

UN SUJETO, UNA VIDA (POLÍTICA FILOSÓFICA)

Roque Farrán

- Soy una tradición desencadenada. El big bang explota actualmente. Es en este momento que el corazón de la tierra, bajo nuestros pies, brota. El tiempo define la ausencia de fin que está en el origen. Puro emerger. Emerger inacabable.

Pascal Quignard

Poco antes de morir Deleuze escribe un texto que lleva por título “La inmanencia: una vida...”¹ Allí da dos ejemplos significativos y hasta contrapuestos de lo que entiende por una vida singular, impersonal, genérica, es decir que se sustrae a todo rasgo particular: el hombre malvado que, en el relato de Dickens, está a punto de morir y al que todos tratan con esmero hasta que empieza a recuperarse, y el de los niños recién nacidos que esbozan ciertas singularidades (*i.e.*, sonrisas, gestos, etc.) pero todavía no tienen rasgos característicos que los individualicen. En ambos casos se manifiesta algo así como una vida impersonal, genérica aunque singular, no claramente asignable a un individuo específico. Hace poco me tocó atravesar ambas experiencias extremas de manera casi simultánea, y puedo decir que tuve sentimientos y pensamientos encontrados, próximos a los que intenta exponer Deleuze en su breve y enigmático texto. Por eso puedo dar testimonio de que una vida, incluso en ese punto límite de indistinción extrema, está fuertemente *sobredeterminada* por toda una serie de dispositivos que operan de maneras muy diversas; los otros -que también cuentan- no aparecen allí de manera masiva e indistinta sino en modos bien específicos y mutuamente determinados (técnicos, científicos, ideológicos, subjetivos, políticos, religiosos, etc.). Esa vida -esta vida-, por tanto, no se trata de algo así como un “espíritu trascendente” o una “materia sustancial” independiente de los modos concretos en que se articula y expresa; en otras palabras: la sustancia, la materia o la potencia que encarna una vida se encuentra radicalmente modalizada y entrelazada. Y es eso, apenas, lo que nos sostiene de este lado; nada más.

1.

Hace tiempo me pregunto cómo acceder al presente. El presente es el tiempo-ahora, fugaz y esquivo, accesible sólo en instantes privilegiados que, paradójicamente, nos conectan con la eternidad: allí donde se disuelven todas las diferencias temporales. En verdad, creo que nunca he pensado otra cosa, siempre lo mismo: el tiempo. Y la filosofía ha sido

¹Deleuze, G. “La inmanencia: una vida...” en *Ensayos sobre biopolítica: exceso de vida* (Giorgi, G. y Rodríguez, F. comps.), Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 35-40.

sólo un medio más de ajustar los dispositivos para, acaso, captarlo y disolver las determinaciones espaciales. Al espacio verdadero, efecto completo -mas no total- de un cruce de verdades (trans)temporales, genéricas e infinitas, se accede únicamente en virtud del anudamiento singular de las mismas, el cual sostiene sus diferencias irreductibles. Este nudo o trenza, tramado al modo borromeo, garantiza que si una sola de las verdades del tiempo único no se sostiene, el conjunto tampoco lo hace; a la vez el nudo no es *algo* exterior a las mismas, ni se confunde con una de ellas, es más bien el *efecto suplementario* que resulta del atravesamiento singular entre verdades; anudamiento que impide la captura o sutura de unas por otras en tanto se sostienen en virtud de una tercera y, a su vez, cada una hace de tercera en relación a las otras. Captar el espacio verdadero -una vida completa- requiere este cruce alternado de verdades temporales que contraen, en su efectua- ción incesante, el instante y la eternidad.² Para cualquiera que se haya asomado siquiera brevemente al abismo ontológico que nos constituye, el ser nada más que múltiples de múltiples, *múltiples de nada* a la vez que *múltiples infinitos*, todo intento de estructuración le debe resultar necesariamente artificioso y, en todo caso, secundario o *ad hoc*. Claro que hay estructuras y estructuras: las hay jerárquicas y piramidales, las hay arborescentes o rizomáticas, las hay irregulares y en deriva, como placas tectónicas, o bien bellamente replicadas como fractales. La estructura o imagen de pensamiento que he hallado para afirmar la igualdad ontológica, en el plano óntico en que nos (des)encontramos, es pues la del anudamiento borromeo, cuyo principio básico de alternancia posicional se capta en el simple trenzado: bastan seis gestos de cruce alternado entre los cordeles para que, al unir sus extremos, obtengamos un nudo borromeo.³ Ahora bien, para que haya trenzado se debe admitir la indiscernibilidad posicional y local de los términos componentes, en el movimiento alternado (*overcrossing-undercrossing*), lo cual no sólo desestabiliza las rígi- das identificaciones sino que habilita la constitución material de una trama mucho más compleja y solidaria (en tanto la propiedad básica del anudamiento borromeo consiste en que basta con que un solo término no se sostenga para que el conjunto se desarme). Es allí donde pienso -tanto como soy pensado por- el sujeto político filosófico en constitución.

² Las verdades a que hago alusión aquí son aquellas a las que Badiou denomina *procedimientos genéricos*: arte, ciencia, política y amor. Procedimientos singulares que recomienzan en cada ruptura acontecimental con las situaciones establecidas, sus modos de cuenta, valoración y discernimiento, dando lugar así al ser múltiple genérico que las habita. Verdades temporales *composibles* en un espacio de pensamiento único: la filosofía. Una vida completa resulta del trazado diagonal y composibilitante por tales verdades. Estos tópicos constituyen el punto nodal de la gran obra, todavía en proceso de escritura, de Alain Badiou, cuyos dos tomos ya han sido publicados y resta el tercero. Véase *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999; *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento II*, Buenos Aires, Manantial, 2008; y próximamente *La inmanencia de las verdades: el ser y el acontecimiento III*.

³ "La trenza está en el principio del nudo borromeo. En efecto, por poco que ustedes crucen de manera conveniente esos tres hilos, los reencuentran en orden en la sexta maniobra (figura 1), y es esto lo que constituye el nudo borromeo." Lacan, J. *El seminario 24*, clase 5, 18 de enero de 1977. En línea: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/24/5.htm>

No obstante el concepto de sujeto, su producción efectiva, soporta una triple determinación que, en ciertos puntos nodales, consiste más bien en una *sobredeterminación* sistemática o anudamiento complejo entre lo ontológico, lo político y lo filosófico. Las indagaciones respectivas tienen su grado de autonomía relativa pero se atraviesan inexorablemente y encuentran, por momentos, algunos *puntos de calce* que acotan la deriva infinita sin reducirla. Lo ontológico implica el ser, la naturaleza, lo uno y lo múltiple, el vacío y el infinito, el intelecto posible y el intelecto agente, etc. Lo político implica el acontecimiento, la intervención, la fidelidad, la ley, el estado, etc. Lo filosófico implica interrogarse sobre la propia práctica, los géneros de conocimiento, el método, la producción de ideas y conceptos a partir de desplazamientos y cambios de terreno, decisiones de pensamiento y trazado de nuevas demarcaciones, etc. La mutua implicación entre estos diversos abordajes exige que ninguno dirija la investigación en su conjunto, múltiple y variado a la vez, sino que cada uno suponga a los otros alternativamente (principio nodal por excelencia: la alternancia de cruces, por arriba y por abajo, hace a la consistencia del trenzado conceptual). De este entrecruzamiento entre lo ontológico, lo político y lo filosófico puede resultar una perspectiva metafísica, crítica y racional, que aceptando lo múltiple infinito y heterogéneo, sin embargo lo circunscribe en un anudamiento solidario y simultáneo entre las indagaciones respectivas. En pos de ello es necesario un recorrido singular por distintas tradiciones de pensamiento, sin pruritos de ningún tipo, lo cual implica -en términos lacanianos- barrar al Otro.

Barrar al gran Otro quizás se pueda considerar un gesto inútil, porque el Otro ya se encuentra barrado y si no *no se encuentra*, y entonces *se lo busca* denodadamente, sea cual sea el nombre bajo cuyos auspicios se encomienden los fieles (Dios es uno de los más conocidos, pero puede tratarse de cualquier otro autor). Todo gesto eminentemente simbólico es inútil por definición y, sin embargo, *efectivo* si responde a un real; el caso más conocido es el de la tumba y toda la ceremonia que acompaña un hecho irrefutable: la muerte. Hay miles de gestos análogos y anteriores al gesto final, irredimible, y son todos habilitados por esa operación singular y genérica a la vez que desde el psicoanálisis, acudiendo a un mito célebre, se llamó *castración*. La operación de lectura, esto es, entrar a un texto y hacer algo más que frotarse los dedos contra sus páginas, implica asumir la falta del Otro; y, en ese mismo acto de destitución, emerger como sujeto. Sujeto que responde así a un real irreductible. Lo real por tanto no es un punto fijo de referencia, tampoco una mera construcción subjetiva; lo real es lo que desplaza hacia el *futuro anterior* los puntos de referencia habituales y divide en acto la esfera subjetiva. De este modo lo real es *causa material* del sujeto, quien sólo se vuelve activo de ese padecimiento cuando sabe aplicarse allí, en el momento oportuno. Así, el sujeto se hace responsable por aquello que lo excede y no controla, lo real, pero lo hace de una manera rigurosa y precisa: circunscribe el punto

exacto donde se desvanece, al devenir indiscernible entre la posición de agente y paciente del acto, allí justamente donde apenas alcanza a enunciarse como *lo que habrá sido para lo que está llegando a ser*.

2.

¿Qué nos importa hoy el destino? El destino, es la política. Este es sin dudas nuestro destino (o nuestro síntoma), y lo hacemos propio: lo desapropiamos de una manera singular. Somos multitud y avanzamos enmascarados. En nuestro caso hablamos de una *politicidad* inherente a los conceptos; o incluso de una transpolítica asociada a la práctica filosófica. La razón no es sin porqué, ni florece porque florece, pero no responde tampoco al apriorismo especulativo. ¿Cómo se piensa la razón cuando responde a la causalidad inmanente? Podría decir también *razón inconsciente*, o incluso *potencia de no-no*.⁴ No se puede dar cuenta a priori de la fragilidad productiva de una nominación excedentaria que involucra a lo real elusivo. Sin embargo, indirectamente, podría dar un ejemplo a través de esa doble negación que entraña la potencia. En cuanto a la política, bien podría estar en mi naturaleza el hacerla, es decir: *hacer política*. Esa sería la potencia que conduce al acto y se agota en él. En cambio, para conservar la potencia debería *poder no hacer política* y, al mejor estilo Bartleby, proferir el célebre “*I would prefer not*”. Pero esta actitud no se diferenciaría mucho de una mera impotencia o incapacidad; por eso tener una potencia implica en cambio *un poder no no hacer tal cosa*, en este caso: política. Y para que esta doble negación no se confunda con la simple afirmación inicial (lo que sucede efectivamente en términos de lógica clásica), resulta necesario mostrar -esta es mi apuesta- que *la verdadera potencia opera una transferencia sobre otros planos y registros*; cambia de terreno, y así se conserva, al mismo tiempo que actúa de manera sutil, solapada, entreverada; de modo tal que no se agota en su propio campo: deviene impropia por definición -y de definición. Semejante operación de transferencia (de trabajo) es lo que define la potencia del pensamiento político filosófico.

A fin de despejar el camino de la indagación filosófica hay que asumir, en consecuencia, una posición clara respecto a lo que resulta sintomático en nuestra época. Para los que no nacimos con grandes anhelos de Cultura, ni tuvimos que lidiar por ende con su idealización respectiva y posterior duelo por su irrevocable pérdida (la célebre Crisis), nos es dado inscribirnos libremente en distintas tradiciones de pensamiento, en sus cruces y bifurcaciones, sin deudas ni créditos contraídos de antemano; pues ya nos encontramos en otro lugar, nos afectan otros problemas, nos movilizan otros asuntos, y el malentendido con los anteriores quizás sea el menor de ellos.⁵ No se trata entonces de abandonar las grandes

⁴ Este esclarecimiento de la potencia doblemente negativa que retoma Agamben de Aristóteles es deudor del trabajo de M. Moyano. Véase el capítulo “Sujeto y potencia” en el libro colectivo *Sujeto: una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra, 2015.

⁵ Hace poco por ejemplo me preguntaron si yo era freudiano, y respondí que *seguramente no*. Sería

palabras y sus ilusiones concomitantes, siempre se ha tratado de *otra cosa*: pensar en movimientos imprevistos, entre diversos dispositivos, teóricos y prácticos, en sus diagonales y cruces, operando desplazamientos, cambios de terreno, redefiniciones de problemáticas, saltos en el abismo, anudamientos, montajes, etc. En fin, no cesamos de practicar aquello que con el tiempo se ha dado en llamar *filosofía*, sin quedar obnubilados ante su historia. Más que de un amor por la sabiduría se trata de un cuidado por las verdades, genéricas e infinitas, que se despliegan muchas veces anónimamente en los campos del arte, la ciencia, la política o el amor. Lo más difícil de semejante cuidado es que exige componer las verdades de manera tal que ninguna imponga su lenguaje sobre las otras ni mucho menos que, a contramano de lo dicho, la filosofía haga pasar o disponga criterios de clasificación y valoración de las mismas. La composibilidad de las verdades sólo puede ser una apuesta singular de anudamiento, incesantemente recommenzado y vuelto a jugar ante cada nuevo acontecimiento.

Pero, ante todo, el pensamiento filosófico necesita también del afecto, de la capacidad de afectar y ser afectado, esto es, de *dejarse afectar*. ¿Dónde está el afecto, pues, por dónde pasa? Pasa entre las palabras y las cosas, entre las suposiciones y los mandatos. Pasa, circula o se estanca. No hay pensamiento sin afecto, aunque algunos se mueren por excluirlo. Hay que darle paso. Un significante, luego otro. Un antecedente, luego su consecuente. Un estado, luego otro estado. Sí. Pero entre medio el afecto, que pasa. Hay que dejarlo pasar, dejarse pasar, hacerse pasar, *ser activo en esa pasividad esencial*, material, irreductible que pulsa sin cesar. Y entonces, al hacer pasar entre dos un tercero, y luego a cada término haciéndolo pasar como tercero entre los otros dos, algo en efecto *pasa* (acontece): en una serie de gestos cruzados, alternados, cuando queremos acordar se anuda, porque ya no es *algo* a suponer o develar, sino la trama misma de la cosa: el nudo material (afecto y pensamiento). La potencia del pensamiento es *única*, sea donde sea que se juegue, y sin embargo no es *una*, no se define a priori o separadamente de lo que causa pensar. La potencia del pensamiento es infinita, genérica y material, de manera tal que excede todas las determinaciones, formas y predicados; pero lo hace siempre de manera singular, en un sitio localizado históricamente. Es función del pensamiento crítico indagar esos sitios, múltiples y heterogéneos, respetar su extrema singularidad y crear un espacio conceptual unificado donde sean co-pensables en su *genericidad*. Sólo así la filosofía, el pensamiento crítico, participa del tiempo que le toca. Hay muchos frentes, innumerables, y la tentación

contradictorio a esta altura de la historia reducir lo que uno hace, la praxis en la cual se divide, a una burda esfera identificatoria. Claro que el Yo, en tanto esfera de la personalidad, puede ser identificado a cualquier predicado característico, pero de ninguna manera el sujeto a partir del cual se piensa. Por eso suenan ridículas todas las clasificaciones e identificaciones atributivas (*i. e.*, marxista, althusseriano, lacaniano, badiouano, etc.), sobre todo cuando se aplican a autores célebres por su crítica rigurosa a semejantes cuadrículas, propias más bien de la renuncia lisa y llana a cualquier pensamiento. Los nombres propios no se identifican, hay que decir, se conectan singularmente entre sí a partir de operaciones singulares que constituyen sujetos, unos *para* otros, infinitamente.

eterna del filósofo quizás sea la de pretender contarlos, unificarlos, buscar la clave de inteligibilidad última, sus condiciones de posibilidad primeras, su historicidad conjunta, etc. Pero la secreta solidaridad que liga a los problemas de una época quizás sea inabordable y a las luchas haya que darlas una por una. Allí entonces, la tarea del filósofo se vuelve ciclópea y agotadora: debatirse una y otra vez con las ilusiones concomitantes de unificación homogeneizante que surgen de cada lucha, de cada praxis, en función de sus ganancias o pérdidas relativas; pues el filósofo es el único que está en condiciones de combatir ese fantasma de absolutismo (sólo si ha atravesado hasta el final el enigma que le plantea su historia) para que la inteligencia infinita se preserve en el uso común de prácticas anónimas, indiscernibles, genéricas. En principio, hay que entender que *no toda determinación es una negación*, ni toda negación se resuelve en oposición. Se trata de interrumpir el razonamiento ontológico-político hegeliano en cada uno de sus puntos de enganche y abrir así hacia nuevas bifurcaciones que restablezcan la posibilidad de un ser político *no sujeto* al todo, a su negatividad, a su oposición. Un sujeto político filosófico que no sólo haga la travesía de su negatividad inherente, sino que *al mismo tiempo* se abra a la bifurcación y anudamiento complejo de partes que lo exceden. Hablo del sujeto que se trama en una política onto-lógica del no-todo, que teje su heteróclita composición entre multiplicidades irreductibles, sin que le preocupen en demasía las jerarquías o antedecencias, pues sabe que el nudo político (se) sub-pone y (se) sobre-pone (a) los afectos posicionales. La igualdad, allí, no es asunto de principios ni de fines sino del *medio material* mismo en que se trama la cosa, en sus pa(i)sajes alter(n)ados.

Por todo esto no se trata de pensar *contra* otros, leerlos para mostrarse más lúcido, profundo o sabio que ellos. Es más, si no quedara otra opción que usar la preposición “contra” para definir el pensamiento, no dudaría en dirigirla en todo caso hacia “uno mismo” (sucede que uno encuentra a menudo aquello que ya había puesto allí): se piensa “contra uno mismo” y la autoevidencia, para abrir así el *medio múltiple* en que quizás, sin garantías absolutas, singularmente el pensamiento común pueda producirse. Por eso me interesa (de *inter esse*, entre-ser) sobre todo aquello que remite a la tarea filosófica del anudamiento solidario, de la composibilidad conjunta, del montaje entre fragmentos heterogéneos. Eso, insisto, constituye un sujeto que se trama en la alternancia de supuestos: lo que se pone por debajo y lo que se pone por arriba no sigue la metáfora arquitectónica del edificio, estructura y superestructura, sino la del trenzado artesanal en virtud del cual lo esencial no resulta de una posición estructural fija sino de la alternancia misma que hace a la consistencia de un tejido complejo.

La claridad del concepto, tanto en su producción como transmisión, depende exclusivamente de la *posición del sujeto*; esto es, de su posición efectiva en la trama compleja y no de la su-posición sustancial o trascendental. Lo cual quiere decir que la posición del

sujeto no está fijada por debajo, detrás, delante o arriba de lo dicho, del otro o del objeto aludido. No se trata por ende de una competencia propia del productor-autor-transmisor, ni del consumidor-lector-receptor, ni de ninguna supuesta superioridad o profundidad (moral, cognitiva o afectiva), sino de lo que en efecto sucede *entre* ellos: *el proceso concreto de anudamiento que requiere la alternancia de posiciones y el entrecruzamiento de los materiales puestos en juego*. La sup-posición o sobre-posición que trama al sujeto sucede en la alternancia de tópicos y niveles de exposición. En este sentido, la rigurosidad del concepto filosófico no pasa por el dominio o suma de saberes científicos, históricos, estéticos, políticos, etc. Tampoco por un conocimiento archierudito de las fuentes originarias y el dominio exhaustivo de las referencias filológicas. La rigurosidad que trama el concepto de sujeto político filosófico, accesible a cualquiera, responde en cambio al anudamiento justo de las verdades fragmentarias del tiempo: puntos sintomáticos e irreductibles de discursos, prácticas y saberes; puntos indiscernibles y construcciones genéricas que son sostenidas en indagaciones pacientes, militantes, por sujetos que se constituyen en virtud de esos mismos actos y acontecimientos.

El tiempo aquí no es lineal, ni es uno; la historia y sus distintos estratos temporales se bifurcan, una y mil veces, y conviven todos simultáneamente: no todos los que se dicen ser modernos o posmodernos en verdad lo son, hay medievales o antiguos que nos llevan enorme ventaja, y también hay gente de las cavernas habitando entre nosotros.⁶ Hay una experiencia crucial del pensamiento y del tiempo que afecta radicalmente el cuerpo y que *no-todos* han efectuado: captar el infinito en acto, infinito que se abre en otra serie de infinitos, compuestos a su vez de infinitos. Exigiría esa mínima experiencia para empezar a pensar conjuntamente cualquier cosa, cualquier cambio, composición conjunta o perseverancia en el ser. Pero es duro, es difícil, porque requiere en primer lugar atravesar el vacío, suspenderse allí un instante sin sucumbir a la desesperación; y luego, captar que el vacío sólo era tal desde la suposición sustancial que lo llenaba imaginariamente; captar

⁶ Como dice Gramsci: "Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa; la propia personalidad se compone de elementos extraños y heterogéneos: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas anteriores mezquinamente localistas e intuiciones de una filosofía futura, como la que tendrá el género humano unificado mundialmente [...] El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que se es realmente, es decir, un «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico desarrollado anteriormente y que ha dejado en ti una infinidad de huellas acogidas sin beneficio de inventario." (Gramsci, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Península, 1970, p. 7). Pero este "extraño y heterogéneo compuesto" constituye quizás el estado de la crítica actual, abolido todo evolucionismo histórico, y el acontecimiento que lo atraviese exige un encuentro con el infinito actual. Así pues, si uno realmente se ha metido en el nudo de la cuestión, del tiempo, no hay filosofía de los filósofos, de las masas o de las élites, que puedan diferenciarse y articularse externamente; pues se está irremediabilmente implicado, y la historicidad se juega allí en movimientos imprevistos de creación o modulación conceptual; se trata entonces no de una filosofía de la praxis, sino en efecto de la praxis filosófica.

entonces que la verdad que horada (vacía) el todo es infinita y que hay, además, infinidad de verdades. No sólo eso, más importante aún para no quedar suspendido del vacío y precipitarse en él, ni tampoco perderse en la infinidad de las verdades, lo que comúnmente puede conducir hacia la muerte o hacia la locura: *es necesario captar la materialidad de la trama, su rigurosa lógica de anudamiento, contar hasta tres o hasta cuatro, abrir y cerrar la configuración del tiempo*. Saber mínimo, in-significante, nodal o litoral, que puede formularse clásicamente como un “sólo sé que no sé nada” y sostenerlo, un tiempo lógico, que no es poco.

3.

Es necesario realizar ahora un pequeño *excursus* por algunos conceptos ontológicos clave para dar inteligibilidad a estos entrecruzamientos de dispositivos. Quisiera abordar de manera muy breve la problemática ontológica referida a la Sustancia y al vacío, en Spinoza y Badiou respectivamente, para enlazarla luego a la cuestión del sujeto que *se interroga*. Dicho abordaje permitirá captar, suplementariamente, cierta problemática política contemporánea que afecta lo propio y lo impropio, lo personal y lo impersonal, lo singular y lo genérico.

En primer lugar, la Sustancia y el vacío son *únicos* en cada sistema de pensamiento, por tanto no soportan la negación -o sea la diferencia, o sea la determinación en sentido restrictivo- e introducen la indeterminación o lo infinito de manera formal, objetiva, acotada. *Único* justamente no es Uno, aislable o separable, pues la propiedad que comparten tanto el conjunto vacío como la Sustancia es que no pueden ser negados, diferenciados o excluidos. Por eso mismo se dice que el vacío se incluye universalmente y la Sustancia es *causa sui* (por el “axioma de extensión” en el caso de Badiou, según la “Proposición VII” en el caso de Spinoza). Por otra parte, la experiencia de la finitud radical, que es para Badiou el *sujeto*, requiere situar el vacío y el infinito ensayando una conexión local (singular) entre ambos (también podría decirse: entre el vacío y el exceso). Pues el corte con el mal infinito, la repetición de lo mismo, y la asunción de la finitud sólo pueden emerger en un pensamiento ontológico que sitúe al mismo tiempo el vacío y el infinito real: sólo desde el más absoluto vacío, el exceso infinito se cifra; y sólo desde el exceso imprevisto, el vacío resulta situado. La captación ocurre en un instante de peligro, sí, pero su continuación decidida -una vida- depende de la repetición del gesto ante cada otro, término o procedimiento. A eso le llamo *sujeto*. También se puede decir: el vacío y el infinito son términos *ontológicos*; su captación exige algún mínimo recorrido *gnoseológico* (teoría del conocimiento que se extraña en Badiou); la decisión de continuar es *política* (inescindible forma-de-vida, por retomar la escritura agambeniana); y el anudamiento efectivo de todo eso es de nuevo, cada vez, el *sujeto*.

En cuanto al pensamiento spinoziano, dice Macherey del sujeto: “Si hay en Spinoza una teoría del sujeto, la forma que ésta adopta no es lógica, sino ante todo física, en el sentido en que la física estudia las formas de la coexistencia entre los entes (...) El individuo, o el sujeto, no existe entonces por sí mismo, en la simplicidad irreductible de un ser único y eterno, sino que está compuesto por el encuentro de seres singulares que se acuerdan coyunturalmente en él, en cuanto a su existencia, es decir que coexisten en él, pero sin que este acuerdo presuponga una relación privilegiada, la unidad de un orden interno, en el nivel de sus esencias, que subsisten idénticamente, tal como eran en sí mismas antes de encontrarse así unidas, y sin ser para nada afectadas.”⁷ Me simpatiza esta idea y sin embargo tiendo a pensar que si hay un sujeto en Spinoza éste no debería identificarse a la Sustancia, ni a sus atributos ni a sus modos (Badiou, por ejemplo, localiza al sujeto en el entendimiento infinito), sino a esas tensiones y distensiones transversales que se suscitan entre lo finito y lo infinito, la esencia y la existencia, la determinación y la indeterminación, etc., cada vez que los spinozianos por ejemplo son llevados a postular sintomáticamente, pese a la diferencia y hasta oposición de los términos (para la imaginación), una *relación de identidad*; no sin vacilar antes porque hay allí un problema que persiste en la irreductibilidad de géneros de conocimiento. Es fácil decir que pensamiento y extensión son dos atributos de la misma sustancia, sin embargo hay que mostrarlo de algún modo. De mi parte lo ensayo lacanianamente a través de un entrecruzamiento de los atributos en sus modos finitos al mostrar que el pensamiento, en términos corporales, es un *movimiento intensivo*: gesto minimal o breve desplazamiento operado sobre superficies textuales; a la vez que, en términos del pensamiento, el cuerpo se vuelve puntual: un espacio vacío entre huellas significantes. Sólo en el entrecruzamiento de términos y modos, cuando extrañamente se produce, se capta la *unicidad* de la sustancia.⁸ En tal sentido se puede afirmar que Lacan era en rigor spinoziano, contrariamente a lo que dicen quienes han quedado fijados a la historia de su excomunión, ya que para el psicoanalista francés también había una única y problemática realidad sustancial: la *sexuación*, así como distintos géneros de conocimiento, o mejor dicho, dimensiones del ser hablante que la aproximaban: real, simbólico, imaginario. No es que uno fuera más verdadero que los otros; quizás sí, llegado el caso, más conveniente. Lo importante ha sido siempre captar

⁷ Macherey, P. *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta limón, 2014, pp. 216-218.

⁸ Considero que para pensar la sustancia sin llenarla imaginariamente, tal es la tendencia habitual, se puede apelar a una figura que puede parecer paradójica y hasta contrapuesta: el agujero. Así como el cuerpo tiene ostensibles agujeros, el pensamiento también los tiene; sólo que no se encuentran allí donde uno se imagina. Es más, decir que “los tienen” es poco decir, ellos -cuerpo y pensamiento- se organizan en torno a los agujeros, *son* esos agujeros (la sustancia). De allí también que la función crítica no pase por afirmar algo así como “el rey está desnudo” o “el saber está en falta” (lo que se rasga tras las vestiduras) sino en recorrer y mostrar esos mismos orificios en su materialidad concreta, singular, inexpugnable. Además, nadie entiende bien en qué consiste un verdadero agujero hasta que no realiza el nudo de la manera conveniente: el que expone su impenetrabilidad esencial. Lacan muestra cómo se transforma un falso agujero en un verdadero agujero a través de la manipulación del nudo borromeo. Véase Lacan, J. *El seminario 23, el sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 24-25.

su irreductibilidad y mutuo anudamiento; en ello filosofía y psicoanálisis coinciden. En cambio se extraña en Badiou una distinción de géneros de conocimiento (aunque haya procedimientos de verdad), como sí la hay en Spinoza. Por mi parte he tratado de proponer esta idea: el proceso de conocimiento siempre recomienza con un desdoblamiento repentino de lo simbólico, del sujeto o del Uno, manifestado en la repetición sintomática de una palabra que produce a partir de allí un redoblamiento y potenciación infinita de los términos en juego; “deseo de deseo”, “idea de la idea”, “inmanencia de la inmanencia”, “concepto del concepto” son apenas algunos de los modos hallados. No hay totalización ni subordinación alguna entre ellos, entre el primer y segundo término repetido, sino apertura (entredós) y conexión infinita (a partir del tres que se capta).⁹ En esta tarea sin fin(es) se trama la vida de un filósofo.

Así pues, en “La inmanencia absoluta”¹⁰ Agamben trata de definir la tarea de una filosofía por-venir a partir de dos textos que escribieron Deleuze y Foucault sobre la vida, justamente antes de morir. Sin embargo del texto de Foucault, “La vida: la experiencia y la ciencia”, Agamben casi no se ocupa; más bien comenta el enigmático escrito de Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, a través de un minucioso aparato hermenéutico que busca interpretar cada frase y hasta cada puntuación bajo la tenue luz de algunos conceptos spinozianos y aristotélicos a los cuales a su vez resignifica. Acuerdo en gran parte con los desarrollos conceptuales del texto agambeniano, si bien pienso que la ausencia de ese minucioso trabajo respecto al texto de Foucault, y su intento a la vez de diferenciarse demasiado rápido de una perspectiva badiouana o incluso lacaniana del sujeto (vinculados a una supuesta falta), le hace perder potencia a su pensamiento. *Primero* porque no presta suficiente atención a la redefinición de la vida como “aquello que es capaz de error” y la necesidad subsecuente de una *nueva teoría del sujeto* que plantea Foucault, remitiendo a los debates del pensamiento francés de mediados del siglo pasado en torno a la compleja articulación entre vida y racionalidad, antes que a la cuestión en bruto de la biopolítica. *Segundo* porque es justo en esa vía que privilegia el error y la equivocación donde se encuentra el camino abierto por Freud y continuado por Lacan en relación al deseo inconsciente, al sujeto y su modo intermitente de manifestación en *lapsus* y fallas del lenguaje. El deseo es “indestructible”, como lo definió Freud; es “deseo de deseo”, como lo articuló Lacan vía Kojève. Por ende remitirlo sin más a la “falta”, como se dice vulgarmente, no aclara demasiado su naturaleza (ni la del sujeto que allí se trama). En todo caso, hay que entender en dónde se juega esa falta, en qué registro o dimensión, mediante qué anudamiento o escritura, y no hacer una alusión a ella de manera general como lo hace aquí Agamben. En breve, se puede decir que el sujeto es una *respuesta* ante la falta del Otro (en

⁹ Véase Farrán, R. “Aproximación al método filosófico y la creación conceptual” en *Revista Astrolabio*. Nueva Época, n° 13, 2014, pp. 169-194.

¹⁰ Agamben, G. “La inmanencia absoluta” en *Ensayos sobre biopolítica*, op. cit. pp. 59-92.

sentido subjetivo y objetivo del genitivo). En tanto *respuesta* es siempre singular, en tanto lo es a la *falta del Otro* es impropia, común o genérica. Como se trata de una *respuesta* no es algo dado sino siempre a producir, lo dado en todo caso -pero hay que dar con ello y por eso depende de la lógica fortuita del encuentro- es la falta del Otro. Esta última no se soporta muy bien -otra vez en doble sentido: por el lado de quien ha de asumirla, y por el lado de la inestabilidad supuesta. *En las inconsistencias apoyarse*, decía Celan. Sigue siendo la *respuesta* común, genérica o impropia más adecuada, pero cada quien debe encontrar el sitio justo donde se juega la falta y responder allí mediante un anudamiento singular.

Por otra parte, Diego Tatián en una entrevista reciente dice algo que nos puede ayudar a pensar la tensión articulada entre Sustancia y sujeto, entre Spinoza y Lacan, y desprender de allí la cuestión de lo propio o impropio que les atañe. Dice Tatián: “La filosofía spinozista enseña que ninguna criatura es soberana, propietaria de sí (en términos técnicos se dice así: los seres no son en sí mismos sino en otro; no se explican por sí mismos sino por otro, etc.). Ese otro es la Naturaleza o la Sustancia o Dios -que en Spinoza no es persona, no es alguien, ni un sujeto, ni algo que manda, ejerce conscientemente un poder, una voluntad, castiga, premia, etc. El Dios de Spinoza -si quisiéramos mantener la palabra, pero podríamos abandonarla sin que su filosofía perdiera nada- es completamente indeterminado e inapropiable. Todos los seres, los humanos incluidos, se definen por una potencia de hacer cosas, pero esa potencia, por decirlo de algún modo, no les es propia, es completamente impropia, es parte de la potencia infinita de la naturaleza. Etienne Balibar escribió un bello ensayo en clave simondoniana sobre lo transindividual en Spinoza. Hay siempre una dimensión transindividual (que con algo de libertad podríamos llamar impropia) en lo que hacemos y pensamos, que sólo puede ser descifrada en la práctica y colectivamente. Estamos aquí en las antípodas del sujeto cartesiano, en medio del complejísimo juego de ser con otros. Se trata de una manera de comprender el mundo que tiene una enorme implicancia para la ética, la política, el derecho...”¹¹ Acuerdo en gran medida con lo expuesto y sobre todo con aquello de “ser con otros”. Pero entonces, si podemos sustituir fácilmente los nombres que habilitan ese “complejísimo juego”: Dios, Naturaleza, Sustancia -y quizás algunos otros, como propone Badiou: sentido, verdad, noúmeno, real, etc.- es porque no sólo somos *junto* a pequeños otros con los que eventualmente acordamos el sentido de los términos, sus equivalencias o diferencias, sino porque ese Otro -en donde *somos*- se encuentra en verdad tachado, inconsistente o incompleto, indeterminado o sobredeterminado, indiscernible o genérico, y abre así el juego tropológico (que atraviesa a la ética, la política, el derecho, la filosofía, etc.). En otras palabras: en un punto único, absoluto como inaccesible, no hay ni puede haber acuerdo entre términos (no hay relación social, sexual o lingüística “en última instancia”) y eso

¹¹ Tatián, D. “La melancolía es la pasión antipolítica por antonomasia”, en *Telam Cultura*, 24 de agosto de 2014 (En línea: <http://www.telam.com.ar/notas/201408/75605-la-melancolia-es-la-pasion-antipolitica-por-antonomasia.html>)

mismo abre con inusitada violencia a la invención singular-genérica.¹² La Sustancia única, infinita y eterna, que se expresa en una infinidad de modos, no implica que todo dé igual, que cualquier término o principio sean intercambiables, pues los modos son irreductibles entre sí y se componen sólo *coyunturalmente* (eso hace un “sujeto”, decía Macherey). Lo cual quiere decir justamente que el Otro barrado, en donde somos, no se halla pues en ningún lugar trascendente, sino que cifra el lugar mismo y su apertura ilimitada, inmanente, que se manifiesta en los seres finitos, a través de ellos, como causalidad ausente o metonímica (¡es el deseo o *conatus!*), y a su vez los excede; ese en “ti más que tú”, ese “no-sé-qué”, “objeto a” o lo que fuere que muestre una potencia deslocalizada, fuera de sí, *extima* e inapropiable. Por eso las tradiciones de la falta (adjudicada a Lacan) y de la inmanencia (adjudicada a Deleuze) se entrecruzan sin oponerse. No es sólo remitir de lo individual a lo colectivo, de lo personal a lo impersonal, de lo propio a lo impropio; se trata de captar ese término evanescente que habilita el pasaje entre-dós y, eventualmente, el anudamiento de tres a infinitos términos.

Tatían parece asimilar el “ser en” relativo a la sustancia, y por ende a la esencia (*conatus*) de los seres en los cuales se expresa, al “ser con” relativo a las composiciones o descomposiciones entre seres o individuos que hace más bien a la existencia o co-existencia. Sin embargo, así como no hay subordinación entre esencia y existencia, no se puede derivar una de otra, tampoco se debe simplemente identificarlas; se trata de sostener su irreductibilidad conjunta. De igual manera, *lo impropio* se juega en una práctica compleja que implica, entre otras cosas, asumir tal irreductibilidad. Siguiendo a Althusser, se podría decir que la filosofía es impropia por definición: carece de objeto, de historia, de verdad y hasta de sujeto propios. Pero en su tarea incesante de composibilidad de las verdades, de anudamiento de los sujetos, de recomposición de los objetos, se configura una *historicidad* singular: tiempo único que desconoce límites geográficos, lingüísticos, étnicos o cronológicos. Por eso se dispone al alcance o captación de cualquiera. Así, lo impropio de la filosofía no es un término último (silencio místico o balbuceo poetizante), es una práctica concreta de incesante expropiación de saberes y verdades, unas y unos a través de los otros, que no implica dominio totalizante pero sí (sobre) determinación compleja.

Volvamos ahora al conjunto vacío para pensar lo impropio o genérico. Como decía, tal conjunto está incluido universalmente porque al no pertenecerle ningún elemento no puede ser excluido diferencialmente (vía el axioma de extensión). Sin embargo el vacío, la ausencia de pertenencia, sólo puede aparecer por fuera de la situación ontológica en una torsión sobre sí que declara la autopertenencia de un múltiple paradójico (sitio de acon-

¹²Desde aquí se pueden entender las decisiones verticalistas que se toman luego de que el juego ha sido abierto.

tecimiento), y eso da lugar a los múltiples genéricos que a nadie en particular pertenecen, o bien a *cualquiera*, cuya única propiedad -dice Badiou- es la pertenencia misma. Este proceso no es secuencial, sucede en anticipaciones y retroacciones, incluso en simultaneidad: el vacío se capta retroactivamente a partir de un acontecimiento y éste sólo existe a partir de una nominación (intervención-sujeto) que lo pone a circular en la situación, intervención que a su vez se autoriza de otros acontecimientos, y así. Como la lógica de las identidades y diferencias se basa en las pertenencias (los conjuntos poseen más o menos elementos), sustraerse a ella implica asumir ese anudamiento complejo entre vacío, acontecimiento y procedimiento genérico; o bien, entre no-pertenencia, autopertenencia y pertenencia cualquiera. Singular y genérico, como la sustancia y sus modos, no se oponen ni establecen relaciones jerárquicas, se anudan en simultaneidad.

4.

En términos políticos y afectivos concretos: quien responde a una ideología de derechas se muere por conservar las formas y los protocolos, las relaciones jerárquicas y las eminencias, por eso le molestan y reacciona tanto a los modos directos de habla, a los estilos efusivos y descontracturados que conectan imprevistamente el *supuesto arriba* con el *supuesto abajo* (i.e., el líder y la masa). Y cuanto más brillantes, peor, más le molestan (es el Goce del Otro, según supone), *máxime* si viene de un lugar de enunciación tan expuesto como lo es la presidencia de la nación. ¿Cómo explicarle entonces a ese ser tan vulnerable, que está dispuesto a matar y a dejar que todo un país -una composición compleja- se desplome con tal que no le afecten su pequeño modo de existencia, que *el ser en esencia*, su deseo o *conatus*, no se reduce a las pobres formas en que ha sido histórica y mediáticamente cultivado? No se trata de conciliar de manera burda lo de arriba y lo de abajo, la derecha y la izquierda, al contrario, toda intervención política efectiva -y afectiva en tal sentido- debería mostrar que la perseverancia en el propio ser y las composiciones complejas que *coyunturalmente* producen nuevos sujetos, no son cuestiones excluyentes. Ciertas dialécticas limitadas, lógicas simplistas y figuras desgastadas, se disuelven en una ontología política de esta naturaleza.

Por ejemplo, analicemos la extrema ductilidad que se le suele imputar al peronismo. Peronista en principio puede ser cualquiera, no se excluye a nadie por definición; he allí, en ciernes, su máxima *politicidad* genérica: movimiento tanto o más que partido. Pero tal apertura exige, eso sí, como cualquier signifiante vacío, una producción efectiva: el trazado de una frontera antagonica y la formación de equivalencias imprevistas (Laclau); o, en términos badiouanos, una nominación supernumeraria a partir de una decisión soberana y de una apuesta sin garantías, la asunción de un riesgo y la fidelidad a ciertas marcas acontecimentales que sólo así se encuentran, retroactivamen-

te, en el gran reservorio de nombres propios que guarda la historia. No es cuestión de marketing o gatopardismo, el pensamiento político de lo genérico traza líneas demarcatorias muy claras para quienes se encuentran vinculados a la *lengua-sujeto* (los llamados “militantes”). Es una cuestión de afecto y pensamiento que, *en simultaneidad*, toma y expande el cuerpo político; no se trata solo pues de mero cálculo y estrategia. Asimismo, si no partimos en el análisis político filosófico de un concepto fuerte y renovado de verdad, en tanto multiplicidad genérica, es muy difícil mostrar la banalidad del mal, la inconsistencia argumental y ontológica de ciertas posiciones políticas. En términos ontológicos: para dar lugar a eso que algunos llaman *impropio*, otros *genérico*, otros *común*, otros *impersonal*, etc., eso que nos constituye en tanto seres de pura potencia (no determinada por rasgos o predicados característicos), más acá de todo humanismo, posthumanismo o antihumanismo, hay que atreverse -de ahí la necesidad de cierto coraje- a afirmar la irreductible singularidad de la *autopertenencia*; o sea, paradójicamente, para dar lugar a lo inapropiable -lo que a nadie en particular pertenece- es necesario haber captado en un momento fugaz que *sólo hay la afirmación, la autopertenencia, el sitio singular al borde del vacío*. Singular-plural, singular-genérico se conectan así imprevistamente en una nominación suplementaria (nombre propio) y luego se sostienen en una indagación incesante, sin fin(es). No hay totalidad en este tipo de conexión.

La lógica del todo, como la del yo, de la cual resulta tributaria (*i.e.*, “todos somos judíos”, “yo soy Nisman”, “je suis Charlie”, etc.), es lo más necia y fascista que hay; sobre todo cuando se extrema al punto de generar reproducciones especulares *ad infinitum*. Porque, como bien lo supo plantear Lacan a través de las *fórmulas de sexuación*, el todo necesita para constituirse como tal plantear una excepción: un afuera incluido que, a la vez que le da consistencia, resulta por entero sacrificable. Por eso hay que cuidarse de la lógica participativa del todo, ya que en ocasiones -lo muestra incansablemente la historia- resulta una tenaza mortal. Si se desea realmente participar de las ideas de emancipación, de igualdad y de libertad, el modo de inscripción es uno por uno, singularmente, y sin excepción a priori. Sin embargo, el uno por uno, o la singularidad sin excepción, no remiten a la ideología dominante del individualismo: el neoliberalismo. Al contrario, la singularidad plural, asumida como tal es genérica, no excluye a nadie por principio; por eso no hay que dejar que nada *cuenta por uno*, la cuenta hay que forzarla en nombre propio para que cuente lo genérico o impropio que nos habita y excede; ese es el único lazo de conexión que puede sustraernos del consignismo capitalista dominante y su correlato individualista, yoico, paranoico y totalizante.

Es sabido que Lacan desistió de volver a publicar su tesis de psiquiatría sobre la paranoia y su relación con la personalidad, porque se dio cuenta en determinado momento que la personalidad era básicamente la paranoia (pobres los que se jactan de “tener personalidad”). Otro asunto sería preguntarse, más acá de los consabidos diagnósticos psiquiátri-

cos, ¿por qué las personas consideradas paranoicas (esto ya debería sonar redundante) suelen parecer inteligentes? La pregunta que deberíamos hacernos es, más bien, ¿qué concepción de la inteligencia permite esta dudosa atribución? Sucede que el delirio paranoico es sistemático y totalizante por definición, no da puntada sin hilo, como se dice: detrás de todo hay algo, y todo tiene que ver con todo, y todo cobra un sentido último porque está dirigido hacia la suposición de un culpable determinado (lo cual, cuando se confiesa antes de las intrigas supuestas, suele sonar bastante ridículo). Se atribuye inteligencia al delirio paranoico porque para el sentido común, construido en torno a un real que nos desborda, pareciera ofrecer una clara orientación en la situación. Y sin embargo, en términos políticos hay que decir con resolución *que no* y cortar con el delirio: la inteligencia excede ampliamente el círculo del sentido; la inteligencia real se abre de infinitos modos posibles que sólo contingentemente se tocan y nunca están subordinados a un fin último. La inteligencia descentra la personalidad, el yo, la idealidad, la suposición correlativa de saber, la determinación de un sentido, etc., y enlaza la materia o lo real de manera tal que ya nada puede ser supuesto: lo que es “es” y se encuentra al alcance de cualquiera, en tanto su propia constitución depende de esa mínima captación, impropia por definición. La inteligencia pertenece a cualquiera tan pronto se libra de la estructura general de suposición y se da cuenta que *lo real* de la realidad resulta de un entramado solidario, muy frágil pero persistente del que forma parte.¹³ No hay retorno posible del sujeto en sentido fuerte, determinante, objetivo. De otra serie de gestos inaugurales, de otros desdoblamientos de lo simbólico y modos de ordenar los sub-puestos o sobre-puestos, tendríamos que desprender el sujeto político filosófico

¹³ La trama de supuestos que conforman la causa Nisman, y el sujeto político reaccionario que a partir de ella busca construirse, dan cuenta de una *reductio ad unum* claramente imaginaria y paranoide, esto es, cualquier supuesto por más absurdo e insostenible que sea conduce, en última instancia, a un connotado culpable: *todo* y *uno* coinciden en un círculo mágico. La heterogeneidad que en pos de ello se moviliza y enlaza, no goza tanto de la modernidad argumental del sujeto, el retorno sobre sí, como del clasicismo presuposicional que marca a fuego el gesto fundacional y paranoico de Occidente: detrás o abajo o arriba de todo hay Algo o Alguien o Uno. Este es el delgado suelo simbólico por el que se desliza el sujeto político que reacciona al presente, aun hoy. Las respuestas al delirio paranoico florido, que subtiende al sujeto político reaccionario en gestación, no deberían apuntar entonces a resaltar la prueba de realidad, objetivista o técnica (jurídica, científica u otra), pues eso no haría más que alimentar el delirio de suposición (tan astuto y malvado es el Otro que las pruebas más irrefutables de inocencia son una muestra clara de sus retorcidas maniobras); tampoco debería responderse desde una posición política especular, estilo “todos somos Cristina”, “no se metan con Cristina”, etc., pues al remarcar la excepcionalidad del líder, su carácter de Uno que constituye un Todo, se tributa al mismo delirio. La intervención debería apuntar entonces a descentrar su figura, afirmar por ejemplo “Cristina es una más de nosotros”, y cada militante –cada funcionario, cada ciudadano- vale en su estricta singularidad, en el modo solidario que se enlaza junto a otros, en función de un proyecto común, etc. La unicidad de un cuerpo político concreto, que despliega su verdadera potencia y no una mera reacción u oscurecimiento del presente, trama su consistencia a través de la operación de alternancia posicional que hace al sujeto en tanto composición conjunta de gestos singulares. Esto no debe hacer olvidar que, como decía, hay un punto de verticalidad absoluta que opera de manera imprevista ante la inconsistencia del Otro (donde somos).

fiel a los acontecimientos que nos constituyen, y su trama no conduciría -so pretexto de vaya a saber qué derivas rizomáticas- al Uno, sino a la mutua e irreductible solidaridad de sus componentes y posiciones respectivas. La unicidad de esta trama, su consistencia real, la haría tan indestructible como el deseo mismo en su causalidad inmanente. ¿Por qué los “datos duros” y la “incongruencia con la realidad” no pueden hacer caer los delirios paranoicos y muchas veces, al contrario, los confirman (así de astutos son los malos, o sea el Otro y su goce, por supuesto)? Zizek lo explicaba muy bien hace un tiempo en base a lo que le dejaba servido en bandeja Rumsfeld cuando decía, en relación a cómo justificar la invasión a Irak, que había ‘cosas que sabemos que sabemos, cosas que sabemos que no sabemos, y lo peor de todo [alimento de la paranoia]: cosas que ni siquiera sabemos que no sabemos’. Con justeza analítica, Zizek hacía notar que faltaba ahí una cuarta posibilidad combinatoria, que es justamente el núcleo duro de la ideología, de la fantasía relativa al goce, y, en fin, del inconsciente: *cosas que no sabemos que sabemos*. Saber no-sabido que al ser rechazado alimenta todos los prejuicios, odios y pulsiones que son proyectados hacia el otro. Por eso no hay prueba de la realidad ni impecable argumento que puedan contra ese núcleo duro de la ideología, las personas más inteligentes pueden estar convencidas de la culpabilidad a priori del Otro, y todo lo que se diga puede ser usado en su contra, incluso y sobre todo si es burdo -así de astutos son los malos que disfrazan todo para que parezca simple y (auto)evidente. Sólo quienes se hacen cargo de su ideología y del goce de su inconsciente pueden leer bien dispuestos lo que los procesos secundarios de pensamiento admiten con serena ecuanimidad.

5.

Ojalá no fuese necesario llegar al punto límite para darse cuenta del entramado de dispositivos que nos sostiene. Darse cuenta y no que te la cuenten. No es lo mismo. Encontrar el punto de incidencia donde se trama una vida, más acá del bien y del mal, de las suposiciones y mandatos. Dejar de suponer que la vida sería mejor en otro tiempo o en otra parte. Dejar de depositar en otros o en uno las culpas y reproches. Empezar a ser... *lo que se es*. Y punto. Entiendo el mecanismo básico que atribuye el bienestar al esfuerzo individual y los males a los otros, al país, a los gobernantes, etc. Es un mecanismo de defensa primitivo. Pero hay que reconocer los puntos de implicación para asumir activamente la propia pasividad. Eso constituye un sujeto. Se puede ser ontológicamente conservador, ideológicamente subversivo y políticamente incorrecto, pero la combinación rigurosa de esas tendencias contrapuestas es algo más complejo que ser de izquierda o de derecha, o que el optimismo de la voluntad y el pesimismo de la razón, porque atañe a lo real en juego: allí donde la orientación no se sigue de líneas rectas, ni se dispone en espacios compartimentados, de un lado a otro, sino del entrevero y giro en las curvas del deseo, entre

la vida y la muerte. Se puede ser entonces teóricamente práctico o prácticamente teórico, cada vez, porque es lo mismo.

En fin, si Badiou afirma: “Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan”¹⁴, hay que decir que dicho atravesamiento no es sin consecuencias. Precisaría pues cómo afectan al presente, en mi caso, la definición de las consecuencias: *llamo filósofo contemporáneo a aquel que piense su tiempo inscrito en una lógica del no-todo, del anudamiento singular, sin excepción.*

Para finalizar, entonces, una breve inflexión filosófica. Algo que me desvela o interroga desde hace tiempo -en el sentido arriba señalado- es si luego del filósofo rey, siempre vuelto a destituir, puede existir un filósofo democrático o incluso comunista que asuma la destitución constitutiva (lo real en juego). Por supuesto, hablo aquí de personajes conceptuales o posiciones enunciativas que puede asumir cualquiera y no de tal o cual *sujeto supuesto al saber* (motivo estructural de ambivalencias afectivas -odioamoramiento [hainamoration], como le llamaba Lacan). Pues somos varios los que sostenemos la impronta de lo real como dislocación o descentramiento que afecta al concepto (herencia lacaniana), al igual que el motivo de lo *cualquiera* o *genérico* en cada situación concreta y no en función de universalidades abstractas; pero la historicidad material asumida en su *problemática conjunta*, sin tópicos a priori ni saberes absolutos, sigue siendo una cuestión que no cualquier pensamiento se atreve a re-anudar (ya sea a sostener en ciertos puntos irreductibles, como a circular por vías improbables -de consenso y comunicación). Con esto quiero decir que las operaciones de sustracción y destitución a las que se alude en el continente europeo son necesarias pero quizás no basten en una época que promueve constantemente la dispersión y la denegación de posiciones enunciativas fuertes. Pienso pues en *anudamientos contingentes* donde las instituciones y destituciones sean sostenidas con el coraje y la verdad de *decisiones de pensamiento* no garantizadas de antemano; donde no haya estructuras a priori ni orientaciones finales sino, apenas, medios de composición heterogéneos, precarios, que lancen su apuesta renovada y expongan su sistematicidad (*compleja* pero sin complejos -de superioridad o inferioridad).

Pensar en definitiva no es asunto de gustos o disgustos, simpatías o antipatías, calificativos o descalificaciones; no se trata de evitar que nos juzguen o prejuzguen, ni de hacerlo nosotros mismos anticipándonos contra otros; pensar es siempre contra uno mismo, es asunto de invención, de desplazamiento, de salto o de descentramiento, para escindir la esfera del yo, de la posición subjetiva encerrada en su homeostasis, y abrirse así al encuentro de lo real, del afecto que nos excede e implica *junto* a otros, siempre otros, irreductibles en sus

¹⁴Badiou, A. *Condiciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 187.

diferencias (paradigmáticas). No es una cuestión simplemente ética; se trata de circunscribir la materialidad que nos constituye genéricamente en modos de producción todavía a inventar, apenas en ciernes.