

EL SABIO Y EL IDIOTA. LAS DOS DIMENSIONES DE LA POLÍTICA Y SU PRESUPOSICIÓN RECÍPROCA

The sage and the idiot.

The two dimensions of politics and their reciprocal presupposition

Germán Prósperi

Universidad Nacional de La Plata

gerprosperi@hotmail.com

Resumen: El personaje del idiota ha sido recuperado por la filosofía contemporánea para pensar una política del acontecimiento y una forma de comunidad y convivencia entre lógicas diversas de existencia. En este artículo, quisiera considerar dos de estas teorías, la de Gilles Deleuze y la de Isabelle Stengers, con el objetivo de indicar ciertos puntos que juzgo problemáticos y, a la vez, un modo posible de afrontar dichos problemas. Como paso previo, y a fin de comprender estas propuestas filosóficas, explicaré, a partir de un análisis del príncipe Myshkin, el personaje de Dostoyevski, los rasgos principales que definen a la figura del idiota.

Palabras clave: Idiota / Sabio / Política

Abstract: Contemporary philosophy has returned to the character of the idiot to consider a politics of the event and a form of community and coexistence among diverse logics of existence. In this paper I will examine two of these theories, namely Gilles Deleuze's and Isabelle Stengers's, in order to indicate certain aspects that I consider problematic as well as a way of addressing those issues. To ensure understanding of both philosophical approaches, I will first explain the key features that define the character of the idiot and I will illustrate them by analysing Prince Myshkin, the Dostoevskian character.

Keywords: Idiot /Sage / Politics

Introducción

Heráclito de Éfeso, refiere Sexto Empírico en su *Adversus mathematicos* y Plutarco en el *Perí deisidaimonías*, fue uno de los primeros en hablar de ella y en contraponerla al mundo común de quienes viven según el Logos. Pablo de Tarso, en su primera epístola a los Corintios, la distinguió de la inteligencia del sabio y la homologó, en cambio, a la sabiduría divina. Erasmo de Rotterdam le consagró un tratado apologético dedicado a su amigo To-

más Moro. El florentino Agnolo Bronzino, influenciado por las enseñanzas de Jacopo Pontormo, la pintó a la derecha de Venus y Cupido en una famosa *Allegoria*. Dostoyevski le confirió la nobleza de un príncipe ruso y, como haría Nietzsche poco después, la identificó con el rasgo esencial de Cristo. Rimbaud, *l'homme aux semelles de vent* según las palabras de Verlaine, experimentó su risa horrorosa y bestial como un regalo de primavera. Flaubert la encarnó en dos copistas solitarios cuyos emprendimientos extravagantes estarían desde el inicio condenados al fracaso. Melville, aseguran algunos, encontró su fórmula paradigmática en el *I would prefer not to* del escribiente Bartleby. Deleuze la convirtió en la clave del acontecimiento virtual que constituye el núcleo mismo de su filosofía y de su política. Stengers hizo lo propio, desde una perspectiva similar, respecto a su “propuesta cosmopolítica”. Peter Handke entrevió su inocencia en el mutismo de esa suerte de *sprachloser Urmensch* que fue Kaspar Hauser, cuyo enigma hubo de obsesionar también a Herzog. Philip K. Dick la identificó con el mundo crepuscular —el “útero post-uterino”— de la infancia pre-esquizofrénica. Lars von Trier vislumbró en ella la posibilidad de liberarse de los valores hegemónicos de una burguesía decadente. Sloterdijk definió su especie y su encarnación polifacética como un “ángel sin mensaje”... La idiotez ha sido siempre la sombra de lo humano, el límite ante el cual no han dejado de medirse las más variadas antropologías a lo largo de lo que se conoce como historia occidental. En el espejo de la estulticia el hombre ha contemplado, con horror, sus facciones simiescas y bestiales, pero también, con fascinación, sus gestos inocentes e infantiles. La figura del idiota, así, pareciera ocultar una suerte de misterio o arcano acerca del origen (no pretérito y remoto sino, como el ser pre-individual para G. Simondon, actual y latente) del ser humano y, a la vez, de lo que significa vivir en comunidad.

En las últimas décadas, el personaje del idiota, sobre todo a partir del Bartleby de Melville, ha sido recuperado por la filosofía para pensar una política del acontecimiento y una forma de comunidad que no se limite a discutir los temas de coyuntura y las luchas cotidianas, sino los fundamentos mismos del poder occidental y de lo que significa ser-con-otrxs. En la figura del idiota, pues, se cifraría la posibilidad de otros modos de relación y de convivencia entre lógicas diversas de existencia. En este artículo, quisiera detenerme rápidamente en dos de estas teorías, la de Gilles Deleuze y la de Isabelle Stengers, con el objetivo de indicar ciertos puntos que juzgo problemáticos. Sin embargo, antes de considerar la dimensión política de la idiotez y a fin de comprender con mayor profundidad lo que está en juego en estas teorías, explicaré, centrándome sobre todo en el personaje del prínci-

pe Myshkin de Dostoyevski, los rasgos preponderantes que definen al idiota en un sentido general. Por último, propondré un modo posible de afrontar los problemas señalados.

1. El príncipe Myshkin y la ética del idiota

Junto a *Crimen y castigo*, *Los poseídos* y *Los hermanos Karamasov*, *El idiota* es una de las novelas fundamentales de Fiodor M. Dostoyevski. El protagonista del relato es el príncipe Myshkin, un huérfano epiléptico (como el propio escritor) que, luego de una estadía en una clínica de Suiza, vuelve a Rusia sin más equipaje que unos pocos efectos personales. La novela narra las vicisitudes de este niño de veintiséis años, extremadamente amable sin ser obsecuente, tímido e ingenuo, en la sociedad rusa decimonónica. Este intruso, cuyas principales características son la inocencia y el infantilismo, este “Cristo ruso” que, en los términos lúcidos de Henri Troyat, “no ha vivido en la acción” y por lo tanto es “puro de todo contacto humano”¹, va a producir una transformación profunda en la vida de quienes lo rodean. El príncipe Myshkin es un catalizador del acontecimiento, y, como tal, permanece en una suerte de exterioridad o extrañeza respecto al mundo social en el que se mueve. En su primer encuentro con el general Iván Fyodorovich Yepanchin, el príncipe confiesa: “no tengo experiencia alguna de las costumbres de aquí, ni de cómo vive aquí la gente”². Pero ¿en qué consiste puntualmente esta exterioridad del idiota? En primer lugar, en su carencia de rencor o resentimiento, es decir en su inocencia o santidad.³ El idiota no juzga, o, si lo hace, su juicio no está motivado nunca por la reactividad en su sentido nietzscheano. Como dice Troyat, posee una “simplicidad sin dobles intenciones [*sans arrière-pensée*]”⁴. Pero justamente por eso, por tratar a las criaturas más sórdidas y ruines –los ejemplos eminentes son los personajes de Nastasya Filippovna y de Parfyon Rogoïin– como si fuesen piadosas

1. H. Troyat, *Dostoïevsky*, tome II, Rio de Janeiro, Americ=Edit., 1940, p. 77.

2. F. M. Dostoyevski, *El idiota*, trad. J. López-Morillas, Madrid, Alianza, 1996, p. 44.

3. El vínculo entre la idiotez y la santidad es frecuente en varias culturas. El filósofo holandés Cornelius de Pauw, por ejemplo, refiere que en el cantón de Vallais se consideraba a los idiotas “como Ángeles tutelares de las familias, como Santos” (*Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l’Histoire de l’Espèce Humaine*, London, A. Berlin, 1777, p. 13). En la misma época, William Coxe consignaba que “la gente común los estima como una bendición. Los llaman «almas de Dios, sin pecado»; y hay muchos padres que prefieren a estos niños idiotas” (*Sketches of the Natural, Civil, and Political State of Swisserland*, London, J. Dodsley, 1778, p. 191).

4. H. Troyat, *op. cit.*, p. 78.

y gentiles, su presencia asume una fuerza redentora que transfigura de algún modo la vida de los demás.

La mera existencia del príncipe indica, de un modo difuso pero incuestionable, que otra vida y otro mundo son posibles. Cuando se tiene en frente al idiota, la “verdadera vida”, al contrario de lo que dijera Arthur Rimbaud en esos mismos años, deja de estar ausente y se vuelve, de improviso, intencionalmente presente.⁵ Pero esta intromisión de la “verdadera” vida, esta “otra” vida está confinada a una suerte de afuera respecto a la acción habitual y ordinaria. Mijaíl Bajtín ha dicho palabras muy ciertas sobre esta excentricidad que define a la figura del príncipe:

Uno podría decir que Myshkin no es capaz de entrar en la vida por completo, no puede ser completamente encarnado, no puede aceptar ninguna forma definitiva en la vida que pudiera limitar una personalidad. Él permanece, por así decir, en una tangente respecto al círculo de la vida. Es como si careciera de la *carne de vida* necesaria para permitirle ocupar un lugar específico.⁶

Esta incapacidad de formar parte de la vida ordinaria, este *not be able to*, lejos de lo que podría pensarse, no indica tanto una falta de potencia sino, como el personaje de Bartleby para Giorgio Agamben, una potencia-de-no.⁷ Por eso el príncipe Myshkin, explica Aglaya, una de las hijas del general Yepanchin, no carece totalmente de inteligencia, sino que posee un tipo de inteligencia aún más elevada que la de los hombres ordinarios. En un pasaje notable, Aglaya le dice al príncipe: “el elemento esencial de su inteligencia es mejor que el de ellos. A decir verdad, es algo que ni en sueños podrán

5. Me refiero desde luego al célebre pasaje de *Une saison en enfer*: “La verdadera vida está ausente. Nosotros no estamos en el mundo” (A. Rimbaud, *Poésies / Une saison en enfer / Illuminations*, París, Gallimard, 1984, p. 135).

6. M. Bajtín, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trad. C. Emerson, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 173 (las cursivas son de Bajtín).

7. En el primer volumen de la serie *Homo sacer*, Agamben indica cierto camino abierto por algunos autores que se han arriesgado a pensar una potencia-de-no más allá del principio de soberanía. Entre ellos, la figura literaria de Bartleby ocupa un lugar eminente: “quizás la objeción más fuerte contra el principio de la soberanía es la contenida en un personaje de Melville, el escribiente Bartleby” (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 56). No sorprende, además, que el *I would prefer not to* de Bartleby designe para Agamben, según anota en un ensayo dedicado exclusivamente a esta figura literaria, “la fórmula de la potencia” (“Bartleby o della contingenza”, en: G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata, Quodlibet, 1993, p. 62). Para una crítica de la interpretación agambeniana del relato de Melville, cfr. G. O. Prósperi, “La naturaleza anfibia de la *energeia*. Notas sobre las nociones de acto y potencia en Giorgio Agamben”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 63, julio-diciembre 2020, pp. 603-619.

ellos alcanzar. Porque hay dos clases de inteligencia: la principal y la que no lo es”⁸. ¿Qué es esta inteligencia principal? Lo primero que habría que decir es que no es un saber concreto, no es un conocimiento enciclopédico. El idiota *no sabe*; es más, la idiotez se opone, sobre todo para la antropología decimonónica pero también para la filosofía en general, a la sabiduría. El idiota es la antítesis del sabio. Lo humano, asegura el cirujano inglés Walter Cooper Dendy en un texto relativamente famoso durante el siglo XIX, se juega en una zona de tensión más o menos inestable “en cuyos extremos se encuentran el idiota y el sabio [*the idiot and the sage*]”⁹. El idiota, entonces, no posee un conocimiento de reserva; tampoco posee la astucia necesaria para conducirse eficazmente en la vida ordinaria. A diferencia del sabio que evalúa las diferentes opciones que se le presentan y elige la que considera más beneficiosa, el estulto no especula, no evalúa su acción en términos de medios y fines: su vida es una *bêtise*, término francés en el que resuena el sustantivo *bête*. El idiota es, a su manera, una *bête*, un animal cuya inocencia, al menos en la tradición bíblica –y religiosa en un sentido general–, se equipara a la del infante. Se diría que, en lugar de actuar, es decir de actualizar posibilidades, el idiota se mantiene en el reino de lo posible, en el plano indeterminado de lo virtual. Y es este mantenerse indeterminado, aferrado a la incertidumbre de la potencia, lo que incapacita al idiota para acceder a la lógica de la vida ordinaria. Por tal motivo, Peter Sloterdijk ha podido decir, con una fórmula etimológicamente paradójica, que el príncipe Myshkin “es un ángel sin mensaje [*ein Engel ohne Botschaft*]” y que, “en medio de una sociedad de representantes de papeles y de estrategias del ego [*Ego-Strategen*], él encarna una ingenuidad inesperada y una benevolencia que desarma”¹⁰. Sin embargo, el idiota difiere del ángel en su pertenencia a este mundo, en su amor por la inmanencia y la igualdad: “si la jerarquía pertenece al ángel, el rasgo igualitario pertenece al idiota”¹¹.

El idiota es un ángel sin mensaje porque no posee un saber para transmitir más allá de su mera existencia, más allá de su inteligencia principal

8. F. M. Dostoyevski, *op. cit.*, p. 606. En la traducción de Juan López-Morillas para la edición de Alianza no se habla de inteligencia sino de cerebro. Sin embargo, me tomo la licencia de modificar ligeramente el pasaje y utilizar la traducción francesa propuesta por Henri Troyat en su estudio (*op. cit.*, p. 78) puesto que expresa con mayor claridad, estimo, la intención del autor.

9. W. Cooper Dendy, *The Philosophy of Mystery*, New York, Harper & Brothers, 1845, p. 341.

10. P. Sloterdijk, *Sphären I. Blasen. Mikrosphärologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, p. 481.

11. *Idem*.

sin contenido específico. Pero esta existencia desnuda es tan vehemente que su carencia de mensaje termina convirtiéndose en el mensaje más audaz y transformador. Tal es así que Troyat considera que el núcleo de toda la novela de Dostoyevski se reduce a lo siguiente:

La incursión de la inteligencia principal en el dominio de la inteligencia secundaria. Esta inteligencia principal, que es la inteligencia fuera de las leyes de causalidad y de contradicción, fuera de las reglas de la moral, que es la inteligencia subterránea, la inteligencia del sentimiento, va a crear perturbaciones en el medio donde será trasplantada.¹²

En esta inteligencia principal, ajena a las leyes de la vida ordinaria y de la acción, Gilles Deleuze e Isabelle Stengers han individuado la clave de una política posible. La figura del idiota implicaría así la intrusión de una ráfaga virtual en las urgencias de lo actual, una bocanada de potencia en las coacciones de la arena política. El idiota vendría a decirnos (sin saberlo) que, más allá de las coyunturas y de los entramados de poder, más allá de los intereses a los que responden los *mass-media* y las corporaciones, más allá de las relaciones de fuerza, “hay algo más importante”.

2. *Bartleby y la política del idiota*

Que el personaje (conceptual) del idiota es fundamental para la filosofía deleuziana es más que evidente, no sólo por el ensayo sobre Bartleby recopilado en *Critique et clinique*, sino por la importancia que adquiere esta figura en *Qu'est-ce que la philosophie?* en relación a Descartes y Nicolás de Cusa. El personaje del idiota, dice allí Deleuze, “es quien dice Yo, él es quien lanza el cogito, pero también quien controla los presupuestos subjetivos o establece el plano”¹³. A diferencia del idiota antiguo que quería lo verdadero, al idiota moderno no le interesa para nada la verdad, sino convertir lo absurdo en potencia de pensamiento, en creación conceptual. En ambos casos, el nexo entre idiotez y locura es esencial: “¿Un Descartes en Rusia que se ha vuelto loco?”¹⁴

Es un mérito de Philippe Mengue haber explicitado la dimensión política que posee el personaje del idiota, de modo subrepticio o implícito, en la

12. H. Troyat, *op. cit.*, pp. 78-79; las cursivas son de Troyat.

13. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 60.

14. *Ibid.*, p. 61.

filosofía deleuziana. De allí la tesis central de *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*: “Si debe haber una política deleuziana, ella no puede ser sino una política del idiota”¹⁵. ¿Cuáles son los rasgos que definen a esta política del idiota? En primer lugar, la figura del idiota se inscribe en una dimensión micropolítica, la cual se opone a la dimensión macropolítica o a la política mayoritaria, es decir al espacio estriado regido por el Estado como instancia soberana de decisión y reglamentado por el Derecho como instancia de legislación y normalización de las conductas.¹⁶ En segundo lugar, la política del idiota, en tanto agenciamiento minoritario o molecular, instaaura siempre una relación con el dominio de lo virtual y consecuentemente con la noción de acontecimiento. En este sentido, la figura del idiota abre un horizonte de indeterminación que disipa todas las formas socialmente organizadas. Recuérdese que según Bajtín el príncipe Myshkin no puede ser completamente encarnado, es decir que hay un suplemento en la figura del idiota que excede toda actualización posible. Este suplemento virtual que encarna el idiota de manera paradójica –puesto que resulta imposible de encarnar en su totalidad, de allí su potencia– introduce una zona de indeterminación en el plano de lo actual. Es como si el idiota suspendiera el orden del mundo y creara una fisura o una grieta por la cual resulta factible vislumbrar la posibilidad de otro mundo, de otra existencia. Es claro que Deleuze no desconoce la importancia –y en cierto sentido el carácter inevitable– de las organizaciones molares, de las instituciones que rigen la

15. P. Mengue, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Paris, Germina, 2013, p. 97.

16. En un artículo remarcable, Julián Ferreyra se ha esforzado por proponer una lectura de la cuestión del Estado en la filosofía de Deleuze a partir de un inesperado –y por eso altamente interesante– nexos con la teoría hegeliana. Si bien Ferreyra reconoce que, en general, “Deleuze aparece como crítico del Estado”, argumenta que “esa crítica no implica una apología de la fragmentación” (J. Ferreyra, “Deleuze y el Estado”, *Deus Mortalis*, n° 10, 2011-2012, p. 265). Pero el gesto más osado del artículo, y por ello más valioso, consiste en demostrar “que las formas de *socius* ocupan en el sistema de Deleuze el lugar conceptual del Estado en Hegel (aunque con características diferentes que derivan de las dispares ontologías en juego)” (*idem.*). Si bien no desconozco el virtuosismo y la importancia de la propuesta de Ferreyra, continuada además en el artículo, igualmente remarcable, “Deleuze y el Estado pluralista”, en el presente texto entenderé a la filosofía política deleuziana en su sentido más habitual, es decir como una posición por lo menos *diferente* de –aunque tampoco sería desatinado hablar de *hostil* a– las teorías políticas tradicionales basadas en el Estado. En efecto, no se ve con claridad de qué modo se podría compatibilizar armoniosamente la idea de Estado, que siempre presupone un cierto tipo de trascendencia, con la condición inmanente que posee la política deleuziana. No obstante, en términos políticos me parece mucho más interesante la lectura que propone Ferreyra de Deleuze, sobre todo atendiendo a las singularidades de nuestra región, que la teoría del Estado que pareciera derivarse de los textos del propio Deleuze. El Deleuze de Ferreyra, en este punto, es más atendible que el Deleuze de Deleuze.

política en su sentido histórico tradicional, pero no por eso deja de inclinar la balanza hacia el lado de lo virtual y del acontecimiento. De allí su reiterada insistencia en el devenir-revolucionario y no en la revolución.¹⁷ De allí también que Mengue reconozca que la respuesta deleuziana a la pregunta “¿qué hacer al nivel de la acción política y de la coyuntura histórica?” sea *necesariamente* decepcionante:

La respuesta no puede ser más que insatisfactoria. Pero la decepción es menos grande cuando se ha comprendido que debe ser necesariamente así, puesto que, a la indeterminación que se intenta hacer existir, ninguna medida, siempre determinada por definición, convendría, ni, por supuesto, ningún programa o proyecto voluntario. El proyecto voluntario, el programa de un partido, no pueden pretender hacer el acontecimiento puesto que este último es imprevisible y siempre inesperado, involuntario, y que es a su llamado, a su espera, que exhorta la política deleuziana.¹⁸

¿Por qué la respuesta política de Deleuze es insatisfactoria? Porque el personaje del idiota, cuya figura paradigmática es para Deleuze –lo mismo que para Agamben– Bartleby, suspende las polaridades y las dicotomías características de la política mayoritaria. Si la arena política cotidiana se estructura en términos de sí y no, de afirmación y negación, el personaje del idiota introduce una indeterminación entre los opuestos que da lugar a una síntesis disyuntiva. Por eso Deleuze puede decir que “la fórmula, *I prefer not to*, no es una afirmación ni una negación”¹⁹ y que “elimina tan despiadadamente lo preferible como cualquier no-preferido. [...] De hecho, los hace indistintos: excava una zona de indiscernibilidad, de indeterminación”²⁰.

En tiempos más recientes, Isabelle Stengers ha recuperado la figura del idiota de Deleuze para subrayar uno de los aportes centrales de su propuesta cosmopolítica. Según Stengers, el idiota es el que se despega de algún modo de la situación actual e indica o murmura, es decir sugiere, insinúa, que “hay algo más importante”:

17. Sobre el *devenir-révolutionnaire* y su diferencia con la historia de la revolución, cfr. G. O. Prósperi, *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019, nota el pie n° 248, p. 240.

18. P. Mengue, *op. cit.*, p. 30.

19. G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 92.

20. *Idem*.

[El idiota] es el que siempre ralentiza a los demás, el que se resiste a la manera en que se presenta la situación, o en que las urgencias movilizan el pensamiento o la acción. Y esto no porque la presentación sea falsa, ni porque las urgencias sean engañosas, sino porque «hay algo más importante». Que no se le pregunte qué. El idiota no responderá, no discutirá. El idiota hace presencia, o, como diría Whitehead, hace intersticio. No se trata de pedirle que rinda cuentas: «¿qué es eso más importante?». «No sabe».²¹

Stengers, como Deleuze, es cautelosa: el idiota no impugna la urgencia de quienes piensan y actúan en una situación dada, no impugna tampoco las decisiones que se toman en dicha situación; simplemente introduce, como Bartleby o el príncipe Myshkin, una sutil zona de indeterminación, una herida en la situación actual por la que puede insinuarse la virtualidad del acontecimiento. Por eso Stengers aclara que “el idiota no niega los saberes articulados, no los denuncia diciendo que mienten, ni es la fuente oculta de un saber que los trascendería”.²² Y justamente por no basarse en un saber determinado, “la propuesta cosmopolítica es incapaz de dar una «buena» definición de los procedimientos que podrían permitir alcanzar la definición «buena» de un «buen» mundo común”²³. En este sentido, la cosmopolítica es idiota: se limita a murmurar que hay algo más importante que no se está teniendo en cuenta por quienes se apresuran a actuar. El idiota deja entrever que la arena política está asediada por voces que no logran hacerse oír, voces humanas e inhumanas, orgánicas e inorgánicas, voces incluso de entidades que paradójicamente parecieran no tener voz. Sin embargo, más allá de estas aclaraciones oportunas, se percibe rápidamente que la propuesta cosmopolítica es mucho más afín a la micropolítica (en su sentido deleuziano) que a la macropolítica.²⁴ A diferencia de la política mayoritaria, cuyo “régimen usual de pensamiento es la trascendencia, que autoriza posición y juicio”²⁵, la política del idiota es minoritaria puesto que está más atenta a

21. I. Stengers, “La propuesta cosmopolítica”, *Revista Pléyade*, n° 14, julio-diciembre 2014, p. 19.

22. *Ibid.*, p. 25.

23. *Ibid.*, p. 21.

24. Como ha explicado Hilan Bensusan en su contribución al Coloquio Internacional Cosmopolítica II realizado en noviembre de 2020: “Las coaliciones cosmopolíticas son diferentes de las convergencias macropolíticas”, o también: “La cosmopolítica no se resigna a la macropolítica - es interseccional, transversal y también ortogonal” (se puede acceder a la ponencia en el siguiente link: https://www.academia.edu/44587256/La_cosmopol%C3%ADtica_es_un_animal).

25. I. Stengers, *op. cit.*, p. 35.

lo que puede advenir o acontecer –y que Stengers juzga, por supuesto, “más importante”–. Por eso, en perfecta sintonía con la micropolítica deleuziana, la propuesta cosmopolítica de Stengers no supone –no puede suponer, por razones de principio– ningún tipo de voluntad ni programa político. En efecto, sería contradictorio convertir a Bartleby, que según Agamben “pone en cuestión la primacía de la voluntad sobre la potencia”²⁶, en el héroe de la política por venir y al mismo tiempo postular una voluntad política capaz de llevar adelante la acción transformadora. La advertencia de Stengers es, en este punto, más que previsible: “No es cuestión de buena voluntad, ni individual ni colectiva, porque lo que hay que pensar es del orden del acontecimiento”²⁷. En tanto el acontecimiento por definición no depende de una voluntad (individual o colectiva), sino que es involuntario e intempestivo, y en tanto la cosmopolítica pertenece al orden del acontecimiento, la voluntad es ajena al proyecto cosmopolítico. Y por la misma razón, dicho proyecto es ajeno a todo programa y estrategia: “la propuesta cosmopolítica no tiene nada que ver con un programa, y sí tiene mucho que ver con un sentimiento de espanto que hace mascullar las seguridades”²⁸. No es casual que Damián Selci, en una nota aparecida en octubre del 2020 en la Agencia Paco Urondo, haya señalado la insuficiencia –el gusto a poco– del planteo de Stengers (y Latour). Este “sentimiento de espanto que hace mascullar las seguridades” o, según la frase que emplea Stengers en *Au temps des catastrophes*, este esfuerzo por evitar “un futuro que no sea salvaje”, se pregunta Selci: “¿no es demasiado... poco?”²⁹. Según el actual Presidente del Concejo Deliberante de Hurlingham y autor de *Teoría de la militancia. Organización y poder popular* (2018) y *La organización permanente* (2020), la política del discurso ambiental no es acorde a la magnificencia de sus propósitos porque carece de voluntad política, de programa y de estrategia: “la cuestión delicada no estriba tan sólo en redactar el sueño de un mundo feliz, sino en determinar *quién* (qué voluntad política) querría ese *programa* y con qué *estrategia*”³⁰. Estos tres vectores confluyen para Selci en la noción de *militancia*. De allí el siguiente pasaje provocador: “Para cumplir cual-

26. G. Agamben, *op. cit.*, 1993, p. 61.

27. I. Stengers, *op. cit.*, p. 32.

28. *Ibid.*, p. 22.

29. D. Selci, “La ecología organizada: notas sobre los libros de Isabelle Stengers y Bruno Latour”, *Agencia Paco Urondo. Periodismo militante*, 12/10/2020. Disponible en: <https://www.agenciapacourondo.com.ar/sociedad/la-ecologia-organizada-notas-sobre-los-libros-de-isabelle-stengers-y-bruno-latour> (Fecha de consulta: 26/12/2020).

30. *Idem*.

quier política ecológica es necesario contar con una militancia organizada totalmente general, rebotante de verticalismo, disciplina y conducción, las tres palabras que despiertan un santo horror en los intelectuales críticos.”³¹

Llegamos entonces a una situación prácticamente inconmensurable: o bien el idiota que no dice sí ni no, que no sabe, que no actúa ni decide, que permanece absorto en la virtualidad del acontecimiento, o bien el militante que posee la voluntad férrea de organizarse verticalmente, de seguir un programa político y de implementar una estrategia adecuada. Se nota la tensión: ni Deleuze ni Stengers desconocen, por supuesto, la necesidad de lo actual, de los “saberes articulados” que se juegan en la arena política cotidiana, de la misma manera que Selci no desconoce la necesidad de lo virtual, del acontecimiento intempestivo que disloca el orden de una situación dada, pero mientras que para aquellos “lo más importante” está en el dominio del idiota, es decir en el horizonte virtual del acontecimiento involuntario³², para este “lo más importante” está en el dominio del militante, es decir en el horizonte actual de la voluntad política, el programa y la estrategia.³³ Selci

31. *Idem.*

32. Podría pensarse que esta lectura de la filosofía política de Deleuze es ingenua y apresurada y por lo tanto propicia a caer en el famoso “error axiológico” advertido por el mismo Deleuze. Sin embargo, se trata de un “error” –y habría que ver hasta qué punto lo es– generado por el mismo autor. Cito de nuevo a Ferreyra: “a pesar de las advertencias, las reiteradas referencias al Estado en la obra de Deleuze tienden a apuntalar la creencia de sentido común de que el Estado, y todo lo que responda a un modelo unificado, se encuentran del lado de lo negativo y de lo que hace falta combatir” (*op. cit.*, 2011-2012, pp. 273-274). No obstante, como aclaré previamente, en este artículo no atenderé a las advertencias de Deleuze (y de Ferreyra) y me ubicaré por ende y deliberadamente en el territorio del sentido común.

33. Creo que Malena Nijensohn plantea el mismo problema cuando se pregunta por la relación entre el feminismo y el populismo o entre la transversalidad (cercana a la micropolítica) y la verticalidad del partido (cercana a la macropolítica). Poco después de que Cristina Fernández de Kirchner propusiera la fórmula Fernández-Fernández, Malena se interrogaba: “¿Preferirán los feminismos mantener la bandera de la transversalidad o tomarán *partido*? [...] ¿Cuál será el costo de la transversalidad para un movimiento que quiere posicionarse en contra del neoliberalismo?” (*La razón feminista. Políticas de la calle, pluralismo y articulación*, CABA, Cuarenta Ríos, 2019, p. 136); o también: “¿De qué lado de la frontera antagónica se van a posicionar los feminismos?” (*ibid.*, p. 137). En efecto, considero que hay ciertos momentos cruciales en los que resulta imprescindible decir sí o no, situarse a un lado o al otro de la frontera antagónica; momentos en los que “definirse –como decía el incomparable y ejemplar John W. Cooke, sin duda uno de los pensadores y activistas políticos más interesantes de la historia de nuestro país– es un imperativo político y moral” (*Apuntes para la militancia*, CABA, Punto de Encuentro, 2019, p. 18). Ante el puritanismo virtual de quienes sostienen que sólo vale la pena movilizarse por una política del idiota, por una (cosmo)política atenta al murmullo que nos recuerda que siempre “hay algo más importante”, Malena se pregunta, y yo con ella, si en estos momentos decisivos “la transversalidad no será más un peligro que una virtud” (*ibid.*, p. 136).

formula una pregunta retórica que, más allá de su intención provocadora, considero esencial: “¿No es momento de aceptar que el ecologismo precisa un Lenin o un Perón –o ambos?”³⁴ Mi respuesta es que sí: la política del idiota necesita un Lenin o un Perón, pero a condición de aclarar que la política de un Lenin o un Perón necesita igualmente del idiota.

3. *Morosophia y política*

En su *Moriae Enkomium* (o *Stultitiae Laus*, según su nombre latino), Erasmo de Rotterdam recupera un término altamente relevante para el planteo de este artículo. Se trata del oxímoron *morosophos* (de *morós*: tonto, loco; y *sophós*: sabio). El Liddell-Scott-Jones lo traduce por “foolishly wise, sapient fool”³⁵, al igual que el Bailly: “follement sage o sagement fou”³⁶. La palabra, empleada también por Tomás Moro en su *Utopía*, se remonta al tratado satírico de Luciano de Samosata dedicado a Alejandro de Abonutico. Luciano relata una discusión entre dos crédulos que resultan engañados por las ilusiones de Alejandro y los llama *morosophoi*. En una vieja traducción del griego al inglés de la obra de Luciano en dos volúmenes, William Tooke explica el sentido del término:

Los *morosophoi*, contrarios a la genuina filosofía, consideran a las ni-miedades y a los espectros del cerebro con seriedad y gravedad, como si fuesen objetos reales, y razonan sobre ellos *in forma*, sin indagar antes si aquello que están considerando como una cuestión de hecho o algo cierto no podría ser en realidad una quimera.³⁷

Erasmo recupera esta expresión paradójica para referirse a quienes pretenden hacerse pasar por listos o sabios y sin embargo son perfectos idiotas. La *Moría*, la Estulticia/Locura dice de ellos:

Son clientes míos y, sin embargo, se avergüenzan tanto de mi nombre en público que lo lanzan contra los demás como si fuera algo vergonzoso. Están rematadamente locos [también podría traducirse por: “son

34. D. Selci, *op. cit.*

35. Cfr. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=mwro%2F-sofos&la=greek&can=mwro%2F-sofos0&prior=mwro/sofos#Perseus:text:1999.04.0057:entry=mwro/sofos-contents> (Fecha de consulta: 26/12/2020).

36. Cfr. <https://archive.org/stream/BaillyDictionnaireGrecFrancais#page/n1309/mode/2up> (Fecha de consulta: 26/12/2020).

37. W. Tooke, *Lucian of Samosata. From the Greek. With the comments and illustrations of Wieland and others*, vol. I, London, Longman, 1820, p. 653.

completamente idiotas o tontos”], aunque les gustaría pasar por sabios y por unos Tales. ¿No sería mejor llamarlos *morosóphous* o sabios tontos?³⁸

Ahora bien, considero que el término *morósophos*³⁹ resulta interesante porque permite mantener unidas precisamente las dos dimensiones que las teorías políticas examinadas en el apartado previo parecieran separar. Modificando ligeramente el sentido que posee el término en Erasmo, y atendiendo a que la figura del idiota se contraponen tradicionalmente a la figura del sabio, diría que la política no es ni exclusivamente idiota ni exclusivamente sabia, ni exclusivamente virtual ni exclusivamente actual, sino eminentemente *morosófica*, es decir sabia-idiota o idiota-sabia. Parece algo obvio, y sin embargo no lo es. ¿Acaso no percibimos siempre, en las más diversas filosofías políticas, una inclinación de la balanza hacia uno de sus dos lados? ¿No pareciera ponerse el acento inevitablemente en una o en otra de las dos dimensiones de la política, la actual del sabio que posee un programa y una estrategia, que dice sí o no dependiendo de las circunstancias, y la virtual del idiota que no sabe ni decide, que suspende toda afirmación y toda negación porque preferiría no hacerlo? Lo que termina sucediendo en ambos casos es que se convierte una *presuposición recíproca* en una relación jerárquica. En efecto, afirmar que “lo más importante” se revela en el murmullo lábil del idiota o en la acción estratégica del sabio significa necesariamente introducir una asimetría: hay un “algo”, independientemente de si lo murmura el idiota o lo efectúa el sabio, que es superior a los otros “algunos”. ¿Por qué es superior? Pues porque es “lo más importante”.

Philippe Mengue, a quien ya he citado porque ha presentido esta dificultad, habla de “una paradoja casi insostenible”⁴⁰. En efecto, como he indicado, resulta imposible hacer de Bartleby el héroe de la acción política, puesto que actuar políticamente supone decidir, tomar posiciones, elegir, decir sí o no, etc., mientras que en el caso de Bartleby no hay voluntad o, por lo pronto, su voluntad permanece indeterminada, virtual, es una ausencia de voluntad o una voluntad de nada. Por tal motivo se sustrae a toda lucha:

38. Erasmo de Rotterdam, *Moriae enkomium, id est, Stulticiae laudatio, ludicra declamatione tractata*, Basileae, Apud Hieronymum Frobenium et Nicolaum Episcopium, 1540, pp. 26-27.

39. Louis A. Sass, en un estudio notable, traduce el término por “foolosophers”: “Estulticia, la heroína del *Elogio de la locura* de Erasmo ridiculiza la sofistería pedante y la metafísica especulativa de quienes ella denomina *foolosophers*” (*The Paradoxes of Delusion. Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994, p. 8).

40. Mengue, *op. cit.*, p. 74.

“No hay ningún enfrentamiento, ningún cara a cara, voluntad contra voluntad, nada que revele una lucha y permita por eso integrarlo al dominio político y a sus relaciones de fuerza. La actitud de Bartleby parece entonces necesariamente *fuera del campo político*”.⁴¹ Ahora bien, el punto importante para Mengue es que esta dimensión virtual que abre la figura del idiota, a pesar de su exterioridad respecto de las luchas cotidianas y de las instituciones dominantes (Estado, Derecho, Partidos, etc.), produce “efectos en el campo político e introduce una desterritorialización relativa, modificando las relaciones de fuerzas históricas”⁴². De todas formas, siempre se tiene la sensación de que los efectos van de lo virtual a lo actual y no a la inversa. Por eso el término *morósophos* —o *sophómoros*, su inversión especular— debe ser mantenido en su tensión irreductible. Así como el idiota genera efectos en el sabio, este genera efectos en aquel; así como lo virtual se actualiza, lo actual se virtualiza.⁴³ Siempre habrá algo idiota en Lenin o Perón, así como siempre habrá algo peronista o leninista en el idiota. Pensar que “lo más importante” de la política *sólo* concierne a lo virtual o a lo potencial, a lo que no se ha actualizado aun y espera latente el acontecimiento que lo revele, es tan insuficiente y obtuso como pensar que *sólo* concierne a lo actual, a las instituciones y los dispositivos que rigen nuestras vidas cotidianas. Por el contrario, hay política porque toda estrategia es en cierta forma idiota, de la misma manera que toda idiotez es de algún modo estratégica. La política *morosófica* (o *sofomórica*) no desconoce entonces ni la política del idiota ni la política de la militancia, más bien las hace funcionar en sincronía, asumiendo su tensión constitutiva, su anfibología intrínseca.⁴⁴ Por eso es lo contrario

41. *Idem* (las cursivas son de Mengue).

42. *Idem*.

43. ¿Y no sería factible, aunque diverso al sentido dado por su autor, interpretar estos dos movimientos, de lo virtual a lo actual y de lo actual a lo virtual, a partir de los conceptos de *effectuation* y de *contre-effectuation* propuestos por Deleuze en la vigesimoprimer serie de *Logique du sens*?

44. Es preciso aclarar que la distinción entre la figura del idiota y del militante no le hace justicia a la teoría de la militancia propuesta recientemente por Damián Selci. En efecto, como se habrá notado, pareciera ser que el idiota sirve para pensar una ética pero resulta insuficiente para pensar una política. Y es este deslinde entre ética y política lo que constituye para Selci uno de los núcleos más perseverantes —y lamentables— de la deconstrucción contemporánea: “Para el postestructuralismo, ética y política son opuestas” (*La organización permanente*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2020, p. 99). Sin embargo, desde el punto de vista de la militancia, es decir de la responsabilidad absoluta y de la no-individualidad (yo es Otro o, en su traducción centellante, la Patria es el Otro), “la distinción entre la ética y la política no tiene, propiamente hablando, ningún sentido (ninguna orientación: no va a ninguna parte)” (*idem*). En este sentido, acaso sería posible afirmar que entre la teoría de la militancia y la política morosófica o sofomórica existe más de un rasgo en común. La

del puritanismo: “todo lo que tenga que ver con la macropolítica es corrupto y se rige por lógicas opresivas y manipuladoras, es decir inherentemente violentas y excluyentes”, dice el puritano virtual; “todo lo que tenga que ver con la micropolítica es más una expresión de deseo que un modo viable, es decir factible, de transformación concreta de la realidad”, dice el puritano actual. Ambos viven enjaulados: uno *fuera* del campo político, el otro *dentro*. Vivir prisionero en –o del– afuera significa no tomar posición (apoyar una ley, votar a un partido, movilizarse, organizarse: militar, en suma) cuando las circunstancias lo requieren;⁴⁵ vivir prisionero en –o del– adentro significa estar ciego y sordo a los acontecimientos, a las sombras o las voces –no necesariamente humanas– que asedian el campo político sin actualizarse por completo en el nivel de la representación. Acaso sea oportuno leer en esta clave las lúcidas palabras con las cuales Jacques Derrida explicaba, en la sesión del 6 de febrero de 2002, el título de su seminario *La bête et le souverain* en relación a la anfibología constitutiva de la vida en general:

... en el fondo, lo que es a la vez irreductiblemente bobo –tendremos que volver a decirlo con frecuencia– es la vida sin más, que es a la vez infinitamente boba y astuta, inteligente, boba y cualquier cosa menos boba: es lo vivo de la vida misma lo que desbarata la oposición entre la bobada y su supuesto contrario, el límite decidible entre ambos, tanto en lo que se denomina el hombre como en lo que se denomina el animal, el ser vivo en general que es a la vez bobo y no bobo, idiota y astuto, ingenuo y listo, etc.⁴⁶

¿Y no es precisamente esta condición ambivalente de la vida, a la vez [à la fois] idiota y astuta, ingenua y lista, boba y cualquier cosa menos boba, lo que la convierte en un hecho intrínsecamente político?

diferencia consistiría, quizás, en que mientras que en la antifilosofía militante la ética y la política se vuelven indistinguibles, en la morosofía cada una conserva su especificidad pero funcionan en sincronía y se presuponen recíprocamente. De todos modos, no puedo reponer aquí la complejidad y la profundidad de la propuesta de Selci, pero remito al libro recién citado y a *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2018.

45. Para una crítica de este puritanismo virtual o potencial, cfr. G. O. Prósperi, “Preferiría no firmar... Sobre algunos problemas políticos en la filosofía de Giorgio Agamben”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV, n° 1, 2019, pp. 105-121.

46. J. Derrida, *Séminaire La Bête et le Souverain*, vol. I (2001-2002), Paris, Galilée, 2008, p. 239.

Conclusión

La distinción, y en cierto sentido la contraposición, entre el mundo del idiota y el mundo común es tan antigua como la filosofía occidental.⁴⁷ Se conocen los fragmentos de Heráclito:

Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común [*koinoi*]; pues lo que es general a todos es lo común [*ho koinós*]. Pero aun siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular [*hos idían échontes phrónesin*].⁴⁸

Dice Heráclito que los despiertos tienen un mundo único en común [*koinòn kósmos*]; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular [*eis ídion*].⁴⁹

De algún modo, podría decirse que la filosofía política contemporánea, y en especial el posthumanismo francés e italiano centrado en el problema de la comunidad y el ser-con-otrxs, ha intentado conciliar estos dos *kósmoi*: el *koinós* kósmos y el ídios kósmos. Pero esta conciliación, acaso imposible, ha tendido siempre a la exaltación de uno de los mundos. Pensar un mundo común de la idiotez, una comunidad de idiotas, es acaso la apuesta de la micropolítica de Deleuze y de la cosmopolítica de Stengers. Pero para realizar esa apuesta, han debido separar en cierta forma la idiotez de lo común, es decir han identificado al idiota con la figura que murmura el advenimiento de una comunidad, un ser-con-otrxs paradójicamente diverso e irreductible al ser-con-otrxs actual. Así, pensar en una comunidad de idiotas sería análogo a pensar en una comunidad meramente virtual, una comunidad sólo de durmientes, en los términos de Heráclito. Pero a la inversa, pensar en una idiotez de lo común sería análogo a pensar en una comunidad meramente actual, una comunidad sólo de despiertos. Se entiende por qué es preciso mantener la tensión y permitir que una ráfaga virtual hienda el campo actual de la política, de la misma manera que es preciso permitir que una bocanada actual reconfigure el campo virtual del acontecimiento. Son como

47. Clement Rosset, en un texto interesante, ha identificado a la diotez con la *insignifiance du réel*, es decir con el rasgo distintivo de la realidad, a la vez que ha explicado el sentido general del término griego *idiótes*: “*Idiótes*, idiota, significa simple, particular, único; luego, por una extensión semántica de gran significación filosófica, persona desprovista de inteligencia, ser desprovisto de razón” (*Le réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Éditions de Minuit, 1978, p. 38).

48. DK, B2.

49. DK, B89.

el yin y el yang: un resto de virtualidad le impide a lo actual cerrarse sobre sí, y un resto de actualidad le impide a lo virtual cerrarse sobre sí. La política morosófica/sofomórica se caracteriza por una *extimidad* esencial.⁵⁰ Se podría parafrasear al Eclesiastés, quien afirmaba que hay “un tiempo de amar, y un tiempo de odiar; un tiempo de guerra, y un tiempo de paz”⁵¹ y que por lo tanto “para todo hay un tiempo oportuno”⁵², y decir que también –¡sobre todo!– en política, como en nuestro ciclo biológico, hay un tiempo para dormir (la virtualidad del idiota) y un tiempo para estar despiertos (la actualidad del sabio), un tiempo oportuno para el sueño (ídios kósmos) y un tiempo oportuno para la vigilia (*koinós kósmos*). Aunque lo más correcto sería decir que ambos tiempos coexisten en una temporalidad esencialmente desdoblada y anfibológica, es decir política.

He comenzado el desarrollo de este artículo con el personaje del príncipe Myshkin. Quisiera volver a él para concluir. Dostoyevski ha sabido introducir en el protagonista de su novela la condición morosófica (el oxímoron, la anfibología, la paradoja) de la política de una manera magistral. El príncipe, en efecto, se llama Lev Nikolayevich Myshkin, nombre que posee una connotación crística en la medida en que conjuga la figura fuerte del león y la figura débil del ratón: “La asociación de Lev Myshkin con Cristo es evidente en sus nombres: él es tanto león (Lev) como ratón (Myshkin), a la vez regio y débil”.⁵³ Si es verdad que Dostoyevski –y no Schopenhauer– fue el verdadero maestro de Nietzsche, acaso el nombre del protagonista de *El idiota* nos proporcione una clave interesante para leer el apartado “Von den drei Verwandlungen” de *Also sprach Zarathustra*. Nietzsche habla allí de tres figuras del espíritu: el camello, el león y el niño. El león se caracteriza por su fuerza y por haberse liberado de la carga del camello. El león es el

50. Sobre el neologismo *extimité* propuesto por Jacques Lacan en el seminario *L'ethique de la psychanalyse* para designar lo que está más próximo, lo más interior, sin dejar de ser exterior, cfr. J.-A. Miller, *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, trad. N. González, Buenos Aires, Paidós, 2010.

51. *Eclesiastés* 3:8.

52. *Eclesiastés* 3:1.

53. M. Halliwell, *Images of Idiocy. The Idiot Figure in Modern Fiction and Film*, London and New York, Routledge, 2004, p. 85. Esta condición anfibológica de Myshkin, además, resulta patente casi desde el inicio de la novela, cuando Adelaida, otra de las hijas del general Yepanchin, trata al idiota de filósofo: “–Todo esto es filosofía –observó Adelaida–; usted es un filósofo y ha venido a darnos lecciones. –Quizás tenga usted razón –dijo el príncipe sonriendo–. En efecto, es posible que sea un filósofo” (Dostoyevski, *op. cit.*, p. 90). En este sentido, Richard Peace ha podido decir que todo el libro gira en torno a la “paradoja del idiota inteligente [*paradox of the intelligent idiot*]” (Dostoyevsky. *An examination of the major novels*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 61).

que “quiere”, el que dice no. Por eso la figura del león es indisociable de un enemigo que Nietzsche personifica en el gran dragón: “quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir victoria”.⁵⁴ El león se ha liberado del Fundamento del “tú debes” que encarna el gran dragón. Al deber de la moral tradicional (decadente), el león le opone el “yo quiero”: “«Tú debes» [*Du-sollst*] se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice «yo quiero» [*ich will*]”⁵⁵. Resulta evidente que el león es la figura de la voluntad, del querer, de la fuerza que, a diferencia del niño que afirma, dice no y se libera: “Crearse libertad y un santo no [*ein heiliges Nein*] incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león”.⁵⁶ Pero se sabe que al león le sigue el niño, la inocencia del devenir, el santo decir sí: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí [*eines heiligen Ja-sagens*]. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí”.⁵⁷ Si bien el texto de Nietzsche parece indicar una evidente progresión o secuencia, no deja de ser cierto que las tres figuras, o por lo menos las últimas dos, coexisten en toda forma de vida individual y colectiva. El niño no existe sin el león, de la misma manera que el león no existe sin el niño. De allí que la creación sea impensable para Nietzsche sin un trabajo correlativo de destrucción: “Para levantar un santuario *hay que destruir un santuario*: esta es la ley - ¡muéstrenme un solo caso en que no se haya cumplido!”⁵⁸ El león es el aspecto bipolar o antagónico del campo político, la voluntad que dice no en la medida en que entra en conflicto (hegemonía y contra-hegemonía en los términos de Ernesto Laclau: el Pueblo vs. la Oligarquía, el Proletariado vs. la Burguesía, el Estado vs. el Mercado financiero, etc.) con un otro al que se opone. El niño es el idiota, el que suspende, con su santo decir sí, la bipolaridad de la arena política e introduce un jirón de virtualidad. Pero el nombre del personaje de Dostoyevski nos dice quizás –es decir, si leemos a Dostoyevski contra (o más allá de) sí mismo– que no hay Myshkin sin Lev ni Lev sin Myshkin: *el león y el ratón se presuponen recíprocamente*. Si algunos han creído que en la figura del príncipe Myshkin se cifra de cierta forma la clave de la política que viene no es tal vez porque el personaje sea meramente un idiota, es

54. *Za, KSA*, IV, 30.

55. *Idem*.

56. *Idem*.

57. *Za, KSA*, IV, 31.

58. *GM, KSA*, V, 335; las cursivas son de Nietzsche.

decir un ratón, sino porque es un ratón y un león, Myshkin y Lev, porque es un *morós* pero también un *sophós*, porque dice sí y no e incluso hay veces en las que prefiere (no) decir nada.

