

Proust y los signos

Juan Bascó, el Anagnostes

“Mi formación ha sido tal que, sin jurar en las palabras de nadie, me he adentrado por todos los maestros de la filosofía, he desempolvado todos los pergaminos y he examinado todas las escuelas. Tuve que pronunciarme sobre todas ellas, no pareciera que por defender una opinión particular desechaba las demás y me aferraba a ella. Lo cual hizo que, aun diciendo poco de cada una, al mismo tiempo fuesen muchas las cosas que tenía la oportunidad de decir de todas. Y nadie me reproche que ponga mi asiento allí donde me empuja el viento. Recuerden que ya los antiguos acostumbraban a revolver toda clase de escritos, sin dejar de leer, si estaba a mano, los comentarios ajenos. El modelo de esto lo tenemos en Aristóteles, a quien por este motivo se le llamó *αναγνώστης*, lector. Y si somos sinceros, tendremos que reconocer que es de espíritus estrechos encerrarse solo en el Pórtico o en la Academia.”(Pico della Mirandola)

Ser glosador es un destino triste pero es la única alternativa cuando se ha nacido en un país frustrado en lo esencial metafísico. Parece que la maldita circunstancia del agua por todas partes nos secó el cerebro. A la espera de un filósofo isleño, el Anagnostes se dedicará en cada una de sus entregas al comentario de algún texto filosófico. El texto que he escogido para comenzar es *La lógica del sentido* de Gilles Deleuze. Podía haber empezado por la *Metafísica* del “Estagirita” o por los *Diálogos* de Platón; preferí un texto más literario, recuerden que la metafísica no se lleva con la isla, e iconoclasta, el pensamiento

nunca ha sido nuestro fuerte pero siempre hemos sido contestones. En esta entrega glosa las dos primeras series del libro de Deleuze (no se preocupen no me dedicaré a este libro por el resto de mis días. Prometo una labor educativa más amplia y ecléctica, como todo anagnostes debe hacer). En todo caso, no se me pongan demasiado tristes, el arte de la glosa no tiene que ser sinónimo de un destino gris. Al fin y al cabo, comentario y glosa fue lo que hicieron tipejos de la calaña de San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, aunque este último prefirió el nombre de anagnostes, como yo, para definir su actividad exegética, y un largo etcétera, y la tradición se empeña en llamarlos filósofos.

Lógica del sentido. Serie I y Serie II. Coda sobre *Proust y los signos*. Serie I

- El gran tema del libro de Deleuze será el concepto de acontecimiento¹. Lo

¹ Es importante distinguir la noción acontecimiento propuesta por Deleuze de otras teorizaciones del mismo concepto que tienen gran influencia en la filosofía contemporánea. Heidegger habla del ser como *Ereignis*, como evento e historia. El ser se da y se oculta a través de su diferencia con los entes. Este darse y ocultarse del ser es la propia metafísica, es en este sentido que la metafísica es el destino y la historia del ser. El olvido del ser que caracteriza a la metafísica es el olvido de la diferencia como problema, como eventualidad, el olvido de la diferencia como tal. El tipo de pensamiento que propone Heidegger para pensar la diferencia, la eventualidad del ser, *Andenken* (la memoria entendida como desarraigo, la memoria de un olvido) redescubre, hace presentes, o quizás repite y *performs*, el primordial acto en el que el ser abre el horizonte dentro del cual los entes pueden aparecer. Todo lo que vemos como estructura; por ejemplo, la esencia de la verdad como conformidad de la proposición al ser, es un acontecimiento, una institución, una histórica apertura del ser. Para Alain Badiou la verdad es del orden de lo que adviene, carece por lo tanto de toda ley, de todo sentido, de todo valor. La verdad más que añadirse se substrahe de los conjuntos históricos constituidos. Se separa de la opinión que pretende reducirla a una particular situación histórica y cultural. El verdadero acontecimiento, el acontecimiento-verdad, emerge del vacío de la situación, de su inherente inconsistencia. El acontecimiento tiene el carácter de un escándalo, una caótica intrusión que carece de un lugar propio en el estado de cosas existentes. Su único lugar posible es el estar fuera de lugar.

primero que aprendemos del acontecimiento es su negación del sentido, de la dirección, y de la presencia. Decir que algo acontece va a significar en este texto que se mueve en dos direcciones a la vez y por ende que nunca es, que nunca se hace presente. El acontecer parece proponer una forma de persistir y de insistir en el tiempo que no puede ser subsumida bajo la categoría del Ser. El objetivo implícito parece ser el de siempre en los textos de Deleuze: lo que no es, lo que nunca se hace presente, tampoco puede dejar de ser, ausentarse de un modo radical. La destrucción de la ontología tradicional tiene para Deleuze, como último objetivo, la destitución del concepto de la muerte entendida como el horizonte trascendental que organiza el sentido y los límites de nuestro ser en este mundo.

- La primera paradoja del sentido es la afirmación de dos derroteros de las cosas que son contradictorios entre sí: su ser más y su ser menos, su ser demasiado y su no ser suficiente. La afirmación de esta paradoja del sentido cuestiona dos de las funciones tradicionales del mismo: establecerle una dirección temporal a las cosas, un antes y un después, una causa y un efecto, y
-

también un límite general y una medida a las mismas y al mundo: aquí empieza algo, aquí termina lo otro. Lo más importante es entender que a esta forma de acontecer en el devenir no le corresponde una forma de ser en la realidad. Esta forma de acontecimiento no se ve nunca afectada por la degradación de la presencia, de la sustancia, de la *ousia*, ni por la humillación que le impone a los flujos la ontología tradicional al convertirlos en cosas con límites y caracteres definidos, en una cierta forma de la presencia condenada a la desaparición.

- La ontología según la entiende Deleuze se puede definir en los siguientes términos: en la cima está la idea o arquetipo, el molde que le garantiza a las cosas un semblante más allá de los avatares de su devenir. Las cosas siempre son versiones degradadas de ese arquetipo pero su vocación de semejanza con respecto a este arquetipo es lo que les garantiza la persistencia de su identidad. El devenir loco, anónimo, que describe Deleuze se mueve fuera de la realidad cósmica que concibe la ontología tradicional. Este devenir no puede ser incluso descrito como un accidente pues más que ser un cambio no sustancial, sea cualitativo o cuantitativo de la cosa, es un cambio que ha ocupado y desafiado el lugar de la sustancia. Un cambio que no reconoce modelos y se mueve sin la medida y la dirección que la ontología concebía como inherente al sentido. A esta ontología perversa la denominó Deleuze la inversión del platonismo: la

filosofía occidental puesta patas arriba. Deleuze regresa aquí a un tema esencial en sus primeros textos, sobre todo en “La diferencia según Bergson” y *Proust y los signos*: lo virtual. Lo virtual para Deleuze supone la coexistencia del pasado y el presente, cada uno persistiendo de cierta manera, cada uno anclado en el todavía. Lo virtual es ese lugar donde el presente se vive como pasar, pasando, pasado, y el pasado se vive como persistencia, presencia, presente: la presencia de lo pasado, el pasado de la presencia. La temporalidad que nos propone lo virtual complica nuestras nociones de pasado y presente. “La memoria no consiste de ninguna manera en una regresión del presente al pasado...Lo cual implica que el pasado coexiste consigo mismo como presente, la duración no es sino esta coexistencia, de lo mismo con lo mismo. Por lo tanto el pasado y el presente deben ser pensados como dos grados extremos coexistiendo en duración, uno que se distingue por su estado de relajación y el otro por su estado de contracción...Todo es un cambio de energía y de tensión y nada más...Finalmente vemos lo que es virtual: la coexistencia de los diferentes grados entre sí” (“La diferencia según Bergson”)

- El lenguaje va a ser el lugar donde subsisten las dos caras del sentido. La que delimita y nombra, crea un perfil definido para las cosas, pero también “la que sobrepasa los límites, y los restituye a la equivalencia infinita de un

devenir ilimitado”. Este devenir loco supone, en última instancia, la impugnación de la identidad personal y de la esfera del nombrar que le es inherente: los sustantivos y los adjetivos. Deleuze parece querer proponernos una filosofía de los verbos, del acontecer puro. Cómo cambiaría nuestra concepción del ejercicio filosófico si las categorías que tuviéramos que elucidar no fueran el ser o la nada, sino el verdear, o el oscurecer, devenires puros que viven más allá o más acá del concepto de sustancia, y del concepto de Dios y de mundo, al menos como lo hemos entendido hasta ahora. Los acontecimientos puros le imponen al mundo una nueva forma de incertidumbre, una singular manera de dudar sobre su propia realidad. Los acontecimientos puros al dinamitar el concepto de *res*, de cosa, de ese algo para lo que el conocimiento debe generar una inteligibilidad, necesitan de un diferente saber, de un nuevo tipo de filósofo. Ese nuevo saber y el filósofo que lo encarna van a estar representados en este libro por los estoicos.

Serie II

- La serie II nos va a proponer nuevas características del acontecimiento. Primero aprendemos lo que el acontecimiento no es. No es un cuerpo, con las

calidades físicas que le son inherentes, con sus acciones y pasiones que resultan en estados de cosas. El acontecimiento no es, por lo tanto, ni un agente ni un paciente y tampoco es el resultado de las interacciones entre los cuerpos. No es ni una cosa ni el estado que esta cosa genera como resultado. Los cuerpos se tejen en una unidad temporal. El presente y este tejido de cuerpos genera un *telos*, un fin, que trasciende a los cuerpos singulares y le da unidad al mundo. “No hay causas y efectos en los cuerpos: todos los cuerpos son causas, causas los unos en relación con los otros, unos para otros. La unidad de las causas entre sí, se llama Destino, en la extensión del presente cósmico”. El acontecimiento vive fuera de este tejido, o mejor, en su epidermis. El acontecimiento no es ni agente, ni paciente. Es un efecto impasible. ¿Pero qué quiere decir exactamente esto? El acontecimiento parece ser una singularidad que no puede ser trascendida, ni en acción ni en pasión. No es ni activa, ni pasiva, es impasible. Esta impasibilidad del acontecimiento radica en su propiedad de sustraerse al presente, a la presencia. El hecho de que el acontecimiento no pueda ser actualizado, hace que viva en la tangente de lo que consideramos el destino, la vida, al menos en su dimensión biográfica, el orden y el cosmos. Sin embargo, el interés de la filosofía de Deleuze radica en que entiende este devenir como el momento de real vitalidad, como el momento que debe ser pensado y que espera conceptualización. ¿Es a esa

forma de temporalidad infinitiva, una temporalidad que vive más allá de las acciones y las pasiones, la que le corresponderá la ataraxia estoica? ¿Existe alguna relación entre la ataraxia estoica y esta dimensión del acontecimiento como efecto imposible?

- Este efecto imposible, este “crecer”, “disminuir”, “verdear”, “enrojecer”, vive en la superficie de los cuerpos, en los límites del ser y de la naturaleza de las cosas. Los cuerpos, en la profundidad, se mezclan, “un cuerpo genera a otro y coexiste con él en todas sus partes”. Estas mezclas determinan estados de cosas cuantitativos y cualitativos, señalan los perfiles y los límites que constituyen un conjunto reconocible, los límites que definen el ser de una cosa, su esencia. Sin embargo, hay al nivel de las apariencias, una serie de acontecimientos que persisten más allá de la realidad de las cosas, más allá de su temporalidad presente. La pregunta que tiene que responder Deleuze es cómo será esta filosofía de las apariencias que se deslizan sobre la naturaleza de las cosas, que desbordan sus límites temporales y espaciales. Lo que parece que Deleuze le pide a la filosofía es una doble mirada: dar cuenta a la vez *de rerum natura*, y de estas persistencias, modos de ser que eluden los sistemas clasificatorios-conceptuales que la filosofía reconocía. A esta nueva mirada parece corresponderle una nueva forma de asumir y vivir la vida filosófica que

nace con los estoicos y de la que Deleuze se considera heredero.

- La primera gran consecuencia que se deriva de esta distinción es una disociación de las causas. Las causas se remiten a las causas, y los efectos a los efectos. Pero los efectos generan una causa de tipo *sui generis*, una cuasi-causa, una causa que no forma destino, que no se hace presente, que carece de dirección. La consecuencia y el reto que se deriva de esta división es producir un nuevo concepto de libertad, un nuevo *ethos*, a partir de esta causa sin destino. La segunda consecuencia que deriva Deleuze del descubrimiento de los incorporeales es una reestructuración de la ontología. En primer lugar, los estoicos colocan en un mismo nivel a las sustancias y a sus accidentes, a los cuerpos y a los estados de cosas. La diferencia se instala, por lo tanto, entre los seres y los incorporeales entendidos como una entidad que persiste más allá del ser y de la presencia que le es inherente. Según Deleuze, esto hace que el término más alto deje de ser el término Ser y que este sea sustituido por el término *Aliquid*, cualquier cosa. Esto me recuerda en más de un sentido al argumento de Heidegger en *Ser y tiempo*. Las dos grandes críticas que lanza Heidegger contra la ontología tradicional son la confusión del ser con la presencia, y la incapacidad de distinguir la diferencia entre el Ser y los entes.

Deleuze asume en gran medida la misma crítica pero propone revocar el concepto de Ser pues lo considera incapaz de dar cuenta de esa otra realidad, los acontecimientos-incorporales que deben ser en su opinión el gran problema filosófico.

- Todo lo que parecía substraerse a la acción de la idea, para decirlos con las palabras de Sócrates: “el pelo, la mugre, el lodo”, sube a la superficie y ocupa el lugar de la idea: “...si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas...Lo ilimitado sube”. La idea no va a ser entonces más el arquetipo que resguardaba el ideal de la cosa más allá de los avatares del tiempo. La idea va a ser lo inconmensurable, la propia transmutación. El devenir loco que se sustrae a todo mecanismo identificadorio, a toda representación, a toda territorialización. Esto tiene consecuencias radicales sobre la concepción de la interpretación del lenguaje para Deleuze. No se trata más de buscar los arquetipos, el arquetipo del sentido ideal e inmutable de la cosa, ni tampoco un arte de la suspicacia, un arte de la escucha a contrapelo de los simulacros. La pregunta que queda abierta, pendiente, y cuya resolución es imprescindible para entender la real

trascendencia de este proyecto, es cómo se interpreta, cómo se lee lo superficial, cuál es la hermenéutica de lo ilimitado, de este devenir loco.

- Una de las pistas a seguir para entender el sentido de este devenir loco, su lógica, es su estructura paradójal. Lo primero que nos dice Deleuze de este devenir loco es que trastoca el sentido “del futuro y del pasado, de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto”. Estas tres inversiones que propone Deleuze convierten a su noción de acontecimiento, de incorporal, en un locus ideal para pensar la obra de arte. La obra de arte parece vivir también en ese *interregno*, ese entretiempos, para decirlo con las palabras de Lévinas, entre el ya y el aún no, entre lo que eternamente acaba de pasar y lo que siempre está por acontecer. La obra de arte es un *memento mori* en vela pero también tiene una temporalidad mesiánica, de un porvenir, de una promesa que se extiende hasta lo infinito. Por eso, toda obra de arte que merezca este nombre supone una crítica sobre el propio concepto de presencia. ¿Dónde están, donde viven esos objetos que nos presenta la obra artística? ¿En qué tiempo viven²? La obra de arte además tiene una complicada relación con lo ético pues nos colocan en una posición de radical pasividad. Su cuasi ser no puede ser entendido como una acción o una

² Para tratar de imaginar la temporalidad que le impone el arte a sus objetos, Deleuze distingue el tipo de presencia que otorga Cronos, la que configura el régimen de lo real, de la que otorga Aión, que domina lo artístico: “Este presente del Aión, que representa el instante, no es en absoluto como el presente vasto y profundo de Cronos: es el presente sin espesor, el presente del actor, del bailarín, del mimo, puro momento ‘perverso’.

pasión. Y es esta suspensión entre la acción y la pasión la que explica que ante la obra de arte seamos capaces de vivenciar cosas de las que rehuimos en la realidad. También la noción de obra de arte a partir de la complicada relación que tiene con los referentes, con lo real en general, es difícilmente clasificable como efecto de una peculiar circunstancia histórica o como causa de cierto tipo de realidad, de mundo. Lo cual nos obliga a mirar con mucha reticencia esa premura que tiene el pensamiento moderno por derivar las dimensiones políticas de lo artístico. Lo que hay que subrayar aquí es que a esta impasibilidad, esterilidad e ineficacia, le corresponde un *ethos* diferente. ¿Será el concepto de *ataraxia* que proponen los estoicos este nuevo *ethos* de lo artístico? Sólo después que se reconstruya y defina ese singular *ethos* de lo artístico podemos empezar hablar de su dimensión política pero con una clara conciencia de la necesidad de asumir el estatus paradójal de la obra de arte.

- El arte de las paradojas supone construir una continuidad entre el revés y el derecho, una continuidad de lo extensivo no de las profundidades. Sólo hay que estirar hasta el límite una analogía, un concepto para que este descubra su otro lado. La paradoja según Deleuze es una destitución del sentido profundo. Ya habíamos aprendido que el sentido profundo, según Platón, estaba ocupado

por las copias que le garantizaban un límite y una dirección a las cosas, el sentido profundo constituía el rostro de una cosa, su identidad, sus caracteres reconocibles. Pero estos caracteres reconocibles siempre cubrían un sentido subterráneo, algo que se resistía a ir en una dirección y desafiaba los límites. La paradoja, al jugar con los límites que el *sensus communis* le construye a las cosas, trae a la superficie lo ilimitado, ese arte de la superficie donde el anverso y el reverso se encuentran en una superficie plana. La paradoja nos ofrece esa dimensión imposible de la realidad, según el decir de Hegel, la espalda de las cosas. Sólo al romper con cierta forma de pensamiento, al interrumpir la red de asociaciones que esta construye accedemos a este sentido ilimitado. Por eso, los koan zen parecen ser una de las formas en que este arte de las paradojas encarna en su plenitud: “¿Todos han escuchado el sonido que producen dos manos al chocar entre sí, pero quién ha escuchado el sonido de una sola?”. Ya, al menos, sabemos dos cosas de los estoicos, el filósofo ideal que nos propone este texto. El estoico es un filósofo que habla en paradojas y su forma de ensimismamiento siempre va acompañada de una sonrisa. Es un hijo de Júpiter y no de Saturno. Es un filósofo jovial. La impasibilidad estoica se entiende mejor como una actitud humorística y no como la clásica actitud melancólica del filósofo. Su ciencia, al igual que la de Nietzsche, es una gaya ciencia. Paradójica representación de los estoicos, ¿no?

Coda sobre Proust y los signos.

Gilles Deleuze define su método crítico en los siguientes términos: “Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda, y dejándole embarazado de una criatura que siendo suya, sería sin embargo monstruosa”. “...una especie de sodomía”, agrega, “o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción”. Así lee a Kafka, a D. H. Lawrence, a Nietzsche y Spinoza, y, como verán enseguida, a Proust. Lo primero que trata de discernir Deleuze es el sentido de las dos palabras más importantes del título de Proust: búsqueda y tiempo. El libro de Proust es una búsqueda no en el sentido de rescate, como parece insinuar el título, sino en el sentido de investigación, descubrimiento, e incluso de creación. Además, nos aclara Deleuze, el tiempo perdido no es sólo el tiempo pasado, sino también el tiempo dilapidado, el tiempo muerto que no usamos en nada concreto. Los detalles insignificantes que pasan en el tiempo pero que no dejan su huella en él, que fluyen pero que carecen de contenido, de sustancia, de significado, prevalecen sobre los bizcochos o los adoquines, que en apariencia son los centros de gravedad de la memoria. Lo que se busca no son las fuentes de la memoria sino la materia prima, las líneas de un aprendizaje. La búsqueda está orientada hacia el futuro. Este aprendizaje temporal se centra

alrededor de los signos. El aprendiz es un egiptólogo, un descifrador de jeroglíficos. Estos jeroglíficos son cifras del movimiento, del tiempo. Todo verdadero signo es un signo del devenir. El proceso de aprendizaje no supone un proceso cronológico. No pasamos de modo sucesivo por los signos mundanos, del amor, sensoriales y artísticos. Vivimos estos signos y las temporalidades que le son inherentes de un modo sincrónico. El aprendizaje que nos propone este libro no supone la posibilidad de renunciar a alguna de estas esferas de signos sin haberla vivido de antemano. Tenemos que dilapidarnos en la vacuidad del tiempo mundano, vivir la verdad póstuma (una verdad a la que tenemos acceso cuando hemos perdido el objeto amado al cual esta se refería) que nos entrega el amor, recuperar “el pasado en cuanto tal” del corazón de las enormes pérdidas que nos impone la vida, para poder vivir la forma de recuperación que nos ofrece la obra de arte. Este paralelismo o autonomía de las varias series no excluye cierta forma de jerarquía. Recuperamos desde una línea superior lo que permaneció perdido en una línea anterior. Es como si hubiera un *continuum* de la pérdida. Esta forma de pensar la pérdida desde el movimiento le permite a Deleuze conceptualizar la muerte, lo perdido, de un modo diferente. La pérdida no es una ruptura de la línea de la continuidad temporal. La pérdida es lo que le da continuidad al tiempo, lo que comunica una serie con otra. Lo perdido es lo que persiste, lo que necesita ser

recobrado. La pérdida, y la irresolución que le es inherente, es la que comunica a las diferentes series temporales. La pérdida es la que hace avanzar al tiempo, la que nos entrega la verdad depurada de cada experiencia temporal y la que, al final del proceso, nos permite acceder a la experiencia del puro devenir que nos entrega la obra de arte. Aquí radica la mayor originalidad de la lectura deleuziana. Esta originalidad tiene como colofón una concepción del tiempo recobrado que pone en diálogo el goce y el duelo, la risa y el lamento funerario.