

Dos respuestas desde la estética a la pregunta por la filosofía, a través de Heidegger y Deleuze

Two Answers from the Aesthetics to the Question of Philosophy, with Heidegger and Deleuze

Fernando RAMPÉREZ ALCOLEA

Recibido: 16/09/2007

Aceptado: 30/10/2007

Resumen

Un análisis de la noción de filosofía en Heidegger y en Deleuze nos permite comprobar cómo ambos se ven llevados a un planteamiento estético, a una concepción poética del lenguaje o de la creatividad, para caracterizar a la filosofía misma. La distancia entre ambos reside, no obstante, en la insatisfacción que inevitablemente sufren las esperanzas de Heidegger al depositarlas en lo poético, mientras que Deleuze equipara el quehacer filosófico y el estético al consistir ambos en producción de sentido.

Palabras clave: Estética, filosofía, esperanza, concepto, sentido.

Abstract

An analysis of the notion of philosophy in Heidegger and Deleuze allows us to verify how both are taken to an aesthetic exposition, to a poetic conception of the language or the creativity, in order to characterize to the philosophy. The distance between both resides, however, in the dissatisfaction which inevitably they undergo the hopes of Heidegger when depositing them in the poetic thing, whereas Deleuze compares the philosophical task and aesthetic when consisting the both of sense production.

Keywords: Aesthetics, philosophy, hope, concept, sense, Heidegger, Deleuze.

A menudo se ha buscado en la estética un refugio para las esperanzas frustradas. Y a menudo no se encontraba lo buscado. Desde la consabida autonomía que el saber estético logra durante el XVIII, autonomía que intenta mantener a duras penas en el XIX, hasta las últimas décadas: frecuentemente la experiencia de arte y belleza se constituía en tabla de salvación, débil con frecuencia, para las insatisfacciones, los desengaños sufridos por quienes esperaban demasiado de la racionalidad moderna. La experiencia estética, no obstante, no siempre colmaba las expectativas; más bien, permitía dejar una puerta abierta allí donde la clausura de un sistema racionalizante se mostraba imposible. La estética permite, de hecho, tanto una desesperanza cómoda como una incómoda esperanza: nadie se extrañará de que sus satisfacciones no lleguen demasiado lejos, pero a la vez nadie quedará sin cierta satisfacción. Terreno adecuado para la inadecuación, lo estético, pese a su obsesión por la autonomía, se sabe (en la medida en que se sabe, siempre escasa) lugar de mediación e inconsecuencia, tan abierto a lo que no se deja pensar como vetado a completitud alguna. No resulta extraño: desde Kant apunta hacia esa desconocida raíz común que no se deja decir, desde Hegel se sabe tan imprescindible como insuficiente, es decir, tan engarzada en la lógica de la racionalidad como ajena a la misma.

Tomemos un pretexto, el pobre pretexto de que han escrito cada uno un libro llamado “qué es filosofía”, para poner nombres propios ya desde el inicio a una visión provisional de algunos derroteros que la manera de entender el filosofar mismo y su deslizamiento hacia la cuestión estética han experimentado durante el siglo. Y excluyamos, en principio, quizá los nombres que más deberían ser debatidos en este momento, a saber, los de quienes se han encargado de tomar en vano el nombre mismo de la filosofía para recusarla, superarla, suprimirla o simplemente disolverla en otros saberes, arrasando al paso con la estética misma o adscribiéndola al terreno de lo innombrable. Heidegger, Deleuze, en realidad, han sido elegidos aquí para mostrar otras tantas revitalizaciones del filosofar mismo, que revitalizan a su vez sin embargo el nexo con la experiencia estética; desde el existencialismo hacia una nueva ontología, si de Heidegger tratamos; desde un extremo del pensamiento, en Deleuze, quizá donde menos se esperaba una defensa fuerte del quehacer filosófico. El lado fuerte, supuestamente, de la recuperación de la filosofía clásica, de la reinstauración de la metafísica, parece ser el de Heidegger; y el lado disolvente, el de la sumersión en el caos, quizá una postura débil de Deleuze. De alguna forma, de nuevo los dos lados de la Modernidad: el del proyecto y el de las dudas sobre el proyecto; el de la reivindicación de la metafísica (aunque sea más allá de sí misma), y el lado nietzscheano que recusa cualquier aparato conceptual.

Sin embargo, intentaremos mostrar cómo esa dialéctica se ha suspendido, llevándonos Heidegger a cierta debilidad, trayéndonos Deleuze a una fuerza de planteamiento no esperada.

Martin Heidegger pronunció su conferencia *Was ist das – die Philosophie* en un coloquio de Cerisy en agosto de 1955. Pide desde el principio abordar la pregunta con un cierto “recogimiento”, para recorrer un camino, uno entre varios posibles, en el cual sin embargo ya estamos, es decir, quizá más bien para hacernos conscientes del camino en el cual, entre otros posibles, estamos ya (arrojados, proyectados quizá). Gilles Deleuze y Felix Guattari escriben *¿Qué es la filosofía?* en 1991, “cuando no queda ya nada por preguntar”, es decir, de alguna forma cuando es la vejez o la historia de una biografía casi realizada la que permite hacerse cargo de lo ya hecho, preguntarse por eso que durante décadas ya ha sido y por lo que, sin embargo, nunca antes nos habíamos preguntado; nunca antes habíamos podido quizá hacerlo: “no estábamos suficientemente sobrios”.

Para ninguno de ellos, por tanto, se trata de una pregunta cualquiera. Hay que fijarse bien en cuándo y cómo la planteamos. Parece que atañe a nuestra propia manera de ser. En definitiva, quizá se trata de que solamente podemos formular la pregunta inmiscuidos ya en aquello por lo que nos preguntamos. En nuestro propio destino o nuestra destinación, dirá Heidegger. En la forma en que vivimos nuestra actualidad, dirá Deleuze tomando a Foucault.

Demorémonos, pues, en la pregunta, o en aquello que somos, en nuestro ser, como pide Heidegger. Comprobemos que estamos ya instalados en la respuesta, pastoreemos ese espacio en el que estamos ya. Y dejemos hablar a la palabra misma, tal como se formula en griego, oigámosla, interviniendo lo menos posible en esa tradición que “dado que es única, también resulta que es unívoca”, pues se trata de nuestra propia historia: “La palabra filosofía forma parte, por así decirlo, de la partida de nacimiento de nuestra propia historia; incluso podríamos decir que forma parte de la partida de nacimiento de la actual época de la historia universal que llamamos era atómica. Por eso, sólo podemos plantear la pregunta ‘qué es la filosofía’, si entablamos un diálogo con el pensamiento del mundo griego. (...) También la manera *cómo* (sic) preguntamos, la manera en que todavía hoy preguntamos es griega”.¹

Podríamos añadir: la filosofía ha inventado nuestra propia historia, la filosofía ha inventado en qué consiste preguntar...

También Deleuze piensa que se trata de cuestionarse nuestra actualidad. Comentando a otro autor de la filosofía de la diferencia, dice Deleuze: “para Foucault, lo que cuenta es la diferencia del presente y lo actual. Lo nuevo, lo interesante, es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos,

¹ Heidegger, *Qué es la filosofía*, Barcelona, Herder, 2004. Pág. 37.

lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser. No sólo tenemos que distinguir la parte del pasado y la del presente, sino, más profundamente, la del presente y la de lo actual. No porque lo actual sea la prefiguración incluso utópica de un porvenir de nuestra historia todavía, sino porque es el ahora de nuestro devenir. (...) La filosofía eterna, pero también la historia de la filosofía, abre paso a un devenir-filosófico. ¿Qué devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella? Lo Internal, lo Intempestivo, lo Actual, he aquí tres ejemplos de conceptos en filosofía; conceptos ejemplares...”².

No proceden de la historia, o proceden para salirse de ella. Otro nombre para estos “devenires” es el de “acontecimiento”: “La filosofía no tiene más objetivo que volverse digna del acontecimiento”³. Habría que preguntar, entonces, al Heidegger que no distingue entre presente y actualidad si en esta demora, en este recogimiento, instalados ya en un camino que él quiere “único” y “unívoco”, estamos a la espera del acontecimiento, o si el acontecimiento del ser, precisamente por constituir el único acontecimiento esperado, neutraliza todo acontecer.

En el grosor de ese acontecimiento o esos acontecimientos se cifran, por demás, las esperanzas de nuestra propia condición: porque “la pregunta es básicamente una pregunta histórica, es decir, una pregunta en la que está en juego nuestro destino colectivo. Más aún: no es *una* pregunta, es *la* pregunta histórica de nuestra existencia europea occidental”⁴. Parece que aquí Heidegger nos encierra en un círculo del cual no podemos escapar: pues el mero hecho de preguntar *eso* y, sobre todo, de preguntar *así*, nos hace deudores ya de esa misma historia, de esa tradición solamente dentro de la cual cabe la pregunta: “al perseverar en la pregunta, nos hallamos en camino de una ruta claramente orientada”⁵.

Deleuze, no obstante, intenta salirse de esa univocidad, escapar de ese círculo. Incluso siendo consciente de que la pregunta se formula desde la propia historia, el filósofo francés ha heredado de Nietzsche un líquido disolvente que acaba con las seguridades y las líneas unívocas; disuelve así las cárceles, pero también los cómodos sólidos asientos. Dando por supuesta la muerte de Dios⁶, sólo nos queda dibujar en el caos contornos habitables, sin confiar demasiado en ellos ni creérnoslos; esos contornos, fragmentarios, dotados de nombre propio, que trazan un plano

² Deleuze y Guattari, *Qué es la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993. Pág. 114.

³ Deleuze y Guattari, *Qué es la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993. Pág. 161.

⁴ Heidegger, op.cit., pág. 39-40.

⁵ *Ibidem*.

⁶ “Resulta sorprendente que tantos filósofos se tomen todavía trágicamente la muerte de Dios. El ateísmo no es un drama, sino la serenidad del filósofo y el capital acumulado de la filosofía”. En Deleuze y Guattari, op.cit., pág. 93.

secante en el caos al configurarse inestablemente en planos de inmanencia, son los conceptos. La filosofía consiste en crear conceptos; y luego en conservarlos, modificarlos, descartarlos, mimarlos, pulirlos... Dando por supuesto el caos, resultaría que la linealidad de la historia heideggeriana, así como la univocidad de los conceptos que intenta rescatar, se aparecen de esta forma como simples (nada simples ni poco meritorias) creaciones de un cerebro humano que pide un poco de orden para ubicarse, sabiéndose él mismo desordenado y caótico.

Ambos, Deleuze y Heidegger, confían en los conceptos y hacen de la pregunta algo que atañe a nuestro ser mismo. Ambos recomiendan mil prevenciones al formular la cuestión, ambos se fijan en el momento y la situación en que la pregunta surge. Pero Heidegger está del lado de una historia coherente allí donde Deleuze no ve más que caos. Y, sobre todo, a diferencia de Deleuze, Heidegger espera de los conceptos el contacto con el ser mismo: “La lengua griega, y solamente ella, es *logos*. (...) En el caso de la lengua griega lo dicho en ella es, al mismo tiempo y de un modo señalado, aquello que lo dicho nombra. Cuando escuchamos una palabra griega en griego, seguimos su *legein*, su modo directo e inmediato de mostrarse”.⁷

Para Heidegger no se han separado las palabras y las cosas. El lenguaje es transmisor fiel, si del griego se trata, del ser, es la casa del ser, el lugar de la experiencia del ser. No hay creatividad, hay transmisión, escucha atenta, hay biunivocidad y correspondencia fiel entre el ser, la palabra y un pensamiento atento. Basta con abrir la mente a la *aletheia*, mediante o no la palabra. Para Deleuze, sin embargo, la palabra tiene su propio espesor, cada concepto tiene su historia, su genealogía, la inmanencia es insoslayable y ningún exterior permitirá delimitar criterios inamovibles. Deleuze ha disuelto, como Nietzsche, la drástica separación que distinguía al concepto de la metáfora. Nada es “directo e inmediato”, ni siquiera para un oído atento; media siempre una creatividad estética, una posición, una producción de sentido, un nombre, si no una biografía o una historia no unívoca: “ Toda creación es singular, y el concepto como creación propiamente filosófica siempre constituye una singularidad. El primer principio de la filosofía consiste en que los Universales no explican nada, tienen que ser explicados a su vez”.⁸ “Todo concepto tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus componentes. Por este motivo, desde Platón a Bergson, se repite la idea de que el concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección. Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario”.⁹

El concepto se define por su endoconsistencia: crea inmanencia dentro de la inmanencia, une lo heterogéneo (y esta unión, como ocurre en lo estético, es a la vez obra del nombre propio que crea el concepto y de la realidad misma que se deja

⁷ Heidegger, op.cit., pág. 42.

⁸ Deleuze y Guattari, op.cit., p. 13.

⁹ Deleuze y Guattari, op.cit., p. 21.

nombrar). También por su exoconsistencia: los puentes que tiende con otros conceptos para configurar un plano de inmanencia¹⁰. “Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto”¹¹. Dos notas características alejan al concepto deleuziano del heideggeriano:

1. el concepto expresa el acontecimiento, es una hecceidad, abre el acontecimiento del Otro (lo actual, lo por venir...); y

2. el concepto carece de referencia: “es autorreferencial, se plantea a sí mismo”¹². Difícilmente, por tanto, se limitará a transmitir a un oído atento lo que el ser tiene que decirnos, a no ser que lo transmitido sea a la vez algo creado, puesto, configurado por un nombre propio. Focos de resonancia no discursivos (el encadenamiento de conceptos sí pretende encadenar el acontecimiento en una referencia), los conceptos no son piezas de un rompecabezas, pues jamás se dará una unidad supuestamente perdida, ni los puentes entre conceptos son jamás estables, sino más bien encrucijadas¹³.

Los conceptos, así, no son ni eternos ni caducos; pertenecen a nuestra historia, como querría Heidegger, pero son también, para Deleuze, algo más que ella: “Por supuesto, los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires. Pero ¿qué significa conceptos de nuestra época o de una época cualquiera? Los conceptos no son eternos, pero ¿se vuelven acaso temporales por ello?”.

Ni el modelo de la contemplación, ni el de la reflexión, ni el del diálogo¹⁴ resultan válidos para Deleuze. No se trata de comunicación, pues ésta (ataca aquí especialmente a Frankfurt¹⁵) no busca más que un consenso que no tiene por qué ser adecuado, o quizá que será demasiado adecuado precisamente como para poder dejar ser al acontecimiento. No hay nada que contemplar, y no hay nada que discutir; la filosofía nace efectivamente en una forma de *agon*, pero consiste éste en una lucha creativa, no discursiva ni consensualista. Los filósofos no dialogan ni discuten, dice Deleuze provocativamente: los interlocutores nunca hablan de los mismo¹⁶, pues cada uno está matizando sus propios conceptos. “La conversación siempre está de más cuando se trata de crear”¹⁷.

Sin embargo, la argumentación de Deleuze se hace complicada cuando insiste

¹⁰ Cfr. Deleuze y Guattari, op.cit., p. 25.

¹¹ Deleuze y Guattari, op.cit., p. 27. Más adelante repiten exactamente esta expresión.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. Deleuze y Guattari, op.cit., p. 29.

¹⁴ Heidegger entiende el filosofar como un diálogo con filósofos (cfr. Op.cit., pág. 52). No es necesario insistir en la enorme transcendencia que esta cuestión del diálogo ha obtenido en la historia de la hermenéutica contemporánea.

¹⁵ Cfr. también Deleuze y Guattari, op.cit., p. 100-101.

¹⁶ Cfr. Deleuze y Guattari, op.cit., p. 33.

¹⁷ *Ibidem*.

en que los conceptos creados por el sujeto no son, a pesar de todo, fruto exclusivo de éste. De entrada, no hay sujeto identificable como tal, cerrado; hay nombre propio, como mucho. Pero además parece apuntar Deleuze a que el caos mismo, en el cual dibuja cada concepto el contorno de un acontecimiento futuro, lleva dentro de sí cada concepto. Ni subjetivo ni objetivo, pues, y precisamente por lo mismo anataba más arriba que hay que comprender esta situación en analogía con el arte, con lo estético: la obra es más que el creador, está ya en la materia de alguna forma, como las esculturas de Miguel Ángel; materia y artista son necesarios, pero a ninguno de los dos se reduce la obra de arte. Creador de conceptos y caos, pues, conforman los polos (pocas veces distinguibles), pero el concepto es algo más que cualquiera de los dos. Todo ello sin salir jamás de la inmanencia. En este lugar, en cualquier caso, Deleuze escribe casi como lo podría haber hecho Heidegger: “En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser. Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace *polemos*, es el fuego que retorna sobre él. Hay la misma velocidad en ambas partes: ‘El átomo va tan deprisa como el pensamiento’. El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*”.¹⁸

La distancia, en cualquier caso, de Deleuze en estas palabras con respecto a Heidegger se ha reducido. Parece que volvemos a la intercompenetración de realidad y pensamiento, por mucho que Nietzsche haya disuelto el uno en el otro con el devenir que sustituye a la tradicional ontología de las sustancias, por mucho que Nietzsche haya disuelto los dos polos del problema de la comunicación de las sustancias en una relación estética. El concepto se crea, pero de alguna forma también se descubre, se espera, se contempla, y requiere cierta actitud de apertura sosegada (incluso cierto recogimiento), lo llamemos o no creación. Como una obra de arte, de hecho, de alguna manera el concepto se impone al creador/artista/filósofo, es su creación pero es independiente de él, es su fruto pero parece estar ya allí de antemano, esperando tan sólo una mano que lo distinga, un dedo que lo señale. La creatividad, así entendida, no queda tan lejos de la escucha, o de una mirada adecuada: “la filosofía es un tipo de competencia particular que permite aprehender el ente con la mirada, poniendo a la vista lo que éste es en tanto que ente”¹⁹.

¹⁸ Deleuze y Guattari, op.cit., p. 42.

¹⁹ Heidegger, op.cit., p. 48. En este sentido, resulta muy interesante fijarse en el alegato que Heidegger incluye en su conferencia reclamando una vuelta al asombro como “*pathos*”, incluso subrayando la cercanía que este concepto mantiene no solamente con el “*thaumazein*”, sino incluso con el “*pasthein*” (soportar, sufrir, dejarse llevar) -cfr. p. 60-. Y no es demasiado creíble que ignorase cómo Nietzsche había prevenido justo contra el “*pathos*” de la verdad en *Sobre verdad y mentira...*, con consecuencias que alejan de Heidegger y acercan a Deleuze.

Esa mirada, no obstante, espera la respuesta *adecuada* a la pregunta, la busca, se abre *solamente* a ella. La pregunta y la respuesta pertenecen al mismo lenguaje, al mismo camino, a la misma casa. La respuesta “corresponde al ser del ente”: “*Corresponder* significa entonces: estar de-terminado [afectivamente], *être disposé*, por el ser del ente. *Dis-posé* significa aquí literalmente: expuesto, iluminado y, por eso, puesto en las múltiples relaciones con lo que es”²⁰.

Persiste, sin embargo, una distancia notoria: se trata del lugar del acontecimiento. La apertura que pide Heidegger está atenta de alguna forma a lo que ya espera oír. La apertura que el concepto deleuziano quiere abrir se vuelca hacia el acontecimiento futuro, inesperado, Otro. La alteridad está ya subsumida en Heidegger; en Deleuze, la alteridad del acontecimiento siempre desborda. Es ésta la misma distancia que media entre las dos maneras de entender la diferencia: la diferencia ontológica heideggeriana consiste en recuperar el sentido perdido, pero al fin y al cabo un sentido poseído en cierto momento, un sentido propio con seguridad. La diferencia deleuziana espacia, abre hacia lo no asimilado, desplaza cualquier posesión y cualquier seguridad. Nietzsche está entre las dos maneras de entender la diferencia. De la misma forma, quizá es una distinta concepción del tiempo la que está mediando entre ambos: el tiempo asimilable y cruel de la linealidad y la muerte, en Heidegger, pero al menos un tiempo coherente; el devenir espaciador y temporalizador sin orden y en eterno retorno, en Deleuze.

Consecuencia de estas distancias entre ambos autores es su modo de entender la herencia, de afrontar la tradición, de leer el texto. Para Heidegger, “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. El sentido de este término se ha delimitado con claridad en *Ser y tiempo* (parágrafo 6). Destruir no significa aniquilar, sino desmontar, dismantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos sobre la historia de la filosofía. Destruir significa: abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos transmite como ser del ente. Escuchando esta llamada llegamos a la correspondencia. (...) ¿Acaso no estamos nosotros, los hombres, ya siempre en esa correspondencia y, por cierto, no sólo *de facto* sino a partir de nuestra propia esencia?”²¹

La correspondencia con el ser resulta, por tanto, para Heidegger una petición de principio. Leemos la tradición para escuchar al ser. La *destrucción* libera nuestros oídos para mejor escuchar. Fácil resulta comparar esa destrucción con otra herramienta que de hecho se inspiró en ella y resulta sin embargo mucho más cercana a Deleuze: a saber, la deconstrucción derridiana. Se trata en ella también de abrir, quizá no los logocéntricos oídos, pero sí el sentido hasta entonces cerrado; pero, en este caso, esa apertura no espera encontrarse con lo buscado, no anhela ninguna

²⁰ Heidegger, op.cit., p. 57.

²¹ Heidegger, op.cit., p. 55.

correspondencia que vuelva a cerrar la puerta al acontecimiento. Deconstruir es abrir, y colocarse quizá para siempre en una posición incómoda, descolocar y quedar descolocado en una topontología errante, como el nomadismo o la desterritorialización de Deleuze exigían. Dibujar caminos de espuma en travesías por un mar diseminado sin límites. No tiene por qué pretender nada ese camino (nunca el único, como quería Heidegger), pero *precisamente porque no busca nada* en él encuentra Deleuze la utopía: “Cada vez, es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época. La utopía no se separa del movimiento infinito: designa etimológicamente la desterritorialización absoluta, pero siempre en el punto crítico en el que ésta se conecta con el medio relativo presente, y sobre todo con las fuerzas sofocadas en este medio”.²²

Heidegger rescata el pasado, Deleuze el futuro que no *tiene lugar*. Heidegger piensa que hay un lugar perdido, el de la iluminación del ser, que se puede y debe recuperar; su utopía está en el pasado. Deleuze hace conceptos para hacerse digno del futuro, y de ahí que enlace sin remedio su quehacer filosófico con una cuestión política absolutamente ausente (en apariencia al menos) en Heidegger. Un buen ejemplo en el cual se constatan estas actitudes está en la crítica de la técnica: cuando se trata de analizar de forma crítica la condición presente, Heidegger apela a un error o una cierta ceguera de la historia y busca la solución en una actitud pasada y perdida; Deleuze nunca dejará de lamentar la absolutización de la técnica en relación con la axiomatización de un capitalismo que neutraliza cualquier acontecimiento futuro, es decir, cualquier alteridad. La filosofía política y la filosofía como crítica de las ideologías sigue presente en Deleuze, volcándonos así en una tarea por hacer y lanzada al futuro; aparentemente no hay tarea política futura en Heidegger (y solamente un dios podría salvarle...), si es que el silencio no es también una posición (y lo es).

Con todo, nos interesa especialmente recuperar la cuestión de la creatividad como tangente entre Heidegger y Deleuze, y de hecho ambos se ven llevados por argumentaciones distintas a un planteamiento en términos estéticos.

Uno de los últimos párrafos de la conferencia del alemán es éste: “Ahora bien, ya que la poesía, si la comparamos con el pensar, está al servicio del lenguaje de una manera totalmente distinta y privilegiada, nuestro coloquio –que medita sobre la filosofía- se ve necesariamente obligado a examinar la relación entre el pensamiento y la poesía. Entre el pensamiento y la poesía reina un parentesco profundamente oculto, porque en su servicio al lenguaje ambos hacen uso del lenguaje y se prodigan en él. No obstante, entre el uno y el otro subsiste al mismo tiempo un abismo, pues ‘habitan sobre montañas muy separadas’”.²³

A lo largo de su intervención había ido abandonando Heidegger ciertas descon-

²² Deleuze y Guattari, op.cit., p. 101.

²³ Heidegger, op.cit., p. 66.

fianzas con respecto al lenguaje y la historia. De ambos se extrae la anhelada correspondencia con el ser, pero a la vez es sabido que la ocultación forma también parte de esta historia. El lenguaje es fiel al ser, pero solamente el griego... La historia encierra la respuesta a la pregunta por el ser, pero solamente si se la somete a una determinada *Destruktion*. De ahí que debamos buscar el acceso al ser en una vía “privilegiada”, la de la poesía, en quien se prodiga en el lenguaje, como la propia filosofía de Heidegger quiere hacer. Detenimiento con el lenguaje que no dejará de conservar a pensamiento y poesía en “montañas muy separadas”, en frase de Hölderlin. El que confiaba sin fragilidad en la correspondencia con el ser, el que postulaba la filosofía como respuesta prefigurada e instalada en el lenguaje, tiene necesidad sin embargo de otro lenguaje, de otra lengua privilegiada, que se prodiga en sí misma de forma poética o poetizante para, en el recogimiento meditativo, hacerse cargo de nuestro destino, que es el ser mismo. Dónde quedan las barreras entre metafísica y poesía, entre filosofía y estética, es una pregunta sin responder, por mucho que parezca que las respuestas están ya en las preguntas, y la separación de las montañas no dejará de hacerse cada vez más problemática.

Gilles Deleuze, por su parte, junto con Guattari, expone en el libro que comentamos que hay dos formas más de abordar el caos, huyendo de la opinión siempre, por parte de un cerebro que intenta hacerse activo y afirmativo: la ciencia, que busca variables independientes y pretende detener la velocidad inasumible del caos; y el arte, cristalizando afecciones en afectos y sensaciones en perceptos, reproduciendo el caos con nuevas creaciones y, así, reafirmando, reposicionándose ante él. Deleuze es tímido al caracterizar el arte; parece a veces distinguirlo estrictamente de la filosofía al limitarlo a jugar con sensaciones, percepciones y afectos; pero de pronto establece afinidades imprevistas con el quehacer filosófico: subraya que es un ámbito de la desterritorialización, en la medida en que reafirma lo infinito, subraya que el arte abstracto reafirma su vínculo (puesto que ningún arte es representativo) con el concepto...²⁴ Parecería que la diferencia está solamente en el atrevimiento: el artista reafirma el infinito, el filósofo no lo niega, pero busca balsas en las que provisoriamente navegar. Pero su manera de estar es quizá común: “Los artistas son como los filósofos en este aspecto. Tienen a menudo una salud precaria y demasiado frágil, pero no por culpa de sus enfermedades ni de sus neurosis, sino porque han visto en la vida algo demasiado grande para cualquiera, demasiado grande para ellos, y que los ha marcado discretamente con el sello de la muerte. Pero este algo también es la fuente o el soplo que los hace vivir a través de enfermedades de la vivencia (lo que Nietzsche llamaba salud)”.²⁵

Sin embargo, llevando más allá las palabras de Deleuze podemos decir que la estética, puesto que hace filosofía sobre el arte, hace conceptos sobre aquello que

²⁴ Cfr. Deleuze y Guattari, op.cit., pp. 182, 185, 195 y 199.

²⁵ Deleuze y Guattari, op.cit., p. 174.

reafirma el caos infinito. Se trata, pues, de una tarea imposible. Pone perímetros irregulares donde solamente la creatividad estética es capaz de estar. No sabremos, en realidad, si la estética produce del modo artístico o del filosófico... Se trata, quizá, de una misma creatividad, o de tantas creativities distintas. La estética constituye precisamente ese ámbito (de irregulares bordes, por supuesto) en el que la creación de conceptos, o filosofía, más se sabe producción literaria o artística.

Por la dos vías, por tanto, la supuestamente afirmativa de Heidegger, la supuestamente antimetafísica de Deleuze, llegamos a una misma problemática. Escucha o producción, quizá la poesía, quizá la escritura se conformará como espacio irrecusable. Continúan a finales del siglo XX los dos lados de una Modernidad ambigua: la de Kant, pero Nietzsche; Hegel, pero Schopenhauer; lo bello, pero lo sublime; el clasicismo, pero el romanticismo; el conocimiento racional, pero lo poético. Supuestamente lo afirmativo, el proyecto de una racionalidad triunfante y liberadora, la reafirmación de la filosofía tética, pero lo negativo, las inconsciencias de los proyectos, sus impotencias, sus prepotencias o su lado oscuro. Heidegger, pero también Deleuze.

Supuestamente, digo. Porque la reafirmación metafísica de Heidegger tiene en esa esperanza lanzada al pasado su debilidad. Porque la debilidad antimetafísica deleuziana encontrará en la apertura del acontecimiento futuro y su alteridad la afirmación más profunda. Quizá es Heidegger quien niega; quizá es Deleuze quien afirma.

Una vez más, las esperanzas se depositan en lo estético.

La nueva manera de escuchar que solicita Heidegger no sabe conformarse con un lenguaje habitual; quiere y no quiere abandonarse a lo poético. Quizá la poesía nos permita oír de otra forma. Esperanza frustrada, una vez más. Sólo un dios puede todavía salvarnos...

Deleuze no parece esperar de lo estético lo que no logra por vía estrictamente filosófica, estrictamente racional. Pero ello es así precisamente por dos motivos. Primero, porque nada significan para Deleuze las expresiones que acabo de escribir (estrictamente filosófica o racional), puesto que la filosofía se ha hecho ella misma ya indisociable de la estética en la medida en que ambas consisten en producción de sentido, en creación (sea de conceptos o afectos o perceptos, en una más que discutible distinción deleuziana). El sentido no preexiste: está siempre por producir, siempre por hacer, abierto al acontecimiento y volcado al futuro. No hay por qué sentarse a la espera del sentido del ser: hagámoslo, nos dice Deleuze quizá. El sentido es performativo: se hace y se dice a la vez; solamente habrá que abrirse a él y preguntarse qué sentido queremos. Como el arte, pues.

Segundo motivo: Deleuze no espera de lo estético algo especial, simplemente porque Deleuze no busca nada. No hay un ser prefijado que recuperar.

A menudo se ha buscado en la estética un refugio para las esperanzas frustra-

das, decíamos al principio. Y a menudo no se encontraba lo buscado. Quizá la estética condena a la frustración, una frustración reduplicada, precisamente a quienes, previamente frustrados, ponen en ella sus esperanzas. Esas esperanzas, de hecho, están ya viciadas de antemano: en la pregunta, en la búsqueda, condicionan lo buscado, predeterminan la respuesta. Y, de esta forma, esa respuesta queda ya de antemano neutralizada. Solamente allí donde no hay nada que buscar, precisamente porque no se prefigura lo que debe ser encontrado, es posible (como imposible) abrir lo impensado, abrirse a lo impensado.

Fernando Rampérez Alcolea
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
framperez@filos.ucm.es