sino presa más o menos inerme del error: el sujeto en que piensa Sócrates —él mismo— sabe que no sabe y ese saber le instruye en el sentido de que nadie busca el mal a conciencia y deliberadamente. Pasar de lo deseado a lo deseable es un modo de atravesar y perforar la costra aparentemente impenetrable del objeto; pues el objeto es ya un fetiche si se erige como fuente y como meta del deseo.

Un fenómeno similar al del paso del placer —o la satisfacción— a la felicidad —o la alegría—: para ésta no es indispensable la presencia del objeto, con lo cual tampoco es el sujeto el espacio de inscripción del goce. El sujeto socrático, por todo lo que estamos advirtiendo, es el sujeto estético, ese (o eso) que, sin abdicar a la razón, y sin tampoco hundirse en la embriaguez, se mantiene lúcido en lo otro de sí. De ahí, desde luego, la importancia debida al daimón; aquella instancia que disuade sin dar órdenes, ese otro-en-uno que todo lo aprueba en silencio o que, mejor dicho, afirma el Bien guardando silencio. El daimón es menos un recurso pedagógico, tal como algunos quieren banalizarlo, que el verdadero inventor de la dialéctica —saber que la verdad es interior al discurso— y el creador de la ciencia moral —nadie es malo a propósito— pero lo es en la exacta medida en que piensa el Bien como norte del deseo, y no como un Real por encima y a salvo de lo ilusorio, lo temporal y sensible; Sócrates no es —¡gracias no a Dios, sino a su daimón!— Platón. Es que lo inteligible no forma un reino; lo inteligible, si lo queremos decir así (es la querrela del nominalismo) no existe: pero, sin esta no-existencia, lo sensible —lo inmediato, que es por fuerza efímero y parcial— se aboca al naufragio; lo atrapa el encegueci-

miento y la rutina mecánica. Lo inteligible —el Bien, polo magnético del deseo— es infinitamente menos la recusación de lo sensible que una imagen —un sueño, un señuelo— que éste se da a fin de no encallar (ni encanallarse); un resultado reconocido por dos socráticos de pura cepa: Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche.

Sócrates designa, así, la posibilidad de la filosofía, lo cual significa que no rechaza la tragedia sino que la conserva transformándola —léase a Jankélévitch— en un saber alegre e irónico. El sujeto socrático es el modelo o paradigma de un humano cuya animalidad o naturalidad no ha sido aún domesticada; un sileno, un sátiro, un fauno cuya lujuria —incluida la intelectual— no es morbosa. Su no-humanidad le suministra una suerte de sobrehumanidad, y cuando se recuerda el *Übermensch* de Nietzsche no dejará de asaltarnos su no poco híbrida y contrahecha imagen. Sólo se llega a ser lo que se es acogiendo —no cogiéndose (no necesariamente)— lo que no se es, o, más bien dicho, lo que ya no es posible seguir siendo: a saber, animal no simbólico, cuerpo imparlante, eterno presentarse instantáneo del ser. He aquí lo “inquietante” de un personaje como Sócrates, pues de un personaje se trata, del precipitado individual de toda una época y toda una atmósfera; inquieta a un ser que o bien tiende a la quietud mística o bien a la distracción febril del trabajo: Sócrates es humano en el sentido de que no ha sido convertido hasta los huesos en una bestia de trabajo —pero tampoco es un monje trashumante, un ermitaño, un antisocial. Su función y su prestigio estriban en pertenecer y no pertenecer a la comunidad: ironía y paradoja que sin despreciar a la razón más bien parecerían hacerle la corte. Porque el daimón impide (prohíbe) a Sócrates —a cualquier mortal— quedar adherido, fundido, remachado a la razón y a la comunidad, que lo ha contratado como refresco logístico. El daimón no es un (otro) sujeto, sino aquello que falta para que el cuerpo se acojone.

Lo inquietante o lo demoníaco de Sócrates tiene que ver con esta des-sujeción simétrica a la des-objetivación del deseo, y es justo lo que observa el Nietzsche de los *Nachlass*:

Este era, creo, el encanto diabólico de Sócrates. Tenía un alma, pero otra más atrás, y, un poco más atrás, otra más. En la primera, Jenofonte se instala para dormir, en la segunda Platón, en la tercera de

nuevo Platón, pero Platón con su segunda alma. Platón, a su vez, es un hombre lleno de cavernas y fachadas (Hadot, 2006, p. 35).

## 5.

Cavernas y fachadas: rasgos fisiognómicos del hombre que aloja en sí eso que nada en principio tendría que ver con su siempre presunta humanidad; si el lenguaje es la casa del ser, será porque y cuando lo humano lo sea de lo no humano: tal es la ironía, la encomienda y la eficacia del pensamiento. No es cuestión de pensar para saber, sino de horadar el saber constituido a fin de que la lengua (o el espíritu: *pneuma*) respire. Merced al diálogo, mostrar los límites del lenguaje: ¿existe mejor caracterización de lo que hoy llamamos obra de arte o poema? Pues también la apuesta filosófica —la oportunidad del pensamiento— es la de permanecer en la comunidad —mostrándole su afuera: “No tengo la menor preocupación acerca de las cosas que preocupan a la mayoría de la gente” siguiendo al Platón de la *Apología*. ¿Pose individualista? En parte, sin duda; pero reacción de algo que ni siquiera es individual (o egoísta) contra la miseria del lenguaje, que a fin de transmitir trivializa y a efectos de comunicar se embota. Que la comunidad sea necesaria y al mismo tiempo insuficiente y nociva es una de las impresiones que conlleva el discurso inquisitivo e incluso, según se advierte, impertinente de Sócrates. “Ningún discurso mundano”, observa P. Hadot, “podrá llegar a expresar la profundidad de la decisión del hombre que decide ser justo” (Hadot, 2006, p. 53). ¿De qué hablar entonces, si no de lo que es imposible hablar o decir algo (en) positivo? O, más bien, ‘cómo hablar sin dejar en el discurso la marca o el vestigio o el presagio de aquello que no puede —y no que no deba— decirse? ¿Podría prestarse un mejor servicio a la comunidad que impedirle que caiga y se cierre sobre sí misma? ¿No es esta la exclusiva “política” de la filosofía: sacudir las cabezas? Pensar no es sólo examinar, o indagar, o preguntar, sino recomenzar sin fatiga, y esto lo que provoca en la gente es hartazgo; Eutifrón, tan pagado de sí mismo, como se dice, sólo quiere escapar del asedio socrático: porque hacer pensar no se ve qué utilidad habría de deparar. Eso señala Paul Friedländer en su *Plato*

(Friedländer, 1958, p. 153): socrática no es una enseñanza concreta, sino la tensión entre la ignorancia —el límite de lo decible— y la experiencia directa de lo desconocido (o de lo imposible e inexistente: el Bien); en consecuencia, ¿para qué hablar? No, en definitiva, para comunicar un saber o transmitir una doctrina; hablar con sentido es, desde Sócrates, no otra cosa que abrirle espacio al presentimiento —la voz del daimón— del Bien. Por ello vale la pena insistir en dos puntos. Este Bien, en Sócrates, no es un Objeto —ni siquiera, por Dios, existe—, mas tampoco se le alcanza u obedece suprimiendo, reprimiendo o comprimiendo los objetos (del deseo). El asunto es justamente impedir que el deseo —lo propio, lo definitorio del humano— se atrofe vaciándose en objetos parciales, gastándose, como se dice, la pólvora en infernitos. Pero esto, ¿cómo podría tener verificativo cuando las ciudades realmente existentes están compuestas casi en su totalidad por productores, mercaderes y consumidores? Con seguridad, no transmitiendo una Verdad Trascendente —tarea que no hará feliz a nadie— sino invitando a todo el mundo a ejercitar el pensamiento como —al lado de la gimnasia— el mejor medio de reconocer la virtud y guiarse por ella. Como escribe Hadot, la de Sócrates es la escuela de la conciencia del no-saber; no extrañará en consecuencia que el sujeto socrático funcione en la comunidad humana como un significante flotante, como una cronópica casilla de Morelli, como un inclasificable (a menudo, impresentable), como un, dice el propio Sócrates, *atopótatos*, un sin-lugar singular. Y no ha de sorprender porque, según todo lo vertido, la sabiduría socrática, en cierta y limitada afinidad con la de Cristo, no es de este mundo, sino —y aquí choca con la de Cristo— pertenece a lo otro del mundo (no al “otro mundo”): pues el deseo es deseo del deseo, no deseo de posesión, sujeción y usufructo de las cosas —desecables, adorables— del mundo. “Porque Eros”, observa Hadot a propósito del *Simposion*, “esencialmente es deseo y no se puede desear más que lo que no se tiene”, aunque nosotros deberíamos corregir o ampliar el alcance de la última palabra: a saber, que sólo se puede desear aquello que es imposible tener o poseer. Esta sabiduría silénica, satírica, irónica, paródica y socarrónica no es propiedad de un sujeto sujeto al orden mundano y civil, sino de un daimón, de un demonio —un ser que no es un ente integrado al

mundo: ni un objeto, ni un dios— capaz de hacer germinar y crecer el pensamiento “puro” en ese mortal inclasificable que es (y sigue siendo) Sócrates.

▀ Sabiduría menos epistémica —dejemos eso al genial discípulo— que decididamente erótica. Este ambiguo, atractivo/repulsivo, adorable/detestable, imprescindible/incómodo personaje que pasa a la historia como epítome de la actitud filosófica, aparece como el lugar (sin lugar) en donde se juzga, se opta y se decide qué hacer y qué no hacer con la espontaneidad natural, salvaje, cruda, inocente, juguetona y violenta que queremos o no nos constituye —y amenaza— como seres humanos (i. e., antes de razón). Es el quiasmo o el guardaguasas a partir del cual se le reconoce y recupera —la vía de Diógenes, ese “Sócrates furioso”— o se le conjura y enjaula —la vía de Platón, ese “Sócrates atemperado”—; Sócrates pudo ser —aún lo es— uno u otro, uno y otro. ¿Tendríamos que elegir? ¿Nosotros, los modernos, que ya somos producto de una larguísima cadena de elecciones en las que individualmente no hemos participado, estaríamos obligados a zanjar entre el cinismo y el idealismo?. Seguramente; aunque tal vez guardándonos de incurrir excluyentemente en uno u otro de ambos extremos. Lo procedente, quizás, al menos ahora, es reconstruir críticamente la posición y actitud de Sócrates, que por lo que se ve en absoluto ha pasado de moda; pues la cuestión era y es la misma: había que elegir el “conócete a ti mismo” y el filósofo responderá —con moderación e ironía—: “soy deseo”. Resultado con el cual todo habría de diseñarse de otra manera, desde la relación con el propio cuerpo —mortal, vital— que somos hasta el vínculo con los otros cuerpos y con las palabras que con frecuencia los cubren casi por entero con su no siempre sutil hojarasca. ¿No fue esto lo que el grande e irreverente comediógrafo le echó en cara?

Estrepsiades.— Eso es bueno. Pero si quieres un hombre de alma dura, de poco dormir, de estómago no exigente, que se conforma a veces con una ensaladita de hierbas, nada temas ni te preocupes. Ese soy yo.

Sócrates.— Pero también tienes que reconocer que no hay más dioses que los nuestros. El Caos, las Nubes, la Lengua. Sólo esos tres, no hay más (Aristófanes, 1967, p. 75).

El caos, las nubes, la lengua... Poderosa trinidad que da poder. Sócrates sólo sabe que no sabe —y es éste un saber infinito, no un saber del infinito— porque, insistamos, el deseo no es un deseo de objeto o de un mundo de objetos ni siquiera un deseo de saber (muchas cosas): ser deseo es quererse perpetuamente como deseo, es decir, como un imposible acorde entre la finitud y el fuego inextinguible. Tal es o sería la *areté*, la Virtud, el Bien, la perfección de un ser (que se sabe y se quiere) mortal: una estética y una erótica como base o como raíz de toda posible ética (o “ciencia moral”). El deseo acusa la presencia de lo infinito en lo finito: afirmarlo es la virtud, negarlo o condicionarlo —haciendo de él un medio— es un vicio, el peor de todos. ¡Nuestro mundo se ha erigido en las espaldas de la insensatez! Eros ha sido humanizado en el mismo sentido que el Deseo ha sido asimilado a la Necesidad: como persecución del placer o como dominio del mundo. Sócrates combatió toda su vida —con su vida— este infame prejuicio. Y así lo formula Pierre Hadot, quien me parece que pese a su encendido elogio se muestra incapaz, al cabo, de llegar hasta las últimas consecuencias y de extraer todo su veneno, posiblemente debido a su adhesión kierkegaardiana, más proclive a Jesús que a Sócrates:

La tarea del diálogo consiste esencialmente en mostrar los límites del lenguaje, la imposibilidad de que el lenguaje pueda comunicar la experiencia moral y existencial. Pero el diálogo mismo, en cuanto acontecimiento, en cuanto actividad espiritual, ya ha sido una experiencia moral y existencial. Y es que la filosofía socrática no es elaboración solitaria de un sistema, sino despertar de conciencia, acceso a un nivel de ser que no pueden realizarse más que en una relación de persona a persona. También Eros, como Sócrates el irónico, no enseña nada, porque es ignorante: no ofrece sabiduría, pero ofrece otredad. También él es mayéutico. Ayuda a que las almas se engendren a sí mismas (Hadot, 2006, p. 70-71).

Reparemos sólo en esto de que Eros “no ofrece sabiduría pero ofrece otredad”. ¿No es precisamente la sabiduría socrática esa conciencia, esa inteligencia, esa sabiduría del no-saber? ¿No es de sabios conocer —y con ello afirmar— este límite absoluto e intransgredible (o infrangible) de todo saber (es decir: la conversión de la

cosa en objeto y del existente en sujeto)? Cuando Hadot habla del daimón de Sócrates como "su verdadero yo" admite algo que, por desgracia, enseguida habrá de desechar: que el filósofo escuche —y obedezca— a "su" daimón significa que ni él como individuo —como "yo"— ni el *lógos* —como el diálogo— pueden eruirse como el ámbito donde el Bien podría hallar garantía a su materialización. ¿No sabemos ya que el daimón nunca da órdenes, ni propone condiciones, ni suministra información, ni rinde cuenta de nada, sino que meramente disuade al sujeto de decir o de actuar? ¿Por qué adscribirlo entonces —cierto que con peculiar y grata cortesía— a la esfera de lo "irracional"? "Se podría decir", escribe el filólogo, "retomando el vocabulario de Goethe, que lo 'demoníaco' es esta dimensión del amor, del deseo, pero también de lo irracional. Platón había encontrado esta dimensión en el mismo Sócrates. Sabemos que el daimón de Sócrates era esta inspiración que se le imponía de vez en cuando de una manera totalmente irracional, como un signo negativo que le prohibía llevar a cabo tal o cual acción. Se trataba, por así decirlo, de su 'carácter' propio, de su verdadero yo" (Hadot, 2006, p. 72-73).

A mi modo de ver, lo irracional no es el daimón sino la pretensión de la razón —del *lógos*— de suprimirlo, olvidarlo e incluso engañarlo y, en el límite, de regañarlo. En su carácter intermediario y de punto neutro —entre los dioses y los mortales, entre la *physis* y la *techné*—, el daimón (quizá, más correctamente, lo daimón) queda fuera de la rígida polaridad racional/irracional; en cualquier caso, ocuparía el sitio de la diagonal, del corte, de la escisión, de la división, de la distribución: apunta al *partage* efectuado por Hermes. Sólo a partir de esto aparecerá dentro del mundo, siempre demasiado humano, un lado o sector racional —diurno, luminoso— y otro irracional —oscuro, nocturno—. Daimón nombra aquello que impide (prohíbe) que el mundo (humano) se cierre e implorione.

Adviértase que, en el mundo cristiano, el (o lo) daimón ha experimentado —sufrido— un intenso y avasallante proceso de mundanización; todavía Goethe lo concibe éticamente neutro —no es ni bueno ni malo—, pero asignable por entero al segmento irracional de la realidad (y, para los modernos, toda realidad es de este mundo). No se ve por dónde se le haría justicia al daimón socrático; él es, con perdón de la machaconería, anterior y exterior a la

partición razón/sinrazón o a la repartición lógico/ilógico. Con entera consecuencia, Pierre Hadot concluye con las siguientes líneas su valoración de este inquietante, desasosegante componente de la filosofía (o del pensamiento): "Elemento ambiguo, ambivalente, indeciso, lo demoníaco no es ni bueno ni malo. Tan sólo la decisión moral del hombre le dará su valor definitivo. Pero este elemento, irracional e inexplicable, es inseparable de la existencia. El encuentro con lo demoníaco y el juego peligroso con Eros son ineludibles" (Hadot, 2006, p. 77).

El aspecto heroico de Sócrates, según Nietzsche, es su serena afirmación —no resignación, ojo— de la muerte, afirmación no condicionada —trágica en el sentido noble de la palabra— que puede encontrarse asimismo en el Hölderlin de *Sócrates y Alcibíades*: "El pensamiento más vivo ama la vida más viva. / Sólo tras haber atravesado el mundo con la mirada". Ahora, "atravesar el mundo con la mirada", ¿no es lo mismo que mantenerse vivos más allá del mundo, de sus venturas y desventuras, de sus desdichas y sus encantos? Nietzsche ha presentado al Sócrates trágico, al Sócrates danzarín, al Sócrates músico: atributos que se corresponden maravillosamente con la afirmación (infinita) de la finitud. El de Nietzsche es nuestro Sócrates, un filósofo artista (o un artista filósofo). Que no es cualquier cosa, y menos en este tiempo donde el arte no sabe muy bien qué o por qué hacer y la filosofía se siente por todas partes y por cualquier discurso rebasada.

6.

La conciencia funciona como una pantalla, y para funcionar como pantalla debe ser oscura, opaca y tirando a colores mate; la conciencia ha de guardar silencio a fin de devolverle a la percepción todo cuanto por entregarse a ella ha perdido. Jacques Rancière —en *La fable cinématographique*— pretende que la filosofía de Deleuze es una "redención de la *atsthesis*"; figura predecible y no siempre fecunda de todo antiplatonismo. Pienso, sin embargo, que este anti resulta torpe e innecesario; oponerse desgasta, así que es preferible en estos trances o darse la vuelta o pasar de largo. En definitiva, si sólo hay fuerzas y desgastes, la operación filosófica no

reflexiona ni comunica verdades pero sí propone conexiones y restablece flujos cortados. Importa sobre todo que las cosas pasen; y a tal propósito confecciona sus conceptos.

Los ha habido que más bien obturan o congestionan; "Dios", "Ser", son paradigmáticos en este sentido; acaso los hay peores. La buena filosofía es la que abre el apetito, y que sea difícil o fácil pasa a segundo o tercer plano. Son, en efecto, haces de afectos. "Para olvidarse del juicio de Dios", se lee en un artículo de C. V. Boundas, "la intensificación y la intensidad deben liberarse de la subjetividad, del campo trascendental y de las coordenadas 'personológicas'. Deben ser relocalizadas lejos de tipologías asociadas a los complejos noético-noemáticos de la razón, a las motivaciones y a las buenas acciones, y más cerca de las configuraciones de fuerzas topológicas y diagramáticas" (Boundas, 2007, p. 36). Un ejemplo —aunque en general se esté de acuerdo— de mala filosofía: un tutorial intensamente desabrido, aunque irritante, que si algo logra es quitar las ganas de leer. Y así, demasiados.

Esto que debe ser rebasado —reminiscencias de una moral culpabilizante— explica por qué ha sido impracticable entender al deseo como una fuerza; se le ve, desde cierta formación religiosa, como su contrario. El deseo rompe. Rompe con el todo, rompe con el ser, rompe con lo humano. Es, gracias al cielo, como el demonio.

Disponemos con determinadas filosofías, a la sazón, con mejor sazón, de otra baraja. Muy bien: ni esencias, ni inmutabilidades, ni puntos fijos de referencia; la atención queda centrada en variaciones, metamorfosis, *glissandos*. Desaparecen las discontinuidades y las fronteras; también ellas migran. Otros naipes, sin duda, pero ¿hasta dónde sería conservado el mismo juego? Serán notorias las redistribuciones: la alteridad ha de ceder su sitio a la novedad, o, en una formulación más seria, a una imbricación de anomalías. Cada criatura es la punta de una madeja prácticamente infinita. Con ello, las disciplinas acusan pronunciada incompetencia: sirve más la cibernética o la etología que la antropología al uso —descriptiva o hermenéutica— para comprender las especificidades de los humanos. No somos "parte" de la naturaleza, somos un modo de ella. Un modo raro —si bien no más raro que el virus de la gripe o el liquen o el demonio de Tasmania. Cada ente es una variante menos de una regla abstracta que de una mutabilidad inmanente. No hay

esencias pero sí fuerzas moduladas. Es lo que somos: como especie y como individuos. Recombinaciones no previstas. Es, desde luego, otra lotería; el otro juego será descifrar mejor ese modo que somos. Un juego en el que —por más que lo hagan— apenas nos ayudan los griegos y los cristianos; sólo asisten, muy selectivamente, los modernos. No se debe —esto es básico— dar ni medio paso detrás de Spinoza: hay una multiplicidad de modos de la sustancia, no dos o muchas sustancias. El espectro de los seres es continuo. Se borra el límite entre lo animal y lo humano como entre lo animado y lo inanimado: "En Deleuze", afirmará Anne Sauvagnargues, "no sólo la vida es inorgánica: se trata de abrir el análisis de la subjetividad a los modos vitales no humanos" (Sauvagnargues, 2006, p. 16). Aquellas divisiones son ideológicas; las subtiende un anhelo de diferencia, nunca su reconocimiento como modo de expresión de las cosas. No es que no las haya; pero son de grado y no de sustancia. No hay superioridad del humano sobre el animal porque éste no es superior al vegetal, que a su vez no lo es del mineral.

A partir de esta horizontalización, de esta des-jerarquización del ser, las bases del pensamiento experimentarán un más o menos radical desplazamiento. Devenires y ya no esencias; infinidad de modos y ya no pluralidad de sustancias; lo actual y lo virtual en lugar de lo real y lo posible. No hay el sujeto y su relación (o circunstancia); hay relaciones (o circunstancias) que segregan sujetos (humanos, animales, vegetales...). En breve: el individuo no es constituyente sino residual; es —tal como ha descubierto Hume— un efecto, una resultante del hábitus. El nuevo juego, nos lo han hecho ver ya, es un empirismo no (ideo)lógico sino (meta)físico: una poética —una contemplación en el sentido plotiniano— de la materia.

Los individuos son producto de una contracción pasiva de elementos heterogéneos; criaturas del Dr. Frankenstein, sólo que no existe ningún Dr. Frankenstein. Sujetos pasivos que actúan sin saber ni cómo ni cuándo ni por qué. Un sujeto llega a serlo repitiéndose a sí mismo, ejercitándose como una composición enteramente singular de fuerzas. Un sujeto que no es exclusiva o excluyentemente humano; el proceso es universal y anónimo —y por ello cada individuo es una anomalía, nunca un caso o ejemplo de una regla abstracta. Individuación, subjetivación; dos maneras de entender el mismo fenómeno. Cabe preguntarse si, en cuanto proce-

so, termina por fuerza en la constitución de un cuerpo. Observamos parvadas, cardúmenes, manadas, multitudes, y la impresión que dejan es la de que forman un solo individuo; Leviatán o la Voluntad General, la Mano Invisible del Mercado o el Alma del Proletariado... Subjetivaciones perversas cuyo nacimiento y destino se vuelve perentorio al menos documentar.

#### Referencias

- Beaulieu, A. (2007) *Deleuze y su herencia filosófica*. (trad. A. Cherniavsky) Madrid: Campo de Ideas.
- Belaval, Y. (1972) *Sócrates*, en *La filosofía griega, Historia de la filosofía*. (trad. S. Juliá) México: Siglo XXI editores.
- Boundas, C. (2007) Las estrategias diferenciales en el pensamiento deleuziano en Beaulieu, A. *Deleuze y su herencia filosófica* (trad. A. Cherniavsky) Madrid: Campo de Ideas.
- Colli, G. (2011) *Platón político* (trad. J. Raventós Barlam) México: Sexto Piso.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994) *¿Qué es filosofía?* (trad. T. Kauf) Barcelona: Anagrama.
- Hadot, P. (2006) *Elogio de Sócrates* (trad. R. Falcó) México: Me cayó el veinte editores.
- Huidobro, V. (2003) *Temblor del cielo, Obra poética*. Madrid: Allca XX/Fondo de Cultura Económica.
- Morey, M. (2011) "Nota", en Giorgio Colli, *Platón político* (trad. J. Raventós) México: Sexto Piso.
- Pardo, J. (2014) *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-textos.
- Pessoa, F. (1984) *El libro del desasosiego* (trad. A. Crespo) Barcelona: Seix Barral.
- Sauvagnargues, A. (2006) *Deleuze. Del animal al arte*. (trad. I. Agoff) Buenos Aires: Amorrortu.
- Wahl, J. (1972) "Platón", en *La filosofía griega, Historia de la filosofía*. (trad. S. Juliá) México: Siglo XXI editores.

## ENTRE BLANCHOT Y DELEUZE: ESCRIBIR EL ACONTECIMIENTO DE EScribir

Jesús RUIZ POZO

#### Un problema filosófico en común.

Toda filosofía genuina ofrece una experiencia propia al pensar, esto implica que en toda verdadera crítica sobre las condiciones de posibilidad argumental se encuentra a la vez la génesis que permitiría engendrar experiencia. El pequeño gesto que se pretende a continuación queda lejos del poder experiencial que arrastra el concepto a tratar: el acontecimiento. Sin embargo, cabe decir que, al menos, responde a esa motivación crítica donde el recorrido ya es producción de lo nuevo y, paradójicamente, génesis.

"Todo cuanto he escrito, al menos así lo espero, ha sido vitalista y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento", dice Deleuze en una entrevista filmada. El elemento genuinamente filosófico contenido en lo que sea un acontecimiento, igual que en cualquier otro concepto filosófico, es la pradera rasa que queda tras de sí, es decir, el plano de su desarrollo que los que vienen después deben saber orientar. A resultas de esto, hay que identificar cual es el campo propio del acontecimiento y no sólo eso, sino recorrerlo hasta sus consecuencias últimas, no sólo en el suelo ya pavimentado por el autor, sino por los senderos que se internan por zonas agrestes, hacia esa zona espesa del acontecimiento enfoca la expresión literaria.

Un acontecimiento es la fórmula para captar una unidad mínima de sentido. El primer problema que causa esto es que un acontecimiento puede ser casi cualquier cosa, una revelación mística de unos minutos, un pestaño, una conferencia científica de varias horas... El caracterizar el concepto de acontecimiento como unidad mínima de sentido quiere decir que representa la condición