

Deseo de filosofía

Roque Farrán

Se despertó y su inconsciente todavía estaba ahí, le dictaba las últimas letras que acaba de escribir.

Y la piedra habló sobre la naturaleza del hombre que vendría, pero en el desierto que habitaba ¿quién la oiría? Por eso dejó su mensaje cifrado en ciertos elementos que tomaron las plantas, que consumieron luego los animales, y así llegaron al último de ellos, el llamado hombre, que hoy lo repite sin saber desde la tecnología increada del silicio; pero, ¿quién lo oye en este desierto que crece poblado de fantasmas, de autómatas y ecos, de ecos pasados?

Sólo sé que no sé nada, decía Sócrates. Ajustada fórmula, y sin embargo, ya es demasiado saber ¿o no? Digamos que ese exceso no te deja quieto, te moviliza, porque, en fin, por doquier hay gente que sí cree saber algo (o todo). ¿Cómo es posible? Incluso, si uno tiene cierta propensión por la interrogación, se preguntará: ¿cómo es eso de que sé que no sé nada? Y entrará a girar así, idealmente, en una serie de círculos sin fin. Bueno, esa es, más o menos, la típica actitud histérica del pensamiento occidental heredado: búsqueda incansable de un amo -punto de *fixión*- al cual cuestionar incesantemente (incluido el *sí mismo*). Los silencios y los misterios provenientes de otras comarcas (o incluso del psicoanálisis) a veces funcionan de calmantes ante la desorientación, a veces para bien y otras para perpetuar la simple estafa (Lacan decía no estar exento de ella). De todos modos la inquietud, el deseo indestructible, prosiguen su curso material. De eso se trata; y la cura resulta aquí un efecto secundario.

No obstante, en términos institucionales, una grave limitación afecta la formación filosófica actual. Se origina, sospecho, en la creencia con-

solidada de que se puede y *debe* dominar la esencia última del pensamiento a partir de una visión historiográfica que asocia, invariablemente, grandes nombres propios con sintagmas característicos que habrían incidido, de una vez y para siempre, en la historia del pensamiento tomado *como un todo*. Digamos que es un hábito que determina a sus *sujetos* a oscilar entre la omnipotencia del dominio y la impotencia de no estar a la altura de aportar nada nuevo ante los ojos vigilantes de los maestros definitivamente comprendidos. Luego, los susodichos se auto-satisfacen con sólo reencontrar, apenas modulado, aquello que les inculcaron en sus primeros años de enseñanza, y a sentir displacer en cambio frente a lo que no se amolda a *semejantes* caracteres interpretativos. Nada más alejado de esa estrechez de miras se encuentra el pensamiento vivo. Incluido, por supuesto, el de los autores que se suele citar de memoria; quienes en su praxis efectiva iban mucho más allá de lo acotado por el principio del placer y la lógica homeostática-reproductiva que le es inherente. De Marx a Foucault se ha buscado situar el pensamiento a partir de prácticas concretas, donde los grandes nombres propios resultaban más bien secundarios, cuando no prescindibles. Hasta Badiou, que es uno de los más vitales reivindicadores de la filosofía como pensamiento activo de la época, sólo vuela a discutir proposiciones de Heidegger, Hegel, Descartes o Platón luego de haber efectuado operaciones clave sobre los dispositivos y prácticas actuales (ontología, matemática, política, psicoanálisis, arte, etc.), opciones que los descen-tran radicalmente; con lo cual ya no se enfrenta a *dictum* congelados en la historia inmutable del pensamiento, sino con la equívocidad y juego propio de cualquier significante investido libidinalmente, mas no sólo narcisísticamente. Se trata de circunscribir la falta del Otro (texto, tradición, cultura, mundo, etc.) en tanto éste no es en sí mismo autoconsistente, ya que se encuentra barrado: o bien incompleto o bien inconsistente. Sólo en ese juego serio, en la disyunción irreductible, se abre la posibilidad de invención que lo rebasa.

No creo que el problema resida entonces en dirimir, por ejemplo, si la filosofía académica está o no está castrada, tal como se empeñan en demandarle quienes alucinan otras prácticas más liberadoras; el problema

reside, más bien, en cómo se inscribe la castración propia del lenguaje, el deseo, en cada acto de transmisión. El decir sin consecuencias de especialistas que tributan a algún Otro, padre de la horda primitiva o jefe de escuela, al que ellos -y todos los demás *of course*- vendrían a aportar sus pequeñas notas al pie de página, responde a la clásica posición masculina. El decir que asume en cambio que no hay excepción ni Todo, y por ende cada quien ha de asumir en inmanencia su singularidad -a riesgo propio- y así las consecuencias del dicho, responde a la modalidad femenina del no-todo. Luego de aceptar la disyunción radical, no es lo uno o lo otro: ni decirlo todo, ni decir a medias. Porque el primero *produce* -si no se extrema al punto de volverse idiota- cierto saber, y el segundo lo *horada* -si no se dispersa al punto de volverse inofensivo- en función de verdades genéricas infinitas. Se trata entonces de sostener en tensión -y cruce productivo aunque *también* conflictivo- dicha heterogeneidad; he ahí la verdadera potencia del concepto filosófico.

Respecto a la transmisión y el saber en juego, en torno de aquellos *instauradores de discursividad* de los que quisiera “seguir su ejemplo sin imitarlos”, dice Lacan: “El estatuto del saber implica como tal que, saber, ya hay, y en el Otro, y que debe prenderse. Por eso está hecho de aprender [...] El sujeto resulta de que este saber ha de ser aprendido, y aun tener un precio, es decir que su costo es lo que lo evalúa, no como de cambio, sino como de uso. El saber vale exactamente lo que cuesta, es costoso (*beau-coût*) porque uno tiene que arriesgar el pellejo, porque resulta difícil, ¿qué? -menos adquirirlo que gozarlo. Admito que la computadora piense ¿pero quién puede decir que sabe? Pues la fundación de un saber es que el goce de su ejercicio es el mismo que el de su adquisición. [...] Aquí encontramos en forma segura, más segura que en el propio Marx, lo tocante al valor de uso, ya que además en Marx sólo está presente para hacer de punto ideal respecto al valor de cambio en que se resume todo. [...] Hablemos pues de este aprendido que no se basa en el cambio. El saber de un Marx en política -que no es cualquier cosa- no se *comarxia*, si me permiten. Así como no se puede, con el de Freud, hacer *freaude*. [...] Basta con una hojeada para ver que siempre que uno los encuentra, a esos saberes, el haberse curtido el pellejo para adquirirlos, queda en nada. No

se importan, ni se exporta. No hay información que valga, sino de la medida de un *formado por el uso*¹.

Ahora bien, distinguido de la cuestión computacional y de la inteligencia artificial supuesta pensar (o no) en el puro manejo de la información, el asunto es cómo hacer para que el *uso* no se identifique a la mera aplicación pragmática o, peor aún, se ligue la adquisición costosa de ese saber a una experiencia iniciática o misteriosa; pues ‘que se haya puesto el pellejo allí’ no quiere decir que eso haya respondido a una intención consciente, a una finalidad específica, o a cualquier otra cuestión de tipo voluntarista. Por ende, tampoco supone ninguna jerarquía ni *gradus* de conocimiento. Se trata entonces de producir una operación rigurosamente singular respecto al saber en juego. Cuestión del nombrar y del nombre propio; como escribe Deleuze: “Decir algo en nombre propio es muy curioso; porque no es en absoluto en el momento en que uno se toma por un yo, una persona o un sujeto, cuando se habla en su nombre. Al contrario, un individuo adquiere un verdadero nombre propio como consecuencia del más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan de parte a parte, a las intensidades que le recorren”². Se entiende perfectamente. Ahora bien, ¿cómo proceder ante quienes confunden el nombre propio con la persona (llegado el caso: al propio Deleuze con su biografía, o con un Sujeto Supuesto al Saber) a causa de no haberse sometido ellos mismos a ese “severo ejercicio de despersonalización”, de atravesamiento por multiplicidades intensivas, de vaciamiento del nombre propio y, a consecuencia de ello, de una real apertura al saber? Si alguien, llegado el caso un autor, dice algo en nombre propio, ¿lo entiende verdaderamente aquel que lo toma por una *persona* situada en tal contexto familiar, social, político, económico, etc.? ¿Acaso no debería ser una condición indispensable para la aproximación al verdadero decir de un autor el haberse perdido uno mismo como yo, persona, o sujeto *sujetado* a tal otro contexto socio-histórico, en lugar de dar cuenta de éste último reflexivamente o de pretender transportarse sin más

¹ Lacan, J. *El seminario de Jacques Lacan: libro 20: aún*, Paidós, Buenos Aires, 2012, pp. 117-118. (Cursivas mías).

² Deleuze, G. *Lógica del sentido*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 14.

al del autor indagado? ¿Acaso puede decir qué (se) ha perdido quien no sabe aún que (se) ha ganado (a *sí mismo*, en tanto nombre propio vacío de significación)? ¿Quién pudiera siquiera osar evaluar semejante pérdida-ganancia respecto al saber que nos toca? Bueno, es sabido que Lacan inventó un dispositivo llamado “el pase”³, dispuesto justamente para dar cuenta de *ello*: lo incontable, inconfesable, de un *saber-hacer-allí* en acto. Al día de hoy no hay muchas novedades al respecto. Biografías sí, por supuesto, se siguen escribiendo.

La apuesta de escritura que aquí esbozo responde a otras vías. Recordemos que Freud para fundar esa elucubración de saber llamada *inconsciente* permanece atado, según Lacan, al amor al padre, a la realidad psíquica, al Edipo. Por eso es que éste último inventa, como respuesta a dicha elucubración, lo *real*; lo real es su *sinthome*, nos dice Lacan en el Seminario 23. Muy bien. Pero ¿y los que vinimos después, y atravesamos esas lecturas, esas experiencias que a su vez nos atraviesan? ¿Qué nos orienta? ¿El amor al padre, lo real, el síntoma? ¿Cuál es nuestro *sinthome*, nuestro saber de artificio? Lo pluralizo porque el padre común, al contrario de la madre certísima, no puede ser *uno* a ciencia cierta. Es una cuestión simbólica, ontológica, que excede cualquier prueba de realidad (incluida la del ADN). Quizás único, singular, nuestro *sinthome* se pluralice encontrando puntos de coincidencia in-sabidos; y eso genere, en consecuencia, otro tipo de creación (en) común. No es casual que Lacan diga justamente en el Seminario 23: “con mi nudo bo intento nada menos que hacer la primera filosofía que me parece sostenerse”⁴. Habría que pensar, así, la práctica de la filosofía en relación a los elementos heterogéneos que constituyen la pulsión, como un montaje surrealista: no se trata entonces de remontarse hacia las fuentes míticas (el origen); ni de identificar un objeto específico para alcanzar un fin, una realización concreta (instrumental); tampoco se trata del mero esfuerzo que insiste sin más (puro retorno), o de su diferimiento incesante (*différance*); se trata de sostener el montaje compuesto, apenas, del sutil hilo que pasa a través de cada una de esas

³ En la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”. Lacan, J. *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, pp. 261-278.

⁴ Lacan, J. *El seminario 23: el sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 143.

partes sin relación, sin identificarse a ninguna de ellas ni devenir suma total de nada (por caso: un saber absoluto). Quizás sólo la heterogeneidad radical nos impida el autocentramiento en torno a un término clave privilegiado: dios, hombre, *dasein*, yo, persona o mundo. Pues Narciso puede hacer *también* del mundo entero un gran espejo en el cual reflejar su supuesto saber. No soportamos tan fácilmente el descentramiento (las célebres heridas narcisistas) y por eso siempre nos la arreglamos para colocar algo en el lugar de lo destituido. ¡Hasta el vacío mismo puede cumplir satisfactoriamente esa función! Otra cosa -seria- es producirlo. El deseo orientado por lo real de su causa no es mero alarde, es producción. En el caso de la filosofía, como hasta hace poco lo recordaba Deleuze junto a Guattari, se trata nada más y nada menos que de la producción del concepto⁵.

No toda indicación es consumible. Si se ha atravesado al menos una vez el espejo, se sabrá apreciar lo escrito: hay que cuidar el sentido porque es escaso, infrecuente, raro. Además, cuando extrañamente se produce, siempre entre series heterogéneas⁶, hay que hacerlo durar, prolongar lo más que se pueda sus efectos. Como el sentido no existe, nosotros *insistimos* en hacerlo oír. ¿Nosotros, quiénes? Pues los que nos interrogamos *in situ* por el presente. Presente dislocado (*out of joint*) que responde a genealogías bien embrolladas: aquí Deleuze es foucaulteano, y yo, junto con Kant -o su espíritu- y todos los presentes, incluido Marx, también lo somos. Además, todos somos de algún modo estoicos, como querían Lacan y Deleuze, mas no cínicos como quería Foucault. Ni qué decir que la culpa de semejante embrollo la tiene Carroll. Cierta dosis de humor resulta crucial en el estilo filosófico aquí cultivado, y también cierta dosis de política. Pues, mucho antes de que Laclau explicara “por qué los significantes vacíos son importantes para la política”⁷, Deleuze había formulado, remontándose hasta Carroll y los antiguos estoicos, entre Lacan y Lévi-Strauss, el pensamiento de dos series heterogéneas que convergían en un

⁵ Deleuze, G. – Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2005.

⁶ Tal como lo expone Deleuze en *Lógica del sentido*, op. cit.

⁷ Laclau, E. *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996, p. 82.

punto móvil paradójico. Dicho objeto extraño, de doble faz, presentaba respecto a la serie significativa un exceso: la casilla vacía, y respecto a la serie significada una falta: el ocupante sin lugar. No se mencionaba allí ni la plusvalía ni el proletariado, pero sí aparecía en cambio la palabra *revolución*. Sin embargo, entender las “contradicciones sobredeterminadas” del orden social, desde esta suerte de hiperestructuralismo deleuziano (y también althusseriano), dislocado de entrada por su paradójica definición de la estructura, nos acerca mucho más al pensamiento marxista que cualquier ortodoxia. Aunque la estructura del sentido es lo que nunca se domina del todo, por su-puesto (errante), y por eso mismo resulta necesario inventar nuevos conceptos, o modulaciones de los anteriores; tramar nuevas alianzas teóricas y prácticas; realizar otros tantos giros discursivos.

La extraña razón de las contradicciones actuales, en la estructura que sobredetermina el sentido del mundo, tiene dos caras heterogéneas; por ende no complementarias, ni comprensibles *in toto*. Algunos acentúan la *falta* y otros el *exceso*. De allí la dificultad para orientarnos en el afecto y efecto concomitante de una profunda disimetría social que nos atraviesa y constituye políticamente, sin que sepamos nunca de antemano en qué sentido. En efecto, “¿en qué sentido?, ¿en qué sentido?”, decía *Alicia en El país de las Maravillas*⁸. Entender la coyuntura, sí; pero estar advertidos, a la vez, de la sutil lógica que trama el sentido de lo que acontece y sobredetermina lo actual; no es asunto de información sino de *haber sido*, como decíamos con Lacan, *formado por el uso*. Aprender a desconectar los dispositivos de pensamiento de su *valor de cambio* circulante, para darles así un *valor de uso* que sólo puede ser apropiado por el goce -costoso- de adquirirlos. Escribe Carroll: “Por poco que vuestros pensamientos se inclinen del lado de fumante, diréis fumante-furioso; si se fijan, aunque sólo fuera por un pelo, del lado de furioso, diréis furioso-fumante; pero si tenéis este don de los más raros, un espíritu perfectamente equilibrado, diréis ‘frumioso’”⁹. Siguiendo este ejemplo de palabra-valija de Carroll se puede explicar en un solo acto la *síntesis disyuntiva* deleuziana y el asunto que nos divide:

⁸ Carroll, L. *Alicia en el País de las Maravillas*, Alianza, Madrid, 2004.

⁹ Citado por Deleuze en *Lógica del sentido*, op. cit., p. 67.

el sentido no se juega tanto entre quienes optan por exceso-falta o por falta-exceso (¡ni que hablar de aquellos pobres espíritus que se quedan pegados a una sola palabra!), sino en aquellos otros que pueden con-jugar de una sola vez, y sin desplazar el acento, algo así como: *exalta*. Lo mismo podría decirse de otras tantas preferencias, teóricas y prácticas, donde priman los desplazamientos de acento; por caso, RSI en Lacan: ni R ni S ni I, ni su adición, hay que leer su anudamiento de un tirón: *hérésie*.

Lacan inscribe al *objeto a* (su invención) en la intersección de los tres registros anudados: “El *objeto a* es lo que supone de vacío una demanda, la cual, sólo situada mediante la metonimia, esto es, la pura continuidad asegurada de comienzo a fin de la frase [‘te pido rechaces lo que te ofrezco, porque no es eso’], permite imaginar lo que puede ser de un deseo del que ningún ser es soporte. Un deseo sin otra sustancia que la que se asegura con los propios nudos”¹⁰. ¿Y si la materia no fuese eso acorde a los sentidos, como nos empeñamos en imaginar, sino el encordado borromeo de múltiples -pero al menos tres- *dit-mensiones* irreductibles entre sí¹¹. Ese es el materialismo que nos lanza Lacan antes de hundirse de nuevo en la nada. De mi parte lo sostengo e indago en ámbitos demasiado acostumbrados a evadir cualquier pensamiento que no se encadene férreamente o se disipe en bellas volutas de sentido pre-comprensible.

La potencia del pensamiento se juega siempre, según parece, en un gesto de reduplicación excesiva (de elevación en segundo grado)¹²: idea de

¹⁰ Lacan, J. *El seminario 20*, op. cit., p. 152.

¹¹ “Una cosa me sorprende, es que no hay tres dimensiones en el lenguaje. El lenguaje está siempre aplanado, y es precisamente por eso que introduce mi nudo de tres, que es una cadena, y que es sorprendente que pueda ser aplanada. En lo que respecta a lo real, se quiere identificarlo a la materia –yo propondría más bien escribirlo el alma-a-tres (*l’âme-a-tiers*), homogéneo a los otros dos. Un tal Sanders Peirce, estaba sorprendido por el hecho de que el lenguaje no expresa, propiamente hablando, la relación, que no permite una notación como xRy, que haría falta para eso una lógica ternaria y no binaria. Esto es lo que me autoriza a hablar de “el alma-a-tres” como de lo que necesita cierto tipo de relación lógica.” Lacan, J. Seminario XXIV, “*L’insú...*”, versión crítica, 1976-1977, p. 23.

¹² Dice Lacan, respecto a lo real en el *seminario 20*: “Esto es algo que puedo decir que considero como nada más que mi síntoma. Quiero decir que es mi propia manera de llevar a su grado de simbolismo, al segundo grado, la elucubración freudiana”, op. cit., p. 130. Y Deleuze respecto del acontecimiento en *Lógica del sentido*: “Los acontecimientos puros son resul-

la idea, deseo de deseo, apertura de la apertura, redoblar la doblez (el pliegue), etc. Badiou ha tocado un punto clave al ligar el impasse ontológico con el problema matemático del continuo, porque ahí mismo, donde no hay garantías del salto cuantitativo entre un conjunto infinito y el *conjunto potencia* (o sea: el conjunto de sus partes), se abre una diversidad de orientaciones de pensamiento pocas veces asumidas con tanta rigurosidad conceptual: constructivismo, genericismo, trascendentalismo, subjetivismo¹³. No está mal entretenerse con palabras que cambian de lugar y de significado (o valor) según sus referencias recíprocas, sin embargo no hay que olvidar, cada tanto, sumergirse en el reino de las multiplicidades puras, y su silencio formulario, pues dicha práctica ilumina -poco o mucho, según cada quien- la escena especulativa; de ahí la pertinencia del comentario metaontológico badiouano para escandir los juegos de lenguaje. Pues, si bien en el trasfondo ontológico todo es homogéneo, no hay más que múltiples puros, múltiples inconsistentes, múltiples de múltiples en dispersión infinita, dicha verdad es insoportable. Quizás a ella se aproximen solamente los matemáticos geniales, los autistas o los que han experimentado el *satori*. No lo sé, en este ámbito conjeturo. En cualquier caso, al decir de Badiou, sucede que hay estructuras simbólicas contingentes que *cuentan por uno* la multiplicidad, y también metaestructuras que representan esos *efectos de uno* en totalidades imaginarias; poco importa. Lo que me interesa pensar, sobre todo, es la heterogeneidad de operadores de conexión que *diagonalizan* las pequeñas diferencias, pues las atraviesan y fuerzan sus cuentas, subvirtiendo así los valores estéticos, cognoscitivos, afectivos o políticos. Eso sí me interesa, o mejor: me implica; es la tan mentada *composibilidad filosófica*¹⁴.

tados, pero resultados de segundo grado”, op. cit., p. 214. Otra: “La misma organización secundaria (verbo o representación verbal) resulta de este largo recorrido, surge cuando el acontecimiento ha sabido elevar el resultado a una segunda potencia, y el verbo ha dado a las palabras elementales el valor expresivo del que aún estaban desprovistas.” Op. cit., p. 248.

¹³ Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999, pp. 313-317. (Lo de “subjetivismo” es una interpretación mía de la última orientación).

¹⁴ La mentada composibilidad la he tratado en múltiples ocasiones, una de las últimas ha sido: Farrán, R. “El nudo de las verdades: un materialismo único” en *Reflexiones Marginales*, año 3, n° 19, junio-julio de 2013, UNAM, México. En línea: <http://reflexionesmarginales.com/3.0/19-el-nudo-de-las-verdades-un-materialismo-unico/>

¿Es posible imaginar un deseo del cual ningún ser es soporte? ¿Un deseo sostenido sólo por nudos? ¡Absolutamente! Se trata de imaginar, de nombrar y además de practicar lo que he dado en llamar un *materialismo nodal filosófico*¹⁵. El orden secuencial no importa en absoluto, pues la práctica singular consiste en continuar imaginando y nombrando, incluso en el reencuentro imprevisto de tradiciones olvidadas. Aunque decir cada vez, en un gesto de incesante recomienzo, no excluye al yo (que cada tanto se lo atribuye) pero sí lo destituye, al menos, de ese lugar al que lo destina su tendencia (atributiva). La coherencia que no pasa por la totalidad, por la personalidad, por el carácter (que, *in extremis*, conduce a la paranoia), sino la que se sostiene en la completud, la singularidad y la integridad, cuya extrema flexibilidad no cede en puntos de enlace irreductibles, esa es la coherencia que hay que cultivar para que prolifere. Habría que trazar, entonces, las sutiles diferencias que surcan entre términos asociados como totalidad, sistematicidad, exhaustividad, homogeneidad, verificación, por un lado, y completud, apertura, concreción, integridad, plenitud, verdad, por otro. La filosofía es una *ficción de completud* que sólo puede sostenerse mediante el deseo de des-totalizar, continuamente.

Que pueda haber completud sin totalidad no es algo evidente, pero sí practicable. ¿Cómo es eso? Es lo que implica la universalidad en la lógica femenina del no-todo: -Ex -Fx (no existe ningún x que no cumpla la función). No hay que asustarse con estas fórmulas. Después de todo, la filosofía es el discurso que produce *sin excepción* filosofemas, esa extraña condensación entre poemas y matemas, entre sentido y verdad, como dice Nancy en *El sentido del mundo*, cuya irreductible heterogeneidad es sostenida como praxis desde la ruptura mítica con el Uno/Todo¹⁶.

¹⁵ Por ejemplo: Farrán, R. "Ontología nodal, un materialismo del encuentro" en *Ontologías políticas* (Biset – Farrán editores), Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, pp. 195-235.

¹⁶ Hay una frase que para mí representa la renuncia misma al pensamiento, efecto de un holismo vulgar que reza: "todo tiene que ver con todo". Y hay otra que pretende ser muy sofisticada y me parece igual de infeliz: "¿por qué hay algo en vez de nada?". Arribado a este punto, me gustaría responder a ambas de un solo e insensato golpe: *porque no hay nada que no tenga que ver con algo, no todo*. Para ver en detalle la formación conceptual e histórica de las fórmulas de sexuación, donde Lacan construye su "notodo", véase Le Gaufey, G. *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*, El cuenco del plata, Buenos Aires, 2007.

En dicho sentido, ¿cómo sería una idea que no se imponga por la fuerza: física, mítica, estética, lógica o política? El famoso anillo que enlazaría a todos los anillos es uno más, uno cualquiera, y no supone ningún ser oscuro detrás intentando controlar el sentido del mundo para su propio beneficio (como suponen a menudo los espíritus paranoides). Porque, después de *todo*, el enlace deseado sólo es el punto nodal donde se muestra una máxima solidaridad que, aun así, puede ser deshecha en un mínimo gesto de corte. La idea que me motiva pensar, por ende, no es la de elaborar un gran sistema metafísico-filosófico general que invite a quien desee saber la Verdad a entrar en él y recorrerlo para iluminarse; tampoco es la de criticar constantemente la inutilidad o inconsistencia de los ya existentes so pretexto de una diversidad individual que no admite ningún tipo de ordenamiento ni Verdad (de *derecho*, se entiende, pues de *hecho* las evidencias de orden se imponen); la idea, insisto, es la de generar el dispositivo mínimo necesario para que cualquiera que lo desee *en verdad* se dé cuenta que ya está ahí, en el sistema irreductible que nos constituye, y pueda elegir su modo singular (sinthomático) de implicación material. Tal sistema, cuya economía mínima e inexorable dejaría caer cualquier otra abstracción por excesiva (incluida la equivalencia generalizada del capital), no sólo es el simbólico simple (cultural), sino el simbólico desdoblado y redoblado (elevado a la enésima potencia): agujero que implica, por supuesto, lo real y lo imaginario anudados borromeanamente. Pues nuestra caverna es mediática: lo real es lo que nadie quiere ver ni oír, tan terrible como aquel laberinto borgiano que consistía sólo en una línea recta infinita, nada más que un vacío absoluto de sentido. Pero no hay que temer ya que eso es sólo el inicio, la separación momentánea del aturdimiento reinante, luego viene lo mejor: sentidos reales captados en partes, siempre contingentemente, siempre evanescentes; eternidad del *tiempo único*.

Escribe el poeta Paco Urondo, en una carta dirigida a un amigo, algo que resuena con estas indagaciones: “Por lo tanto, amigo mío, quiero decirte que yo quiero: pensar, decir y sobre todo hacer. Hacer qué me dirás. Es difícil y es fácil de explicarlo. Se sintetiza en una palabra: Vivir”¹⁷. Siem-

¹⁷ Carta inédita de 1951, citada en Amato, G. “Paco Urondo: Para que nada siga como está”, *Revista Sudestada*, n° 62, septiembre de 2007. En línea: http://www.revistasudestada.com.ar/web06/article.php3?id_article=425

pre me pareció deseable, aunque prácticamente imposible (quizás por eso mismo), cumplir la *máxima* de la coherencia máxima: ‘decir lo que pensás y hacer lo que decís’. Conciliar los tres verbos: pensar, decir, hacer, se me figuraba como una línea (de conducta, de vida) que sólo podía ser evaluada desde una exterioridad superyoica (trascendental, mortífera). Ahora me doy cuenta en cambio, luego de variados trayectos, que hay otras geometrías (topologías mucho más flexibles) que habilitan practicar la coherencia *en inmanencia*, sin control ni super-visión absolutas. Particularmente a partir de los estoicos, de Carroll, de Deleuze y de Lacan, los verbos en lugar de mandatos vehiculizan acontecimientos expresivos que pueden anudarse mutuamente desde la praxis fundamental de uno solo de ellos: *pensar*. Cuando el pensamiento ya no es exterior, el último verbo de la cadena (hacer) se conecta con el primero (pensar). La cadena como tal se desintegra, por efecto del bucle recursivo, y deviene nudo impropio¹⁸. Siempre y cuando el *asunto del pensar* se juegue en implicación material con el decir y el hacer de otras prácticas, la coherencia (en inmanencia) resultará absoluta. Que el nudo no sea un hecho, que se verifique solo en cada corte verbal (como des-h-echo), es lo que no se puede garantizar a priori en la transmisión. Este verbo suplementario, *transmitir*, es por el cual ahora me interrogo (ya no, todavía no); pero ello depende también de otros.

Habitualmente me esfuerzo en explicar cuestiones muy simples, por ejemplo *que la palabra no es la cosa, que tampoco es el concepto, y que éste de ningún modo se reduce al significado, que el concepto es un nudo*

¹⁸ Como dice Šumiè-Riha, en *La infinitización del sujeto*, siguiendo a Lacan para articular la paradójica dimensión del acto: “El acto no es tanto una cuestión de ruptura, una discontinuidad, sino la inauguración de una nueva serie, inicia una ‘nueva cuenta’. ¿Cómo debemos entender esta estructura paradójica del acto? La discontinuidad, una ruptura de la cadena (significante) es, sin duda, esencial a la noción del acto. El acto, en este sentido, designa el hecho de que una interrupción se produjo en una situación, sin embargo, una interrupción que apunta a un ‘después’, un cierto ‘mañana’, que significa un nuevo comienzo. ¿Cómo es esto posible? Siendo totalmente contingente, es decir, no derivado, emergente, por así decirlo, *ex nihilo*, el acto, en el momento de su realización, no asegura nada.” (traducción de Fernando Chavez Solca) en *Filozofski Vestnik*, 2009. En línea: <http://filozofskivestnikonline.com/index.php/journal/article/view/83>

singular que se hace entre la cosa, la palabra y el significado. Me rehúso a hablar con meras palabras (“palabras vacías”, diría Lacan); así que, de ahora en más, apelaré sólo a conceptos puros de la razón. La razón es epocal, por supuesto, y nada tiene que ver con la mente (individual) o las costumbres (sociales). Los conceptos no son palabras, ni significados ni significantes, aunque de ellos se sirven en su reformulación incesante y excedente. Un concepto material sólo se alcanza cuando se pierde el sentido común, por un instante, y allí mismo *se da lugar* a lo que ocurre por doquier y sin sentido; así *se* lo enlaza con los materiales simbólicos disponibles, que son dispositivos heterogéneos de pensamiento, en tensión. No voy a hacer una fenomenología del acto, escribo en cambio por fragmentos anudados entre sí.

En torno al sentido, tantas veces mencionado, se juega una disputa clave. La razón sólo puede vencer a la religión si asume su fuerza múltiple heterogénea, y en ella se sostiene. Pues cada vez que ha intentado reducirse a un principio, una lógica, un ámbito de indagación o un método privilegiado, la razón ha pasado a convertirse en la irrisoria mueca de la religión. La idea, impropia y comunista por definición, se expone en el umbral de la indiferencia; captarla implica, así, deponer el sentido común totalitario (y sus más o menos relativistas modos de producción) en función del *medio* material mismo que, como todo el mundo sabe, es el *mensaje* (aunque siempre se pase por alto). Quizás ya no se entienda nada y eso, eso quizás, constituya un buen (re)comienzo, el mejor comienzo que se pueda desear, pero *la voz es la imposibilidad de la voz*, como *el nombre es la imposibilidad del nombre*; y es en esos pequeños e insensatos bucles recursivos donde se cifra lo real del pensamiento.

Pero, en este orden de cosas llamado *pensamiento*, podemos extendernos y retroceder un poco más; así evaluar quién es más honesto, o bien más materialista respecto a lo real que nos afecta ¿Hegel, para quien el trabajo es la producción misma del pensamiento que (se) *realiza*, o Marx, para quien el trabajo es lo que realizan otros que él pretende conocer, estudiar y orientar? Ambos captan la singularidad de su época pero no se implican allí de igual modo. ¿Qué habremos aprendido de sus respectivas operaciones teórico-políticas? Repito la radicalidad de ese gesto en este

otro, modesto pero igualmente real. Aunque yo no diría, como lo hacía Marx para su Alemania natal, que la filosofía se realizará suprimiendo al proletariado, y viceversa¹⁹; sino que, para nuestra Argentina actual, la filosofía se realiza disciplinando a la burguesía, es decir, anudándola solidariamente a las demás hebras que componen el entramado social complejo, estructuralmente inacabado. Así, y sólo así, las clases podrán devenir indiscernibles en puntos nodales específicos. (No es el momento ni el lugar para desarrollar esta idea, que ya he desplegado en otros textos, sólo la menciono al pasar²⁰).

Si hay verdaderamente una profesión imposible, por la cual me juego y expongo *hic et nunc*, esa es la del filósofo, cuya posición es a-tópica por definición. Como dice Žižek: “Desde sus comienzos (los presocráticos iónicos), la filosofía surgió en los intersticios de las comunidades sustanciales sociales, como el pensamiento de aquellos que quedaban atrapados en una posición de ‘paralaje’, incapaces por completo de identificarse con alguna identidad social positiva”²¹. Nótese que la a-topía del filósofo es social, tiene que ver con la sustracción a los lugares y géneros asignados, y está bien que no cierre bajo ninguna identidad pre-supuesta, pues es el deseo filosófico el que radicaliza -reduplica o potencia- la apertura del deseo que cualquier pensamiento indaga en su zona más propia. No hay jerarquías de saber entre multiplicidades infinitas, cada producción de verdad se da *junto a* otras, anudándose de manera alternada. La finitud, en todo caso, es el gesto solidario de anudamiento.

Quizás un espíritu timorato, acostumbrado a la superespecialización y compartimentación reproductiva de nuestro tiempo, se sentiría algo intimidado ante la idea de *realizar la filosofía* a la que aspiraban grandes pensadores como Hegel o Marx; y sin embargo, qué potencia más al pensa-

¹⁹ Marx, K. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Del Signo, Buenos Aires, 2004.

²⁰ Farrán, R. “El anudamiento complejo de lo político: análisis de la coyuntura argentina” en *Revista Identidades*, año 3, n° 4, junio de 2013, publicada por el IESyPPat (Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia) Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. ISSN 2250-5369 <http://iidentidades.wordpress.com/>

²¹ Žižek, S. *Visión de paralaje*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 17.

miento colectivo, al pensamiento de nuestra época, que su realización en torno al nudo conceptual del *tiempo único*, singular-universal, que nos convoca y sobredetermina conjuntamente, sin fin(es). Se los ve inquietos a los especialistas, reajustando esquemas e interpretaciones, pues ya sus categorías no responden a la desmesura de lo que ocurre. Hasta los más lúcidos yerran el blanco. Quizás lo que nos falte articular ya no se trame en las formaciones típicas de la cultura y sus áreas de especialización. Habrá que buscar o inventar otros *medios*, o quizás ya estén a disposición de quienes los deseen en verdad.

Hace tiempo me vengo interrogando también por las máquinas que producen enunciados, de los cuales a veces nos hacemos portadores sin saber (que sabemos). Este mismo texto, se habrá entrevisto, es una máquina de producción de sentido que desea hacerse cargo del *saber de uso* que porta (ni *ex* ni *in*). El enunciado en cuestión no se deja identificar aquí a la modulación de la frase, ni al orden diferencial puntuado del significante, ni al orden estático (claro o difuso, uno o múltiple) del significado; el enunciado que construyo -para brindar una imagen aproximada- se da a leer anagramáticamente, de través, como una grieta irregular, borde o litoral entre superficies discursivas heterogéneas. Como se lee, no creo que prime la intencionalidad y la conciencia en ello. Pero no sólo eso; hablar de la complejidad de la lengua que nos habla, del goce misterioso de las “singularidades irreductibles” o de lo “impersonal de la vida”, también se presta fácilmente a la “necedad” (como decía Lacan respecto del significante amo). Pues escribimos, cuando pensamos, movidos por una serie de dispositivos anudados que nos *sobredeterminan*. A veces logramos cierto (des)ajuste entre ellos, en el punto justo en que sus fuerzas se anulan mutuamente, y nos es dado decir. El afecto superyoico del dicho, oído o escrito, es el efecto inmediato de quedar atrapado girando en uno solo de ellos, que marca la falta de una manera determinada. Por eso insisto en el juego y anudamiento recíproco de dispositivos heterogéneos. Aunque a lo mejor se oye como un mandato, o como algo muy vago, impreciso. No lo puedo saber; es la transmisión por la que me interrogo en esta ocasión. Y si bien “el que escucha determina al que habla”, en el *medio* (el medio escrito) hay sobredeterminación, por fortuna y necesidad, o sea cruces

imprevistos. En definitiva, creo que es así: oscilamos entre la indeterminación histérica (que demanda un amo absoluto) y la determinación obsesiva (que demanda cada vez más detalles). En el medio, si tenemos suerte, apreciamos las composiciones sobredeterminadas, su rigurosa libertad, y nos es dado participar de ellas, o no. Es una elección que nos constituye y nos saca de la estupidez o la histeria. Así, la potencia del pensamiento (o la Idea) está abierta a cualquiera, no hay restricciones *a priori*, más acá de la neurosis de cada uno (cada uno que “lee en el otro su propio mensaje en forma invertida”). Hay que encontrar y hacerse tiempo.

Por último, cuatro enunciados más en torno al enunciado y uno en torno al concepto que resulta de ello. i) Un enunciado, producir un enunciado, ser fiel a un enunciado: no es decir cualquier cosa. Cada palabra que lo compone sutilmente, ha sido sustraída, luego de ardua lucha, a la masa informe del lenguaje; ese mar incontenible donde no cesamos de nadar, hasta el final. ii) Un enunciado es absolutamente singular, pero -y ahora sí viene el *quodlibet*- dirigido a cualquiera en tanto haya pagado, por otra parte, su invaluable precio (sólo el que lo recibe lo sabe). iii) Un enunciado es un acontecimiento feliz, parido en un raptó de lucidez, aunque haya sido forjado en la fragua dolorosa e incandescente donde miles de estratos puján por emerger, antes de su disolución definitiva (el olvido) en el magma profuso del que provienen. iv) Un enunciado no es simplemente una regla tramada en el azar de la escritura (i.e. qwerty), porque en él se juegan y condensan todos los procesos de encierro, de exclusión, de locura, de dolor y de silencio de los cuales apenas una ínfima parte soportamos, acaso, si nos hemos vaciado del sentido común y escribimos en serio (en series de sentido paradójico). Por ello, *el tiempo es el concepto*, ese que se escande (no se esconde) como una pulsación vital, a raíz de una pérdida primitiva que se repite incansablemente, como una cantinela (*fort-da*); con breves variaciones históricas (no histéricas) que son conmocionantes, sí, cuando ocurren. Caída inevitable hacia el foco, imposible de prever pero que con el tiempo -ese otro- se aprehende. La pulsación, el tiempo, el concepto, el objeto, se cifran, no velan un secreto ni un misterio para iniciados, están a la vista de cualquiera, expuestos, pues se trata de un *valet* que se juega cada tanto y, de vez en vez, algunos (no-todos) coinciden en el juego.

Finalmente. En cuanto a la verdad, hoy no suele ser un concepto muy valorado; pero antes, cuando se creía en ella, se recurría a esa imagen enceguedora del sol que resultaba imposible tapar con las manos. ¿Y qué si la verdad fuese en realidad un enorme agujero, un agujero tan negro que absorbiera hasta la luz de la estrella más brillante? Un agujero, pienso, eso somos *en verdad*. Y no se trata del mero reverso de tantas metáforas iluministas, ni de los desilusionados que les siguieron luego hablando de -o en el- vacío. No hablo de la simple negatividad. Hablo del gesto más radical y a la vez más trivial, aquel que lo absorbe todo y lo excede, pues en el agujero mismo encuentra su ser. Allí, cualquier predicado puede venir a inscribirse, pero el gesto de escritura más honesto es aquel que simplemente lo muestra, y a ese sí que no hay mano que alcance para taparlo, no por su grandeza metafísica sino por su esencia impenetrable. La verdad es genérica y tiene cuerpo de mujer. La verdad es un cuerpo sexuado, abierto a nadie en particular, abierto a la pura singularidad de-ser en-común. La verdad es un nudo cuya mayor virtud resulta de la impenetrabilidad de sus componentes, pues sólo ella puede tramarlos en rigurosa solidaridad.

En fin, propongo dejar de hacer tantos cantos y loas a la singularidad irreductible y practicarla en *modos de escritura* que no sean fácilmente consumibles, no digo ya para los *mass media* sino para los medios culturales especializados y/o académicos. Pues no es tan fácil aceptar la singularidad cuando uno cree, bajo el peso insoportable de enormes tradiciones, que todo ya ha sido dicho o escrito. Puede que así sea, en efecto, pero la mera repetición fuera de contexto, la interrupción y la dislocación de los lugares comunes o derroteros argumentales, esto es, la escritura de-generada o transgénica, que produce sentido desde el sin-sentido de un nombre propio, puede afectar de manera irremediable la gravedad que trasuntan aquellos viejos dichos ya olvidados de sus decires originarios.