

RAMEY, Joshua: *Deleuze hermético. Filosofía y prueba experimental*, Editorial Las cuarenta, Buenos Aires, 2016, 416p.

Nunha carta dirixida a Arnaud Villani, e datada no Nadal de 1986, Deleuze estima que un autor escribe un libro *digno* se pensa que os que tratan o mesmo tema, ou un tema próximo, caen nunha especie de erro global (función *polémica* do libro), considera que algo esencial foi esquecido sobre o tema (función *inventiva*), crea un novo concepto (función *creadora*) (Gilles Deleuze: *Lettres et autres textes*, Minuit, Paris, 2015, pp. 86-87). Cumpre o libro de Joshua Ramey estas tres esixencias?

Ramey busca combater un erro: a interpretación metafórica dos conceptos deleuzianos (devir, intensidade, molecular, desterritorialización, plano, por exemplo). Invita a tomalos como descubrimentos dunha filosofía vinculada ao hermetismo. O hermetismo, segundo o autor, non é escurantismo, artes pre-científicas, anti-rationais. É un paradigma espiritual que apela a modos experimentais de existencia, e vincula o pensamento a procesos de transformación nos que o pensamento é unha *proba* na que se xoga devir-outro. Experimentación artística, conversión ética, saber ontolóxico, utopismo político, están vinculados, segundo el, ao esoterismo.

En segundo lugar, busca reparar un esquecemento: a influencia do hermetismo filosófico na historia do pensamento europeo. Ramey reconstrúe a corrente subterránea que comeza cos presocráticos, pasa polo neoplatonismo, renace con Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola, Giordano Bruno, Spinoza, irrompe en Novalis e Schelling, e toma forza en Bergson e Deleuze. Na súa interpretación, ser hermético non significa adorar divindades. É resaltar o simbolismo non-alegóric que transcribe a inmanencia en signos enigmáticos, xeroglíficos, arranxos inéditos. Non sen-sentidos místicos, discursos proféticos, retóricas espectaculares. O pensamento é plano, corte

---

Recibido: 16/09/2018. Aceptado: 26/09/2018.

transversal da inmanencia. Non é contemplación, nin garda dun deus. Mais ben, é diagramatizar as potencias da diferenza e a repetición.

Por último, o libro crea (recrea) un concepto: proba espiritual. Encárnase nos procedementos de Sacher-Masoch, as viaxes de Artaud, a memoria involuntaria de Proust, a entrega de Joyce ao inconsciente da linguaxe, os experimentos psico-farmacolóxicos de Michaux, por exemplo. Deleuze traza mapas etiolóxicos, xeografías etolóxicas destas probas. A exploración das condicións desta experiencia real é *theoría* (saber), *poíese* (creación), *praxe* (acción cuxa finalidade é un mesmo). As artes contemporáneas (cinema, música, pintura, escrita) e o diagramatismo filosófico, activan potenciais de transformación. Como desenvolve Ramey o cumprimento destas tres esixencias?

O Prólogo (“La vía de la inmanencia: el vector hermético del empirismo transcendental”), escrito por Juan Salzano, tradutor e anotador da obra, sinala a pertinencia (por actual) e xusteza (por fidelidade aos textos) do libro de Ramey. Pon de relevo a premisa hermenéutica da que parte o autor, e que resulta clave para a comprensión do libro: non tomar a linguaxe conceptual de Deleuze como un conxunto de metáforas ou exemplos pedagóxicos. As constantes referencias de Deleuze á experimentación artística, persoal e espiritual, como requisito do pensamento, constitúen a conexión da concepción do pensamento inmanente coa tradición esotérica ou hermética da mente.

Na Introducción (“Secretos de la inmanencia”), Ramey formula o asunto do libro: “El argumento de este libro es que el poder del pensamiento, para Deleuze, consiste en una especie de prueba iniciática” (p. 36). Esta proba entronca, directamente, coa tradición hermética procedente da colección de textos *Corpus Hermeticum*. O autor defende que o pensamento sistemático de Deleuze non pode ser completamente comprendido se non se sitúa na antedita tradición; que os escritos de Deleuze realizan unha sutil contribución ao coñecemento e práctica hermética contemporánea; que as apostas experimentais da filosofía moderna e contemporánea, vistas desde a concepción deleuziana, esixen unha revisión do proxecto hermético (na dirección de estimular a proliferación, diferenciación e repetición non-idéntica, de procesos cósmicos de rexeneración e renovación) (p. 46).

No capítulo 1 (“Modernidad filosófica e imperativo experimental”) o autor opón o proxecto da filosofía moderna (erguer a racionalidade das modalidades afectivas, imaxinativas, espirituais, da mente, a partir dun método rigorosamente analítico), ao programa deleuziano do “naturalismo intensivo” (trazar o enigmático, sinistro, opaco, que é a xénese da mente,

do pensamento, e a súa contorna, en contacto cos elementos que a condicionan e rebordan) (p. 57). Cando a filosofía moderna descubre o problema da inmanencia, traizóao con rapidez, ao facelo derivar ao asunto da finitude. Dito outramente: faino caer na consideración de que a inmanencia é inmanente a *outra* cousa (por exemplo, a unha serie de transcendencias en miniatura: humanidade, *cogito*, suxeito transcendental, conciencia fenomenolóxica, entre outras). Segundo o autor, a concepción que Deleuze manexa da inmanencia non debe vincularse ao tema da finitude, senón á recuperación das nocións místicas e heterodoxas da mente “como microcosmos” (p. 61). Ramey argumenta que Deleuze é “hermético” no sentido de que é a tradición hermética a que concibe o mundo como un ser interrelacionado, primordialmente vivinte, dentro do cal a mente cumpre un rol rexenerativo e microcómico, inseparable da vida anorgánica do Todo (p. 63). O autor sitúa a Deleuze na “tradición hermética”: un antigo paradigma espiritual que vincula o pensamento con procesos de transformación, nos cales pensar supón unha “proba” na que se xoga o seu ser, unha transformación radical do eu que disloca o centro da conciencia, e a torna sensible a estados non-ordinarios de afectividade e percepción (p. 67). A filosofía non ten a súa orixe e finalidade en si, senón nalgún modo de vida aínda non realizada. É unha especie de sentido que *anuncia* o secreto escatolóxico da inmanencia, ou unha escatoloxía inmanente. As referencias a tópicos como o carácter hermafrodita da sexualidade humana, a idea do mundo como ovo cósmico, as intuicións matemáticas mesiánicas, as prácticas de videncia e adiviñación, xeomancia, bruxería, chamanismo e procesos rituais terapéuticos, son descubrimentos dun plano de inmanencia feitos mercé a unha apreensión esotérica da realidade (p. 71). Ramey escribe: “Tomar en serio los intereses “esotéricos” de Deleuze significaría, en este caso, leer su filosofía en constante referencia al modo en que sus conceptos ramifican tradiciones espirituales experimentales, desde la teúrgia antigua hasta la experimentación estética moderna” (p. 74).

O vínculo hermético entre pensamento e proba espiritual (hipótese que o autor pretende demostrar) radica na intuición metafísica. Esta acá-dase sobre a base de procesos mánticos, transformadores e iniciáticos, que desenvolven a capacidade humana para soportar modos de existencia correspondentes a potenciais para a rexeneración individual e a renovación cósmica que, doutro modo, permanecerían ocultos (p. 75). O autor define o esoterismo occidental, ou hermetismo, como “búsqueda de la gnosis, de las verdades secretas o interiores de Dios, de la naturaleza o de ambos, un saber empoderador que es una fuerza de regeneración personal, social y

cósmica” (p. 76). A pesar da irrelixiosidade de Deleuze, Ramey considera que é lexítimo introducilo nesta tradición porque concibe as potencias liberadoras (a desterritorialización, por exemplo) como “una cuestión de aspiración teándrica experimental, como una elaboración del cosmos en tanto “máquina de hacer dioses” bergsoniana” (p. 80). A “pragmática de lo intenso” (p. 81), é o procedemento que dá conta dos estados experimentais nos que a mente xorde por medio de aprehensións intensificadas. “El hermetismo de Deleuze es un modo particular de filosofía práctica: filosofía como prueba espiritual” (p. 82). Mais, con que correntes e autores ten afinidade profunda o “hermetismo” de Deleuze?

O capítulo 2 (“Precursores sombríos: la Tradición Hermética”) recompila as ideas, correntes e autores que, en opinión de Ramey, vinculan a Deleuze co hermetismo. O primeiro sitúase no programa xeral do expresionismo, nomeadamente Spinoza. No pensamento expresionista o ser non é esencialmente substancia, senón potencia que se despreza nun proceso dinámico. O expresionismo apela a unha práctica filosófica experimental que desenvolve relacións obstruídas polo sentido ordinario dos termos e noicións, na linguaxe e percepción comúns. Mais, sobre todo, o expresionismo insiste no perigo da inmanencia, inclusive dentro das ideas relixiosas. Así, o autor mostra como algúns pensadores estableceron un plano de inmanencia no interior do discurso teolóxico, producindo sistemas de coñecemento paradoxais e esotéricos. A pesar de que Deleuze, na estela de Spinoza, elimina o sentido xerárquico e analóxico do ser, pode demostrarse, segundo Ramey, que conserva elementos pragmáticos das concepcións pre-spinozistas e neoplatónicas tardías, na medida en que “estas visiones están influenciadas por concepciones herméticas de pensamiento, co-incipientes con la teúrgia y la *magia naturalis* –lo que es decir, con prácticas de transformación” (p. 95).

Ramey vincula a Deleuze con cinco fitos. Primeiro, Iámblico e a reflexión sobre a teúrxia (a *noesis* só é o penúltimo estadio da purificación, e ascenso, ao Un, porque a intuición plena require do *ekstasis* da práctica ritual, o rito teúrxico) (pp. 100-106). Segundo, Nicolás de Cusa e a teoría da complicación-explicación (a expresión é un absoluto complicado en todas as cousas) (pp. 106-112). Terceiro, o Hermetismo no Renacemento e a crise teolóxica (producida pola indiscernibilidade do propósito divino, e a substitución do “mapeo” aristotélico do cosmos por unha nova cartografía esotérica) (pp. 112-127). Cuarto, Pico della Mirandola e o proxecto de restauración do mundo creado por medio do coñecemento das súas formas verdadeiras (coñecemento máxico, maxia numérica kabalística, uso esotérico da kabbalah como técnica divinatória de interpretación) (pp. 127-135).

Quinto, Giordano Bruno e a concepción da fecundidade da materia (que anticipa a idea deleuziana do *continuum* intensivo), a alma do mundo (e o seu poder de individuación), a vertixe afectiva inseparable do coñecemento da natureza (activación teúrxica, ritual, das potencias), a busca especulativa dunha imaxe do que está máis alá de calquera imaxe (o significado epistemolóxico das imaxes e o seu papel de invención) (pp. 135-151; 151-170).

O capítulo 3 (“La fuerza de los símbolos: Deleuze y el signo esotérico”) prolonga a preocupación do autor sobre os puntos de contacto de Deleuze con Cusa, Bruno, e o neoplatonismo, no relativo aos signos e a teoría da semiose. Segundo Ramey, “Lo que sí hace Deleuze –tanto explícita, como implícitamente– es desarrollar usos “barrocos” de los signos tales como los imaginados por Cusa y Bruno, donde la confianza en la aptitud del lenguaje puede, a su vez, relacionarse con la confianza de la tradición hermética en los poderes de los emblemas, los símbolos y los sígiles para activar el carácter profundo, si bien siempre oculto, de la naturaleza” (p. 171). O autor interpreta que Deleuze sempre buscou “desenterrar un modo de conocimiento simbólico” (p. 181) que puidera ser adecuado á expresión (máis alá das limitacións dos signos denunciadas por Spinoza). Así, Ramey rastrea na obra de Deleuze o coñecemento simbólico que constitúe a posibilidade dunha transcrición vital da inmanencia como conxunto aberto de signos enigmáticos, mais adecuados. O escrito que analiza polo miúdo é “Mathèse, science et philosophie” (1946), introdución a unha reedición da tradución francesa do libro de Jean Malfatti di Montereaggio *Études sur la mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science* (pp. 182-206). Ramey entende que Deleuze resta fascinado, desde os vinte e un anos, polos símbolos esotéricos como un índice potencial dos niveis intensivos, non discursivos, da vida. Neste sentido, a mathesis é unha activación de forzas individuan-tes, o sentido máis concreto da vida, non un simple agocho para o coñecemento secreto. A raíz do problema radica en saber como poden ser capturadas forzas imperceptibles de transformación, de tal modo que revelen un patrón pragmático manexable. Problema eminentemente experimental, que só pode acadar resposta por referencia ás capacidades produtivas dos experimentos concretos no simbolismo, das súas postas a proba. Noutras palabras: todo depende da posibilidade de lograr un enfoque extático e terapéutico do coñecemento. “Mi hipótesis es que deberíamos seguir viendo, en el horizonte de la obra de Deleuze, la persistencia de su visión juvenil sobre un proyecto extático, erótico e incompleto de mathesis universalis como aquella aprehensión “pre-filosófica” o “no-filosófica” de la inmanencia a la que se alude en las páginas finales de *¿Qué es la filosofía?*. (...). Los aspect-

tos utópicos de la inmanencia enfatizados en *¿Qué es la filosofía?* conectan fuertemente con el tenor, simultáneamente medicinal y apocalíptico, de la perspectiva temprana de Deleuze sobre la mathesis” (p. 206). Certamente, o concepto filosófico e o símbolo esotérico non son o mesmo. Mais a arte, ciencia e filosofía, están “informadas” por unha apreensión da inmanencia cuxa expresión inmediata é a linguaxe simbólica dunha mathesis universalis aínda por realizar. O segundo grupo de textos nos que Ramey rastrea estes intereses esotéricos son os dedicados a Artaud e Lawrence (pp. 207-218), recollidos en *Crítica e clínica*. Neles, a “física” do símbolo (p. 214) apela a unha espiritualidade descoñecida, e os símbolos xa non separables das intensidades que encarnan. Simbolizar é unha acción pragmática, un seguimento físico-afectivo de verdadeiras potencias virtuais.

O capítulo 4 (“La inversión del platonismo”) é un desenvolvemento das ideas sobre os signos do capítulo anterior en relación coa concepción do pensamento que, de vagar, Deleuze constrúe ao longo das súas obras. Ramey céntrase no pensamento que se envorca na proba, que é, directamente, experimentación, non exclusivamente cognición. En primeiro lugar, o autor repasa as preocupacións reitoras da interpretación deleuziana de Platón: o sentido da proba como criterio selectivo entre copias e simulacros, o problema da participación, a noción de Idea, a concepción da aprendizaxe. A continuación, interpreta o programa deleuziano de inversión do platonismo como posta en marcha dunha vertixe cognitiva e tarefa de presentación do simulacro (único ser que pode presentar forzas diferenciais). En terceiro lugar, Ramey introdúcese nos conceptos de repetición e diferenza: elementos sub-representativos que apuntan a unha aprendizaxe, ou iniciación, no que foi sentido no sensible; aproximacións, ou achegamentos pragmáticos, ás forzas creativas descubertas nos límites da vida; conceptos debedores, sen dúbida, das exploracións da arte moderna. Por último, o autor expón como Deleuze explica o proceso de aprendizaxe en Proust, vinculándoa aos conceptos explicados (proba, signo, simulacro, vertixe, aprendizaxe, pragmática). Conclúe con varias teses: a filosofía, para o mesmo Deleuze, está subordinada a unha apreensión das presións secretas da obra de arte; a mente hermética constitúe un paradigma para a práctica filosófica de Deleuze; a súa teoría das ideas segue un patrón de iniciación e experiencia hierática; nas zonas prohibidas da mente “Deleuze sitúa las apuestas del pensamiento como práctica de transformación y curación” (p. 278).

No capítulo 5 (“Devenir cósmico”), Ramey explora as relacións entre o hermetismo e a concepción da arte que manexa Deleuze. Descifra que é o artesán cósmico: fabricante de técnicas intensivas para explorar dimen-

sións imprevistas do son, cor, tempo (p. 279). Nesa definición poden encontrar acubillo músicos (Messiaen, Varèse, Stockhausen), escritores (Woolf, Kafka, H. Miller), pintores (Cézanne, Klee, Kandinsky), entre outros. “Lo que le interesaba a Deleuze de estos artistas era patentemente hermético, en la medida en que estas obras intentaban, explícitamente e implícitamente, convocar potencias cósmicas de modos que resultan paralelos a patrones rituales, teúrgicos y alquímicos de transformación, curación y gnosis” (pp. 279-280). Segundo Ramey, a concepción deleuziana do estético como medicinal, posúe unha clara resonancia con experiencias iniciáticas que apuntan á produción dun corpo capaz de repeticións eternas da dinámica cósmica (p. 287). Ademais, o modo de considerar os artistas como videntes que desenvolven as condicións e ritos baixo os cales as forzas arcanas da materia poden ser reveladas, reflexa un enfoque hermético (p. 289). A “filosofía especulativa de la naturaleza” (p. 290) e a “ontología transversal” (pp. 291, 302, 305) de Deleuze, son os marcos que apuntalan o seu hermetismo. A primeira, porque se apoia no que Deleuze e Guattari nomean como “ciencia menor” (anti-estatal, a-metódica, rizomática, nómade, intensiva, que traballa con esencias “anexactas”). A segunda, porque mobiliza forzas que atravesan distintas formas de vida, deseñan arranxos intensivos, activan devires inéditos. “Así, la ontología transversal mapea posibilidades para la actividad teándrica, cosmogónica, desde la obra de arte a la brujería misma, que atraviesa los dominios humano y animal, orgánico e inorgánico, natural y cultural” (p. 305). O cumio simbólico-conceptual-pragmático que condensa parte desta actividade onto-etho-sófica é o diagramatismo (pp. 306-311) e a funcionalidade dos mediadores “personajes conceptuales” (pp. 312-318). O diagrama é a proba que profetiza un mundo (a xeomancia, as marcas pictóricas aleatorias de Francis Bacon, son exemplos). Os personaxes conceptuais acontecenlles ao pensador (o *Zaratustra* de Nietzsche, e a maioría dos diálogos de Platón, teñen como obxectivo servir de ritos iniciáticos). “Así, al abarcar al arte, a la ciencia y a la filosofía, la visión de Deleuze constituye un hermetismo inconfundiblemente contemporáneo” (p. 318).

No capítulo 6 (“La política de la brujería”), o autor analiza, desde o ángulo do hermetismo, os conceptos que, segundo el, serven para pensar os problemas éticos e políticos contemporáneos: contra-efectuación, acontecemento, tempo aiónico, *amor fati* (sitos en *Lóxica do sentido*). A continuación, repasa o concepto de misticismo en Bergson, tal e como o entende Deleuze, e o nexo entre os signos e o concepto de “corpo sen órganos”. A conclusión está na liña dos anteriores capítulos: os nomes, os signos, son operadores, indicadores, transformadores da complicidade entre mente e

natureza; hai un “poder mágico inmanente” que se opón a un “grafismo despótico trascendente” (p. 354); hai réximes de signos máxicos que non pertencen ao pasado histórico, senón á actualidade ocluída (p. 358); na orde do exercicio de poder, a diferenza entre o bruxo e o fascista, magos ambos os dous, é que “uno verdaderamente crea, mientras que el otro simplemente codifica” (p. 363); por debaixo do organismo e o Estado, hai pasaxes que conectan as intensidades encósmicas con ideas problemáticas (potencialmente emancipadoras).

O capítulo 8 (“El futuro de la creencia”), retoma o asunto do lugar de Deleuze na tradición da gnose (definida como práctica intensa, iniciática e de transformación). Un intento “por aprovechar las fuerzas de la muerte-en-la-vida por medio de prácticas rituales y ascéticas (al igual que por medio de experimentos ambulantes y sonambulantes)” (pp. 380-381). Seguidamente, Ramey revisa as teses e experiencias que provocan o rexeitamento desta tradición por parte de Freud, Adorno e Zizek. Tamén de Hallward e Badiou. Por último, afina a definición da filosofía de Deleuze como “pragmática pluralista” co concepto de “metapragmática espiritual”: pensamento que delinea un futuro pos/trans-humano, ao longo das liñas arcaicas da proba espiritual, e traza un camiño cara á identificación da inmanencia, cun desenlace escatolóxico a escala cósmica (p. 398).

A “Coda: fe experimental” (pp. 399-405) acolle a dupla autocrítica do autor ao seu propio texto: carencia dun tratamento substancial da historia dos sistemas herméticos do esoterismo occidental; ausencia dalgúns pensadores (Leibniz, Schelling, Wronski, Warrain, entre outros).

O libro de Ramey está destinado á controversia. A razón reside en que ocupa un lugar móbil na pendente esvaradía que separa o fascinante do dificilmente demostrable. Poñer en primeiro plano o concepto de “proba espiritual” é unha aposta hermenéutica que pode clarear que moral e política hai en Deleuze, máis alá da interpretación que Deleuze fai das súas propias palabras, máis acá dos usos estandarizados da linguaxe da filosofía, e tomando distancia do entusiasmo que pode suscitar crer que se encontrou un “referente” para os conceptos dunha filosofía que, como a Deleuze, enraíza inequivocamente na historia da filosofía occidental.

Concibir a filosofía de Deleuze como guía práctica contemporánea para espiritualidades experimentais é, quizais, unha das súas posibles lecturas. Velaquí o libro de Ramey. Mais, evocar reinos escuros, teofanías, hierofanías, é outro asunto. Un lector pouco informado sobre o pensamento de Deleuze pode *decaer, declinar* nesa interpretación. O libro, ademais, préstase a satisfacer esa tentación. Que a filosofía de Deleuze evoca probas morais



e metafísicas, é incuestionable. Só hai que acudir aos seus textos. Mais que esas probas poidan ser espirituais, ou non, indica que, como mínimo, hai que seguir explorando que debe entenderse por *espiritualidade* no século XXI, e como pode entenderse o *espírito* desde o punto de vista do empirismo transcendental. Velaí a aportación polémica, inventiva e creadora deste libro.

Miguel Ángel Martínez Quintanar