

## Literatura y filosofía. La literatura como problema en Deleuze o la escritura como *phármakon*

Prof. Gastón Beraldi

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

“¿Para qué escribir?, nos preguntamos, como Nietzsche, los que no nos conformamos a ser forzados de la pluma. ¡Para liberarnos de las ideas!, decimos con él. <<Creo que la preñez intelectual es el único estado que, cuando la vida nos cansa, vuelve siempre a ligarnos a ella>> escribíale a Hans von Bülow desde Génova, en Diciembre de 1882. ¡La preñez, sí; el parto, no! El parto intelectual nos despega de la vida. Una vez dada a luz la idea, nos es extraña; y hasta tenemos que un día ella, nuestra idea, nos devore.”

Miguel de Unamuno, “¿Para qué escribir? Comentarios al “Epistolario inédito” de Nietzsche”

Las concepciones que sostienen una interdependencia entre literatura y filosofía no son una novedad. Si tomamos a la literatura en un sentido muy amplio -quizá en el sentido que le daba el positivismo, y sin considerar que el origen de su concepto tal como lo entendemos hoy se sitúa a fines del siglo XVIII e inicios del XIX con el advenimiento del mercado en el sentido capitalista y la literatura entendida como producción- podemos señalar que esta interdependencia ya puede observarse desde Homero, e incluso en el plano más estrictamente filosófico desde Platón con el uso de las alegorías y relatos míticos, y desde la *Poética* y la *Retórica* en Aristóteles.

Contra, por un lado, las corrientes positivistas y neopositivistas de los siglos precedentes que habían rechazado esta interdependencia e incluso llegaron a sostener como pseudofilosofía a todo pensamiento que no tuviera como objetos de estudio los entes lógicos o empíricos. Y por otro lado, contra las corrientes que reivindicando la autonomía de la estética, habían llegado a la idea de que la expresión artística debía estar al margen de cualquier horizonte de significado humano integral,<sup>1</sup> surge una reacción frente a esa separación, denunciada en varias ocasiones, entre expresión artística y verdad. Este movimiento reivindicatorio de la interdependencia entre literatura y filosofía tiene ya sus antecedentes a fines del siglo XIX e inicios del XX como una reacción al cientificismo y cuyas figuras más representativas desde la filosofía han sido Dilthey, Nietzsche, Heidegger y

<sup>1</sup> Cfr. Fumagalli, Aramando, (1997), “Ética & narrazione”, en *Studi Cattolici*, N°41, p.585

Unamuno entre otros, y ha continuado más recientemente con Gadamer, Deleuze, Derrida, Ricoeur, Rancière y Nussbaum.

Sin embargo esta tensión entre aquellos que niegan el carácter filosófico de la literatura y aquellos que lo afirman, ya tiene sus antecedentes hacia fines del siglo XVIII, cuando, contra la Ilustración se levanta el movimiento romántico, que en sus inicios ve en el Iluminismo, la fuente de la libertad del hombre que luego culmina siendo oprimida por la diosa razón.<sup>2</sup>

Simultáneamente, siendo la novela un medio tradicional de expresión de la experiencia ética, en los últimos años, se han incrementado los estudios sobre cómo la literatura ayuda a comprender la realidad.<sup>3</sup> Sin embargo, cada uno de las figuras antes mencionadas, ha sabido, a su manera, restablecer esta interdependencia de la filosofía con la literatura. Sea que la literatura ayude a comprender la realidad; sea que se nos presente tan sólo como un modo de componer; sea que una se disponga como espejo de la otra, en múltiples sentidos encontramos nuevas formas, contemporáneas, de responder al vínculo entre filosofía y literatura.

Acompasando la cuestión, el objetivo de este trabajo consiste en trazar una línea de interpretación que partiendo del trabajo realizado por Deleuze en “La literatura y la vida”, permita establecer el lazo entre filosofía y literatura tomando como concepto clave la noción griega de *phármakon*, siendo así que, como para los antiguos griegos, la filosofía es *phármakon*, la literatura o la escritura literaria cumple homóloga función.

Para ello, dedicaremos el primer apartado a caracterizar la noción de *phármakon* griega, mientras que en el segundo se trazarán las líneas de interpretación de la escritura como *phármakon*, y en el tercero las de la literatura como salud. Por último, realizaremos unas mínimas consideraciones finales indicando algunas críticas a la concepción rizomática de Deleuze.

## 1. El *phármakon* griego o la filosofía como salud

Desde Homero encontramos que el *lógos* es un remedio poderoso para las enfermedades del alma.<sup>4</sup> La ambivalencia del término *phármakon* aparece con frecuencia en la *Iliada* y en la *Odisea*. Es abundante su uso también en distintos diálogos de Platón.<sup>5</sup> *Phármakon* significa cualquier sustancia, poción, destinada a curar o a intoxicar. La terminología farmacológica aparece muy corrientemente también en algunos textos trágicos de los clásicos griegos. Para citar tan sólo un ejemplo, en *Las Troyanas* de Sófocles, el *phármakon* tiene el significado de “veneno”.

La terminología platónica puesta en boca de Sócrates también nos remite a la medicina. De los dos

<sup>2</sup> Cfr. Safransky, Rüdiger, (2009), *Romanticismo*, trad. R. Gabás, Barcelona, Tusquets, pp.19-47

<sup>3</sup> Cfr. Newton, Adam Zachary, (1995), *Narrative Ethics*, Cambridge, Harvard U.P.; Parker, David, *Ethics Theory and the Novel*, (1994), Cambridge, Cambridge U.P.; Barbour, John, (1984), *Tragedy as a Critique of Virtue. The Novel and the Ethical Reflection*, California, Scholars Press.

<sup>4</sup> Cfr. Derrida, Jacques, (1975), “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Ed.Fundamentos, pp.93-260. La ambigüedad del sentido de ese término recorre distintas acepciones: ungüento, bebedizo, licor o raíz que altera la naturaleza de un cuerpo, que perturba las leyes naturales o habituales. Refiere tanto un remedio curativo, alivio de males, liberador de enfermedades, de encantamientos, como un filtro mágico que produce, a su vez, toda suerte de “hechizos”, o un pérfido veneno que llega a ocasionar la muerte.

<sup>5</sup> Cfr. Platón, *República* III406 a-d; 407 d-e 408a-b; *Gorgias*467c; *Fedón* 67a, 115a; *Teeteto* 2.48; *Fedro* 274e; 275a; *Cármides* 155e; *Crátilo*394 a; *Protágoras* 354a; *Timeo*89c; *Leyes* 649a.

momentos del método socrático: la refutación y la mayéutica, en el primero, llegados a la instancia en que el interrogatorio de Sócrates pone en evidencia la insostenibilidad de los argumentos de sus oponentes dejándolos en un estado de desazón y perplejidad, Sócrates persigue lograr que sus interlocutores hagan *kátharsis*, es decir, que limpien, purifiquen los errores del alma. “[...] En efecto, los que purgan están de acuerdo con los médicos del cuerpo en que éste no puede obtener provecho ninguno del alimento que ingiere hasta que no haya eliminado todos los obstáculos internos.”<sup>6</sup>

Pero no sólo en este primer momento encontramos terminología médica, sino que en mayor medida aún la encontramos en el segundo donde Sócrates, imitando a su madre, acude en ayuda de sus interlocutores para hacer *maieutiké*, para ayudarlos a dar a luz los nuevos conocimientos.

Asimismo, según Jaeger, todos los términos usados por Aristóteles: el concepto de exceso y defecto; la *mesotes* de la medida justa; el repudio de una regla absoluta y la necesidad de adecuación al caso concreto, son términos y criterios tomados directamente de la obra *Sobre la medicina antigua*, obra de autor desconocido.<sup>7</sup>

En la *Hermenéutica del sujeto*, Foucault recuerda que el ejercicio de la filosofía, cobra sentido para los griegos en tanto la necesidad de “ocuparse de sí mismo” (*épiméleia*)<sup>8</sup>. La importancia de esta actitud, que ya Foucault encuentra en Sócrates y Platón, pasa a ser determinante en toda la cultura griega, helenística y romana. Pero es con Epicuro donde esta fórmula pasa a primer plano: todo hombre debe *ocuparse* día y noche, durante toda su vida, de su alma. Para hablar de *ocuparse*, se utiliza el verbo *therapeuein* que es un verbo múltiple: se refiere a los cuidados del médico, a los servicios que alguien puede dar a otro, por ejemplo, un servidor a su amo y se refiere también a los cuidados y atenciones que merece el culto a las divinidades.

La necesidad de “ocuparse de sí mismo” se relaciona, de manera general, con encontrar un principio, una guía para toda conducta racional. Ocuparse de uno mismo no es solamente una condición para acceder a la vida filosófica sino que es una actitud básica de la vida racional.

La analogía entre filosofía y medicina forma parte de una de las tradiciones más antiguas de la cultura griega. Ya Epicteto consideraba a su escuela como un Hospital del alma. Más que a la formación de un saber, se alude aquí a la liberación que produce corregir las dependencias, las deformaciones instaladas por un saber pernicioso del que hay que liberarse. Esta idea capital supone que nunca es tarde para volver al camino correcto, para alcanzar la salud del cuerpo y del alma.

Por su parte, Epicuro pone como finalidad propia del argumento filosófico el tratamiento terapéutico del alma, y para ilustrar esa idea, recurre a varias analogías entre la filosofía y la medicina. El arte de usar los razonamientos, será el instrumento destinado a desenmascarar los deseos perturbadores. Es un arte salvador que asegurará una vida feliz. Ese arte es la filosofía y la intervención del filósofo supone un acto médico. En su afán por

<sup>6</sup> Platón, *Sofista*, (2010), 230c, trad. F. Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza

<sup>7</sup> Cfr. Jaeger, Werner, (1971), “La medicina como *Paideia*”, en *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xiral, México, Fondo de Cultura Económica, pp.783-827.

<sup>8</sup> Cfr. Foucault, Michel, (2002), *La hermenéutica del sujeto*, trad. H. Pons, México, Fondo de Cultura Económica. La cuestión filosófica de “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad dominó toda la Antigüedad (los pitagóricos, Sócrates, Platón, los estoicos, los epicúreos, los cínicos. La excepción es Aristóteles). La *epimeleia heautou* (inquietud de sí) designa el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son las condiciones para acceder a la verdad.

combatir las enfermedades del alma, enuncia un *tetrafármaco*, un remedio, que puede servir de ayuda a la gente, que supone, está enferma, que sufre dolores que pueden erradicarse con una adecuada filosofía (*phármakon tépsychés*), caracterizando a la felicidad (*eudaimonía*) como “salud del alma”.

Lo considerado hasta aquí nos pone de relieve el papel curativo y de salubridad que parece tener la filosofía griega. Sin embargo, ese acto médico, parecía darse más que nada en un cara a cara entre médico y paciente, entre maestro y discípulo. Podemos preguntarnos ahora, ¿qué sucede cuando la oralidad y el diálogo pasan a un segundo plano y la escritura se vuelve *phármakon*?

## 2. La escritura, ¿veneno o remedio?

Como sostiene Derrida, la escritura aparece como un complemento, como un *phármakon* de la memoria transmitida oralmente. Así, plantear el problema de si la escritura es remedio o veneno, *phármakon* en definitiva, nos remite inexorablemente al *Fedro* de Platón. Lo fascinante aquí, siguiendo a Derrida, es la ambigüedad insuperable vinculada al *phármakon*.<sup>9</sup>

En el *Fedro*, las consecuencias funestas a las que habría de llevarnos la escritura son claramente expuestas. En este diálogo, Sócrates, recuerda a Fedro la anécdota sobre el encuentro y la conversación mantenida entre el dios egipcio Theut –que entre otras artes era el dios de los caracteres de la escritura- y el por entonces rey de Egipto Thamus, donde aquél le ofrece a éste el conocimiento de la escritura como elixir de la memoria.

Son los *grammata* los que pasan al primer plano de las drogas ofrecidas por el dios al rey. Pero éste último pone de relieve la diferencia entre engendrar un arte y la capacidad de comprender el daño o provecho (*phármakon*) que dicho arte tiene para quienes se sirvan de él. Thamus cuestiona las facultades que la escritura ofrece para la memoria, sosteniendo que las mismas son contrarias a las ofrecidas por el dios. Es decir, más que el elixir de la memoria, la escritura nos conduce al olvido por el descuido de la memoria. Así, la invención de la escritura y de todas las demás drogas emparentadas es opuesta, como una amenaza, precisamente a la memoria verdadera.

Sócrates, en su conversación con Fedro, reconoce la ingenuidad de quienes crean que porque algo esté escrito sea ello claro y firme. El problema de la escritura es para Sócrates, la muerte del interlocutor. El carácter mimético de una pintura con su original no hace a esta hablar, ni así el carácter mimético de la escritura frente a la oralidad. Para Sócrates, ni la pintura ni la escritura pueden hablar, o como mucho, hablan de forma fija, dan a entender una sola cosa y siempre la misma.<sup>10</sup> Sin embargo, cualquier filósofo de la corriente hermenéutica, así como cualquier estructuralista, y hasta los teóricos de la recepción, nos conducirían a una afirmación contraria. Precisamente por su carácter de escrito y de falta de posibilidad de entablar un diálogo cara a cara con el autor, es que la escritura tiene *Lerstellen*, vacíos, lagunas, que sólo pueden ser llenadas –a partir de un texto dado- por sus múltiples lectores. Nuevamente remarcamos aquí el carácter ambiguo de la escritura como *phármakon*.

No es nuestra intención aquí adentrarnos en las teorías hermenéuticas, ni estructuralistas, ni de la recepción

<sup>9</sup> Cfr. Derrida, J., *op.cit.*

<sup>10</sup> Cfr. Platón, *Fedro*, (1985), 274c-275e, trad. L. Gil y M. Araujo, Madrid, Sarpe

para dar cuenta de la importancia del texto, y ni siquiera pretendemos adentrarnos en cuestiones derridianas y sostener que tanto la oralidad como la escritura acusan los mismos problemas. Nuestro objetivo aquí sólo es trazar las líneas interpretativas que nos permitan trasladarnos de la filosofía como *phármakon* (remedio) a la literatura como *phármakon* (remedio). Para ello, en el siguiente apartado, abordaremos el problema de la escritura, y más precisamente de la escritura literaria como *phármakon*, a partir de la obra de Deleuze.

### 3. La literatura como salud

Nos arriesgamos a sostener que no faltamos a la verdad al decir que para casi cualquier racionalista y positivista la escritura literaria es un veneno para el alma. Contra esta concepción ha operado gran parte del pensamiento contemporáneo intentando restablecer los lazos entre la filosofía y la literatura.

Deleuze se refiere en varias ocasiones a la no-filosofía, destacando la importancia de su intervención en el proceso de creación conceptual que es propio de la práctica filosófica: “[...] La filosofía mantiene una relación esencial y positiva con la no-filosofía: se dirige esencialmente a no-filósofos.”<sup>11</sup> Por ello, contra una concepción de la literatura como *phármakon* venenoso, opondrá Deleuze su concepción de la literatura como salud.

En *Crítica y clínica*, Deleuze aborda la cuestión de la escritura como problema: la lengua literaria, su proximidad a una lengua extranjera o al balbuceo, sus aspectos no lingüísticos, que constituyen las visiones y audiciones que se hacen presentes al escritor a través del delirio. Delirio creativo que estaría al filo entre el estado clínico y la salud.

En “La literatura y la vida”, el primer capítulo de *Crítica y clínica*, expone precisamente esta idea de la literatura como salud, diciendo: “[...] el escritor como tal no está enfermo, sino que más bien es médico, médico de sí mismo y del mundo.”<sup>12</sup> Esta actividad del escritor como médico de sí y del mundo nos remite a la actividad que el filósofo antiguo, mediante la palabra y el diálogo, tenía con los discípulos. Es la *épiméleia* como *therapeuein*. Pero aquí, no es la palabra oral del filósofo, sino que es la escritura la que funciona como remedio, y el escritor cumple su labor médica. En este sentido, la cuestión de la escritura se revela como un lugar de cruce entre la filosofía y la literatura.<sup>13</sup> Y “[...] la literatura se presenta entonces como una iniciativa de salud [...]”<sup>14</sup>

Pero, ¿a qué está llamada a curar la literatura? ¿Cuál es la enfermedad? La del libro-imagen del mundo: la de la lógica binaria, la estructura arborescente o estructuras jerárquicas, ya que la arborescencia es el poder del Estado. Es decir, los teoremas de la dictadura y la estructura de Poder. Los sistemas centrados que Deleuze y Guattari observan en “Rizoma”, a propósito de la crítica que Rosenstiehl y Petitot señalan.<sup>15</sup> Es la enfermedad del árbol que ha dominado la realidad y todo el pensamiento occidental, desde la botánica hasta la filosofía, es la

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles, (1995), *Conversaciones 1972-1990*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, p.222

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles, (1996), *Crítica y clínica*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, p.14

<sup>13</sup> El vínculo filosofía-literatura no corresponde a una relación subordinada de la literatura a la filosofía, ni tampoco a la inclusión de la filosofía como subgénero literario, sino que encuentra su tensión productiva en la intersección o superposición.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Cfr.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, (2002), “Introducción: Rizoma”, en *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, pp.21-22

enfermedad del fundamento-raíz. Trascendencia, enfermedad propiamente europea.<sup>16</sup> Y con ella, la enfermedad de la significancia y la interpretosis.<sup>17</sup>

Deleuze, sigue ese método crítico en los artículos contenidos en *Crítica y clínica*, bajo la hipótesis general de que:

Más próximo al médico que al enfermo, el escritor hace un diagnóstico, pero es el diagnóstico del mundo; sigue paso a paso la enfermedad, pero es la enfermedad genérica del hombre; evalúa las posibilidades de una salud, pero es el nacimiento eventual de un hombre nuevo [...] <sup>18</sup>

Es la enfermedad de la trascendencia, de la mimesis, de la significancia y la interpretación, de la representación, del libro imagen del mundo, de la lógica binaria, la arborescencia, y de los sistemas centrados. Ante ellos, surge un eventual hombre nuevo, acentrado y rizomático, donde no hay más secreto, ni fantasma. “[...] Sólo puede haber una cosa: experimentación-vida.”<sup>19</sup>

El mundo ha perdido su pivote, se ha convertido en un caos, pero el libro queda como libro-imagen del mundo. ¿Cuál es entonces la tarea del escritor y de la literatura? ¿Cuál es la finalidad escribir?

Deleuze exige otras condiciones para la creación literaria, reivindicando la escritura como diferencia de los modelos dominantes al uso. Escribir no es poner en palabras una verdad preexistente que se ha alcanzado como fruto de un esfuerzo intelectual, ni tampoco consiste en transmitir un conjunto de vivencias personales. La literatura es una composición. Es experimentación, como el prólogo de Victor Goti<sup>20</sup> en *Niebla*. Unamuno como médico, con su prologuista inventado.

Escribir entonces es construir un rizoma, como *El Castillo* de Kafka, que tiene “múltiples entradas”.<sup>21</sup> La tarea de la literatura es deconstructiva, desestabilizadora, disolvente. No fija o define, sino desestabiliza y huye de los límites establecidos. La literatura es devenir. Devenir no es llegar a ser otra cosa, sino encontrar la zona de vecindad con lo que no somos. “[...] Escribiendo se deviene-mujer, se deviene-animal o vegetal, se deviene-molécula hasta devenir-imperceptible [...]”<sup>22</sup>

Podemos decir que la conquista del escritor, si es posible decir que el escritor deleuziano conquista –ya que es una categoría centrada y dominante–, comienza por el lenguaje que permite la creación de nuevas lenguas, así como la creación de nuevos mundos.

La literatura desborda la realidad acabada, inventa otros sentidos y otros valores. La literatura impulsa la

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *op.cit.*, pp.23-24

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, (1980), *Diálogos*, trad. J. Vázquez, Valencia, Pre-Textos, p.56

<sup>18</sup> Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, *op.cit.*, p.78

<sup>19</sup> Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *op.cit.*, p.57

<sup>20</sup> Victor Goti, el prologuista de *Niebla*, no es otra cosa que la invención de Unamuno de un prologuista, aunque durante algún tiempo los críticos lo han rastreado como una persona real. Unamuno aquí juega, inventa, crea un prologuista. Escapa a los modelos literarios de inicios del siglo XX, siendo Goti una línea de fuga. Producto de una escritura capaz de transformar los códigos del libro imagen del mundo y de las estructuras de poder.

<sup>21</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, (1978), *Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. Aguilar Mora, México, Ed.Era, p.11

<sup>22</sup> Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, *op.cit.*, p.11

vida hacia lo informe, hacia lo inacabado, hacia el desborde, hacia la desmesura, hacia lo móvil. La literatura es asunto de devenir, dejar de ser lo que se era, inventar la vida de nuevo. “El devenir siempre está <<entre>>.”<sup>23</sup> La vida nunca logra acabarse porque es creación, no mera consumación. La escritura así concebida es lo que permite a Deleuze referirse a la literatura como una iniciativa de salud, y al escritor como médico de sí mismo y del mundo.

Escribir, dice Deleuze, es “devenir otro”, pero no se deviene acaso en Hombre, ya que las estructuras de poder son sistemas centrados en el Hombre. El Hombre es la forma de expresión dominante. Por eso, como anticipábamos, en el proceso creativo nos convertimos en lo inacabado: una mujer, un paisaje, una molécula. El devenir mujer, desestabiliza el sistema cimentado sobre el fundamento del hombre-varón. Porque “[...] una minoría nunca está del todo definida [...] [y] la mujer [...] es el devenir minoritario de su escritura [...]”<sup>24</sup> Pero, “[...] más allá de un devenir-mujer, de un devenir-moro, animal, etc., mucho más allá de un devenir minoritario, está la empresa final de devenir-imperceptible. [...] Perder el rostro, [...] ésa es la única finalidad de escribir.”<sup>25</sup>

Escribiendo se deviene. Es decir, se crean direcciones, se crean sentidos. Pero no hay que pensar el sentido como un fin u objetivo. Devenir-mujer, por ejemplo, no es llegar a ser una mujer plena o completa. No es realizar el ideal de mujer. No hay que suponer que la meta ya está definida. En ese caso devenir-mujer sería adscribirse a un modelo, realizar en mí el ideal que ya está determinado. En qué consista el ser mujer, es algo que hay que inventar, que hay que crear. Devenir es crear una dirección de movimiento, no definir el movimiento. Devenir es crear un sentido que lleva más allá de los límites. Devenir es crear.

El arte no es imitación, mimesis, identificación con las esencias. El arte es creación. Crear nuevas direcciones. Crear una zona de vecindad, donde ya no se puede discernir una cosa de la otra. Crear un umbral, una zona que está en la sombra y confunde sus límites con otras cosas que están al lado. No se trata de pasar de un lugar definido a otro lugar que también está definido. Se trata de pasar por una zona de indefinición. El artículo indefinido señala la zona de indiferenciación en cada ser. “La” mujer es la esencia, el ideal, el modelo. “Una” mujer es cualquiera, indefinida, indeterminada. No es la que está definida en el modelo, no es la realización plena. “Una”, es una zona de sombras que permite el cambio, que se mueve hacia otra cosa.

No se trata de crear nuevos modelos o nuevos objetivos. Se trata de desdibujar los modelos y los objetivos. El arte borronea el modelo. En lugar de perfeccionar el bosquejo logrando una pintura realizada, se trata de borrar la pintura realizada, diluyendo los contornos, como en los retratos de Bacon. Tampoco se trata de aceptar la realidad dada como la perfección que el arte debe sólo imitar o copiar. La perfección real debe ser “imperfectada”, “desperfeccionada”. La literatura crea movimientos, devenires, creando palabras. El “entre”, lo que está en el medio, es un umbral, es una zona de indefinición, y es lo que permite la creación y el devenir.

La creación artística, y quizá toda creación cultural, puede ser conceptualizada como teniendo lugar al menos de dos maneras distintas:

a) La creación es expresión, un devenir otro que está dentro de uno mismo. La fuente de la creación sería la actitud introspectiva, que permite identificar voces o presencias, alteridades, que nos habitan sin que seamos

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.12

<sup>24</sup> Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *op.cit.*, p.53

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.54

necesariamente conscientes de todas sus implicaciones. En el límite, sería la “escritura automática” propiciada por el surrealismo. El individuo creador se abandona al flujo de imágenes y palabras que lo habita y constituye. Esta misma idea la encontramos en el Romanticismo, con su concepción de la “genialidad”. El gran autor es capaz de volcar hacia fuera lo que tiene dentro, en la medida en que su microcosmos personal es una reproducción a escala del macrocosmos social.

b) Para Deleuze la creación surge de la proximidad, de un espacio de indiferenciación o indiscernibilidad con lo otro desde el cual podemos devenir efectivamente lo que ya no somos. A la imagen de un “genio” aislado que lucha por expresar su “fantasmas” se contraponen, entonces la imagen de una persona que es capaz de abolir sus fronteras y disolverse en lo otro para después registrar la experiencia en la escritura.

El lugar de enunciación “lúcido” es el que corresponde al dominado, al que se “agita sin cesar” debajo de la opresión, resistiendo; imaginando desde allí una salud de la que carece. El objetivo último de la literatura es liberar, “[...] poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir una posibilidad de vida”.<sup>26</sup>

En contraste, la complacencia típica del dominador impide la lucidez, su mirada colapsa en lo cómodo, inmediato. Las posibilidades de exploración de la vida son muy limitadas cuando uno se considera totalmente satisfecho. Las certidumbres obturan el horizonte de futuro. Es sólo desde la “enfermedad” que se puede “delirar” con la salud. Por ello, Deleuze piensa estas líneas de fuga que la literatura produce como vías clínicas de salud. Sin embargo, sitúa la escritura en un límite, tan cerca del sentido como del sinsentido, tan cerca de la salud como de la enfermedad, por ello la literatura es delirio, pero el delirio es una enfermedad y a la vez un modelo de salud.<sup>27</sup> Y aquí podemos retomar la insuperable ambigüedad del *phármakon* que envenena y que cura.

¿Qué salud bastaría para liberar la vida allá donde esté encarcelada por y en el hombre, por y en los organismos y los géneros?, se pregunta Deleuze. Respondemos: una literatura rizomática, creativa, inacabada, acentrada se presentaría como un *phármakon* saludable para la vida, ya que como nos recuerdan Deleuze y Guattari, estamos cansados de los árboles y no debemos creer más en ellos.<sup>28</sup>

El arte no solamente tiende a lo inacabado, a lo incompleto, sino que es “siempre” inacabado. Nunca puede completarse de manera absoluta. Se ha tendido a pensar la realidad como algo estable, como algo perfecto o tendiente a la perfección, como algo acabado: del centro a la periferia (uno que se convierte en dos); del hombre a la mujer y a los hijos (uno que se hace múltiple), siempre enraizado. Sin embargo, Deleuze propone pensar la realidad de otra manera, rizomática: como algo que nunca se completa, algo que nunca alcanza su perfección, algo que se encuentra en la pérdida y se pierde en el encuentro. Es el caso de la planta que se encuentra en lo exterior a ella, se encuentra perdiéndose en la otra planta nacida de las semillas transportadas por la lluvia, se encuentra en la fuga, ampliando su territorio en el *entre*.<sup>29</sup> El arte inventa mundos nuevos, disolviendo los anteriores, socavando sus fundamentos.

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, op.cit., p.16

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, “Introducción: Rizoma”, op.cit., p.20

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.17



Toda escritura de este tipo: creativa y experimentadora, cabalga sobre estas líneas de fuga en busca de vías de resistencia y de salud frente a los dispositivos de poder que inmovilizan los procesos de crecimiento y afirmación de la vida.

#### 4. Algunas consideraciones finales

Quisiéramos por último retomar lo evaluado hasta aquí y realizar algunas consideraciones menores.

Decíamos que, ante la enfermedad del hombre y del mundo, la enfermedad de la trascendencia, Deleuze propone a la escritura literaria como remedio y al escritor como médico. Médico del alma que hace *therapeuein* para la *épiméleia*.

¿Cuál era el problema del escritor-médico? Que a sabiendas de que el mundo ha perdido su pivote y se ha convertido en un caos, el libro ha permanecido como libro-imagen del mundo, con sus estructuras centradas, su lógica binaria y la significancia. El escritor deleuziano así, debe reconducir la imagen del escritor y de la literatura hacia una escritura rizomática saliendo del cauce de la escritura arborescente, donde el libro ya no sea imagen del mundo.

Sin embargo, arborescencia y rizoma no se oponen como dos modelos, sostiene Deleuze y Guattari. El árbol-raíz actúa como modelo y calco trascendente, mientras que el rizoma actúa como proceso inmanente que invierte el modelo y busca un mapa.<sup>30</sup> Parece paradójico que, siendo el rizoma una forma que actúa inmanentemente y que encuentra su devenir en la fuga no se oponga, como modelo, a la raíz que encuentra su ser trascendiendo hacia el centro. Uno fuga y otro centra, claro que, uno busca el devenir y otro el ser, uno la inmanencia y otro la trascendencia. ¿Pero no son ser y devenir, inmanencia y trascendencia oposiciones dualistas de la lógica binaria? Es más, si atendemos al resumen de los caracteres del rizoma que hacen Deleuze y Guattari en “Rizoma”, podremos observar que la comparación entre la arborescencia y el rizoma, siempre la hacen por oposiciones: “[...] a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma [...] Por oposición a una estructura [...] el rizoma [...]. Por oposición al árbol, el rizoma [...]”<sup>31</sup>, etc. Pareciera como que ni el lector ni el escritor rizomático pueden escapar a la escritura sistémica y dualista.

Asimismo, la imagen que usa Deleuze, es la imagen del escritor como médico y de la escritura como *phármakon* remedioso. ¿Es la imagen del médico una imagen acentrada y rizomática? Y ¿no es el *phármakon* como remedio el uso de la imagen más tradicional del filósofo en la filosofía griega? ¿Por dónde fuga esta escritura? Si la escritura no es más que composición y creación, ¿no se está componiendo nuevamente una imagen centrada y dualista, en definitiva, una imagen del poder, con un médico que cura las enfermedades que otros no pueden curar? Por supuesto que Deleuze y Guattari advierten que los rizomas pueden constituir sus propias jerarquías y sus propias formas de poder.<sup>32</sup> Pero parece sintomático que las formas de dominación que produzca este rizoma sean las mismas que produjo el modelo de la raíz. La imagen del médico como forma de

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.25

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp.25-26

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.25

dominio: domina una enfermedad, sea del cuerpo o sea del alma, con sus conocimientos o con sus invenciones, mediante la filosofía o mediante la literatura.

Sin embargo podríamos decir lo siguiente para tratar de salvar estas dificultades: el problema es el problema de la trascendencia, de la escritura bajo el modelo de la trascendencia, y por ello es elogiada la propuesta de este nuevo “modelo” de la inmanencia. Deleuze elabora este nuevo “modelo” y el eventual nuevo hombre a partir del conocimiento del mundo de la muerte de los fundamentos, de saber que ya no hay un pivote y que el mundo es un caos.

Vattimo en *Después de la cristiandad*, sostiene que si *Dios ha muerto*, -lo que significa para la filosofía que ya no es posible un fundamento objetivo- no existe ninguna razón para postularnos ningún tipo de ateísmo filosófico. Con la “muerte de Dios”, sostiene Vattimo, fueron sepultadas las críticas historicistas de Hegel y Marx, el positivismo y las varias formas de cientifismo que de un modo o de otro justificaban una defensa para la no existencia de Dios. Dicho de otro modo, no hay sentido, para la filosofía de hoy, negar a Dios. Esto, que podría ser una profesión de fe, es, en verdad, una constatación histórica, o sea, con la muerte de la metafísica ‘sustancialista’ y de las filosofías absolutistas, quedan solamente la *contingencia* y la *historicidad* que caracterizan al hombre como *evento*.<sup>33</sup>

De esta manera pueden ser salvadas las dificultades de pensar que la literatura rizomática como medicina y el escritor rizomático como médico caigan en la esfera de las formas de dominación, ya que, si sabemos que no hay más fundamentos, qué sentido tiene negar cualquier ateísmo, sea el dios médico del alma, sea el de la literatura como medicina saludable. En este sentido, nada más propio que recordar la famosa sentencia pronunciada en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski: “Si Dios ha muerto, todo está permitido”.

Más allá que la figura del médico y la de la salud nos envíen a la más tradicional filosofía, no serán estas figuras más que invenciones, creaciones inmanentes y contingentes. Podemos crear literatura con sistemas hegemónicos, con sistemas de centro, libros como libro-imagen del mundo, con lógicas binarias y sistemas de poder, por cuanto, todos ellos se constituyen tan sólo como creaciones, como invenciones. Porque no hay un *theos*, inventamos uno.

Por último, en los *Diálogos*, Deleuze prescribe como un imperativo: “Experimentad, no interpretéis jamás”<sup>34</sup> Es claro que esta directiva se presenta para desacralizar lo oculto y lo misterioso que la interpretación moderna estaba llamada a develar. Sin embargo no podemos extender demasiado este imperativo, ya que el método deleuziano es también, en última instancia, una interpretación, en tanto valorar es interpretar. Deleuze parte de un conjunto de valoraciones: Dios muerto; la enfermedad del hombre; la escritura como *mimesis* del sistema de dominación; el escritor-médico que debe ocuparse de sí mismo y del mundo; etc. Como en el argumento que presentan Deleuze y Guattari del Avaro, los rasgos individuales de su método le hacen acceder a una visión, una interpretación, una valoración. Es así que esta valoración, le hace ver el rizoma de tal forma que les permite huir hacia lo indefinido.

<sup>33</sup> Vattimo, Gianni, (2002), *Dopo la cristinità, per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002, p.9

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *op.cit.*, p.58

## Referencias bibliográficas

- Barbour, John, (1984), *Tragedy as a Critique of Virtue. The Novel and the Ethical Reflection*, California, Scholars Press
- Deleuze, Gilles, (1995), *Conversaciones 1972-1990*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos
- , (1996), *Crítica y Clínica*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, (2002), “Introducción: Rizoma”, en *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, pp.9-32
- , (1978), *Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. Aguilar Mora, México, Ed.Era
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, (1980), *Diálogos*, trad. J. Vázquez, Valencia, Pre-Textos
- Derrida, Jacques, (1975), “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Ed.Fundamentos, pp.93-260
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, (2002), trad. H. Pons, México, Fondo de Cultura Económica
- Fumagalli, Armando, (1997), “Ética & narrazione”, en *Studi Cattolici*, N°41, 1997, pp.584-94
- Jaeger, Werner, (1971), “La medicina griega considerada como *Paideia*”, en *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xiral, México, Fondo de Cultura Económica, pp.5-57
- Newton, Adam Zachary, (1995), *Narrative Ethics*, Cambridge, Harvard U.P.
- Parker, David, (1994), *Ethics Theory and the Novel*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Platón, (2010), *Sofista*, trad. F. Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza
- , (1985), *Fedro*, trad.L.Gil y M.Araujo, Madrid, Sarpe
- Safransky, Rüdiger, (2009), *Romanticismo*, trad.R.Gabás, Barcelona, Tusquets
- Unamuno, Miguel de, (1968), “¿Para qué escribir? Comentarios al “Epistolario inédito” de Nietzsche” (1919), en *Obras Completas*, M. García Blanco (ed.), vol. IV, Madrid, Escelicer, pp.1390-1392
- Vattimo, Gianni, (2002), *Dopo la cristinità, per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002

