

APROXIMACIÓN AL MÉTODO FILOSÓFICO Y LA CREACIÓN CONCEPTUAL.

PHILOSOPHICAL METHOD APPROACH AND THE CONCEPT CREATION.

Roque Farrán

IDH, FFyH UNC – CONICET

roquefarran@gmail.com

Resumen

En el presente escrito me propongo mostrar cómo se producen los conceptos desde distintos enfoques filosóficos que encuentran, en ciertos puntos problemáticos y a pesar de sus diferencias irreductibles, zonas de contacto y convergencia entre sí. Sin llegar a abordar cada concepto u obra en su extensión, lo cual excedería este abordaje transversal a los mismos, la intención es producir cierta clave de lectura que permita elucidar cómo se da, en sus incesantes recomienzos, el pensamiento filosófico. Esto, con vistas a que los distintos textos y tradiciones puedan ser reapropiados y usados creativamente, según las necesidades del caso y la cuestión misma que interroga.

La idea principal es dejarse orientar por aquellos instantes privilegiados, presentes en algunos extraños textos electivos, en los que un autor se dirige hacia —y tematiza— el mismo modo en que concibe su práctica conceptual filosófica, esto es, nada menos que su *trabajo*. El modo en que cada quien afronta y hace explícitas las dificultades y hasta la precariedad extrema de su apuesta teórica. No interesará tanto contextualizar la obra —i.e., compararla con otras, ubicarla en su tiempo histórico o en la eternidad de las ideas, valorar algunos temas en detrimento de otros, o comprenderla *in toto*— como aproximar lo más que se pueda al punto exacto donde se conciben los conceptos. En definitiva, no se trata de realizar una historia de los conceptos ni

una historia de las ideas sino de *pensar filosóficamente*.

Abstract

This paper aims to show how concepts from different philosophical approaches are produced, finding - despite some problematic spots and irreconcilable differences- convergence zones of contact. The intention is to produce some reading key (without addressing each work on its complete extension, which would exceed this work) to elucidate how philosophical thinking raises. So, different texts and traditions would be able to be reappropriated and used creatively and accordingly.

The main idea is to take guidance in those special moments, present in some strange elective texts, in which an author goes -and problematizes- the way that he conceives his own philosophical conceptual practice, that is nothing less than his work; the way that everyone faces and makes explicit the difficulties and even the extreme precariousness of his theoretical commitment. I will not be so interested in contextualize the work -i.e., to compare it with others placing it in its historical time or in the eternity of ideas, to evaluate some issues over others, or to understand it *in toto*- as in approximate as much as possible to the exact point where concepts are conceived. In short, it is not about making a history of concepts or a history of ideas, but to *think philosophically*.

Palabras clave: método filosófico, circularidad, aporía, problemática teórica, invención conceptual.

Key words: philosophical method, circularity, aporia, theoretical problems, conceptual invention.

*

“En cualquier caso, nunca hemos tenido problemas respecto a la muerte de la metafísica o a la superación de la filosofía: no se trata más que de futilidades inútiles y fastidiosas. Se habla del fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando sólo es el concepto de sistema lo que ha cambiado. Si

hay tiempo y lugar para crear conceptos, la operación correspondiente siempre se llamará filosofía, o no se diferenciaría de ella si se le diera otro nombre” (Deleuze; Guattari, 1993: 14-15).

Si tuviera que responder ahora mismo ¿para que sirve la filosofía? no sólo afirmaré quizás lo más obvio: *para pensar*, sino que además me vería obligado a señalar la materialidad del *tiempo único* que singulariza ese gesto. Pues ya no se trata de fijar las condiciones *a priori* para toda práctica o pensamiento razonables (Kant), ni de elaborar *a posteriori* el saber enciclopédico de todo lo efectuado y pensado hasta el momento (Hegel); ni tampoco, por supuesto, de devenir una práctica transformadora identificada plenamente a otras (política, arte, ciencia, etc.) que la harían como tal prescindible (Marx y un largo etcétera). Pensar filosóficamente, hoy, acontece en el *medio* mismo (ni antes ni después) y entre *múltiples medios* (no hegemónicos), junto a otras prácticas (pero *ni* unas *ni* otras), problematizando no sólo las respuestas que normalmente se dan sino, ante todo, las preguntas que se formulan y los lugares comunes desde donde se lo hace (Althusser). La filosofía no sirve a nadie (a ningún Amo) pero esa indisponibilidad constitutiva la pone al servicio de cualquiera (que desee pensar). Este es el sentido profundamente democrático del gesto radical que atraviesa a la práctica filosófica¹.

Asumo que nuestros clásicos son Marx y Freud. Pues aún sigue siendo imprescindible retornar a ellos —a su “espíritu crítico” más bien— para reinscribimos, paradójicamente, en la tradición de lectura subversiva que nos han legado. Si bien habría que precisar el sentido de dicho retorno. Pensar la operación de *retorno* no en el sentido simple de volver “a” o “de” algo, sino en el sentido topológico de volverlo sobre sí mismo, de darlo vuelta como un guante o una media; en fin, más bien de *retornarlo*. Ese para mí es el sentido complejo del retorno a Freud, o a Marx, que ensayaron en su debido tiempo Lacan y Althusser, respectivamente. Hay que encontrar entonces un punto de incidencia en la trama histórica, o tradición, un real intratable del que solo cabe hacerse cargo (sin garantías de conocimiento). La lectura sintomática, sea donde sea que se la practique, no consiste sólo en reponer los contenidos o significados latentes a través de las lagunas manifiestas del texto (dicho o

escrito), sino en mostrar —al tiempo que se produce— el trabajo de transferencia y transposición entre distintos niveles y registros entrelazados. Soportar esa duplicidad desplazada entre lo complejo, sin sucumbir ante el esquematismo apriorístico, la suma totalizante o la dispersión definitiva, es lo que distingue a un teórico digno de su tiempo. La operación de retorno es, por cierto —una *vuelta más*² que histórica—, lo que distingue al sujeto.

Es necesario precisar ante todo el lugar desde dónde se habla, esto es, partir de una concepción explícita de la praxis filosófica, del método y la epistemología que ella implica. No se trata de analizar o de conocer un objeto que se supone ya constituido, junto al sujeto mismo que lo conoce y así analiza, sino de exponer y aproximar una singularidad en torno a cuya *condición de existencia* nos co-constituimos, siempre de manera inacabada, parcial, precaria y lanzada a un incesante re-comienzo. No hay garantías últimas de conocimiento en esta aproximación materialista, sino la producción de un efecto de sentido —de conocimiento o de verdad— que *puede o no* alcanzar su destinatario; se juega allí una contingencia absoluta. Se trata, en definitiva, de operar una inversión respecto a la pregunta por el sujeto; cuestión que sitúan tanto Foucault como Badiou, e inspira también al psicoanálisis de corte lacaniano. Pese a las diferencias obvias de lenguaje y ámbitos de indagación, nuestros autores tienen en común el confrontar la racionalidad a sus propios *impasses*; es decir no son meros románticos, místicos o irracionales. En el caso de Badiou, apelando a la ontología matemática y a una teoría del sujeto poslacaniana, expresa acerca de su intervención: “Invirtiendo la pregunta kantiana, no se trataba ya de preguntar: ‘¿Cómo es posible la matemática pura?’ y responder: gracias al sujeto trascendental, sino más exactamente: siendo la matemática pura la ciencia del ser, ¿cómo es posible un sujeto?” (1999: 14). Y en el caso de Foucault, estudiando las relaciones complejas entre libertad y sujeción:

“Se trata de dar vuelta el problema tradicional. Ya no plantear la pregunta: ¿cómo puede la libertad de un sujeto insertarse en el espesor de las cosas y darle sentido, cómo puede animar desde el interior las reglas de un lenguaje y hacer así que funcione con objetivos que le son propios? Si no, antes bien, plantear estas preguntas: ¿cómo, según qué condiciones y bajo

qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden de los discursos? ¿Qué sitio puede ocupar en cada tipo de discurso, qué funciones puede ejercer y obedeciendo a qué reglas? En resumen, *se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su rol de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso*" (2010: 41, cursivas propias).

En términos genéricos, prefiero hablar de un *ethos* filosófico materialista para indicar el gesto singular que caracteriza la indagación del presente. Pues se puede opinar muy mal de los universales planteados en otros discursos —i.e., la ciencia y la religión— y no obstante recaer, una y otra vez, en la vieja costumbre de tomar partes de una teoría o de una obra como ejemplos ilustrativos, bien definidos y prestos al uso, de un principio general formulado desde otro discurso; llegado el caso, desde el propio psicoanálisis y/o el marxismo devenidos ahora en puntos de vista totalizantes (omniabarcativos). Sucede que la emisión y captación de singularidades irreductibles no es tan fácil de producir, y menos aún de sostener, se requiere cierto arte que atañe incluso a la formación de conceptos.

Hay que evitar entonces dos modos habituales de proceder: por un lado la síntesis global que toma a la obra como una unidad, con un sentido acabado a interpretar desde una matriz teórica previamente constituida; por otro lado, la separación analítica de partes diferenciadas que remiten, por correspondencia, a una matriz totalizante o ecléctica. Si tomamos una parte de un texto o una teoría y establecemos una nítida correspondencia con lo que sostenemos desde otro discurso, teórico o analítico, entonces no escapamos a la lógica circular, cerrada y reproductiva, entre particular y universal (lo ya sabido); si en cambio nos desplazamos entre singularidades para dar cuenta de lo genérico que las habita, transversalmente, entonces debemos estar dispuestos a aceptar cierta fuga de sentido ineludible y a atravesar umbrales de indiscernibilidad en el camino (el método): dobles sentidos, bifurcaciones, paradojas, etc.

Además, hay que tener en cuenta que toda historización intencionada tiene algo de engañosa, porque dispone el pasado en función de un punto presente que, por más precario e inestable se lo considere, no hace justicia a la índole singular de aquello otro que *habrá sido*. Es lógico. Por eso, quizás el

modo más sincero de historizar sea no decirlo en absoluto y apostar por una fidelidad sin garantías a los acontecimientos. No obstante, uno insiste por momentos en historizarse. Por ejemplo, podría decir que comencé a escribir sobre ontologías políticas, luego vinieron el sujeto, el estado, la ley y, en este preciso instante, el método³. Y sin embargo no es cierto, porque nada en verdad fue sucesivo, comencé a escribir de golpe (en simultaneidad) y cada uno de esos tópicos se hallaba entrelazado indistintamente a los otros en una suerte de nudo que, quizás para algunos, resultaba indescifrable. Y lo sigue siendo en parte, sólo que ahora tengo un poco más claro en qué consiste ese nudo y cómo procede la confusión habitual. De allí surge la explicitación metódica de lo que se *hace*, para reducir los malentendidos a un mínimo, aunque no pueda ser separada de la praxis conceptual concreta y sus desplazamientos ocasionales.

La pregunta por el método es, qué duda cabe a esta altura de la historia, eminentemente filosófica; su respuesta en cambio, es por esencia política. Un sujeto circula y salta entre dispositivos diversos de pensamiento y escritura, usa y abusa de referencias y citas, no siempre es generoso ni original al respecto, pero en la medida —siempre singular— que puede dar lugar a un cruce inesperado, una torsión, un anudamiento o un pliegue, se salva y nos salva de las limitaciones inherentes a este género —llamado humano y a veces redoblado: *demasiado humano*. El sujeto supuesto al método es cualquiera (*quodlibet*), no necesita ser un *instaurador de discursividad*⁴, siempre y cuando la singularidad de su operatoria justamente lo sustraiga de la dialéctica cerrada entre particularidad y universalidad (inductiva o deductiva)⁵.

La idea consiste en dejarse orientar por aquellos instantes privilegiados, presentes en algunos extraños textos electivos, en los que un autor se dirige hacia —y tematiza— el mismo modo en que concibe su práctica conceptual filosófica, esto es, nada menos que su *trabajo*. El modo en que cada quien afronta y hace explícitas las dificultades y hasta la precariedad extrema de su apuesta. No interesará tanto contextualizar la obra —*i.e.*, compararla con otras, ubicarla en su tiempo histórico o en la eternidad de las ideas, valorar algunos

temas en detrimento de otros, o comprenderla *in toto*— como aproximar lo más que se pueda al punto exacto donde se conciben los conceptos, digamos, para tomar una metáfora artesanal: el “taller conceptual”. En definitiva, no se trata de realizar una historia de los conceptos ni una historia de las ideas sino de *pensar filosóficamente*.

El objetivo de esta aproximación es, entonces, empezar a pensar y a formular conceptos de la mano de los más encumbrados exponentes del campo filosófico contemporáneo (“seguir su ejemplo sin imitarlos”, por tomar una expresión lacaniana), dirigiéndose al método mismo en su exposición mínima, en sus circularidades, aporías y desplazamientos. En tanto concibo la práctica filosófica como un *movimiento singular* u *operación compleja* del pensamiento antes que como un acopio enciclopédico de saber y/o de proposiciones referidas a autores particulares o tradiciones universales. Trato de aprehender el movimiento-de-pensamiento en su singularidad, en su repetición diferida; de captar y valorar el *cómo* antes que la actualidad, anacronismo o pertinencia de los contenidos referidos. No importa tanto lo que *dice* un autor como lo que *hace*, en efecto, su proceder concreto y su enunciación habilitante; por supuesto que tal hacer implica palabras, frases, enunciados, como también dispositivos, teorías, tradiciones; lo importante será entonces mostrar cómo se produce el concepto en el desplazamiento alternado entre estos diferente niveles de complejidad.

Por ende no se trata tampoco de trasladar mecánicamente fragmentos escogidos de cada teoría —en bloques semánticos más o menos comprendidos— a otros ámbitos de indagación, para dar así visos de inteligibilidad a ciertos fenómenos concretos; la inteligibilidad ha de surgir del movimiento operado desde los fenómenos u objetos mismos, empezando por su recorte signifiante, sea cual sea el nivel de análisis considerado (sobre todo si se opera, como aquí, sobre otros conceptos o teorías). En fin, lo que quisiera mostrar es el pensamiento como un movimiento singular del discurso que implica lo real en tanto imposibilidad constitutiva que lo —y nos— atraviesa. No hay relación necesaria entre el pensamiento y lo real. El movimiento, como en

cualquier otra destreza más ostensible físicamente, requiere de cierta repetición para ser aprehendido y de ensayar algunas variaciones para que no se automatice en exceso. El movimiento-de-pensamiento para ser efectivo (real) ha de ser *apre-hendido* ahí mismo, entre la repetición del gesto y el desplazamiento tópico.

Parto de cierta concepción del concepto de sujeto que se trama entre el psicoanálisis lacaniano y la filosofía badiouana y se nutre de otras perspectivas teóricas afines. Se trata además de interrogar, en simultáneo, el acto mismo de transmisión. Escribe B. Cassin: “Con la doxografía, el problema de la transmisión se plantea como un problema hermenéutico: es una cuestión de sentido más que de verdad” (2013: 21), y respecto de una posible equivalencia entre verdad y sentido (“el sentido” deleuziano y no el de la significación habitual), Badiou aclara: “...en gran parte de la obra de Deleuze, lo que aquí llamamos ‘la verdad’ se llamó ‘el sentido’. Puedo identificar en cualquier filosofía lo que, por mi parte, habría denominado ‘verdad’. Se la puede denominar ‘Bien’, ‘espíritu’, ‘fuerza activa’, ‘noúmeno’... Elijo verdad porque asumo el ‘clasicismo’” (Badiou; Tarby, 2013: 170). No obstante, para mí el problema de la transmisión —y más acá de si se puede o no homologar sentido y verdad, como hace Badiou— se juega en el *aserto de certidumbre anticipada* y en sus respectivas escansiones lógicas —no sólo sofisticas, como expone Lacan en su escrito “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” (Lacan, 2003: 187-203).

He mostrado así una primera carta, esbozado un primer movimiento, habrá que evaluar a continuación —estimado/a lector/a— si es posible dar el paso juntos o no; para salir del círculo conceptual o, más bien, para escindirlo y desplazarlo. Lo extraño de esta temporalidad lógica es que basta con contar el primer paso precipitado, y luego detenerse allí un instante, para darse cuenta que en verdad éste era ya un segundo y se apoyaba sobre un anterior fallido, como no podía ser de otra forma. Pues el error es fundamental en esta empresa conceptual ya que, como decía Foucault antes de morir, “la vida es lo que es capaz de error” (2009: 55). Vida y concepto se anudan

inextricablemente en la tradición francesa de pensamiento que nos orienta (tal como ha sabido captar muy bien Badiou):

“Con una discusión sobre vida y concepto, se da finalmente una discusión sobre la cuestión del sujeto, que organiza todo el período. ¿Por qué? Porque un sujeto humano es a la vez un cuerpo viviente y un creador de conceptos. El sujeto es la parte común de las dos orientaciones: es interrogado en cuanto a su vida, su vida subjetiva, su vida animal, su vida orgánica; y es también interrogado en cuanto a su pensamiento, en cuanto a su capacidad creadora, en cuanto a su capacidad de abstracción” (Badiou en Abensour; Lefort; Fraisse; Badiou; Vauday; Vermeren; González, 2005: 75).

Voy a re-comenzar entonces por la circularidad intrínseca a la producción conceptual para tratar de captar y transmitir, al mismo tiempo, en qué consiste el gesto minimal de pensamiento. Antes que nada hay que atender al doble sentido del término “circular”: i) del argumento en forma circular o tautológica, ii) al concepto forjado a través de un *circular* atópico o transversal por distintas problemáticas teóricas. En breve: entre forma y movimiento *se produce* el concepto. El círculo conceptual es extraño, pues presenta siempre esa doble dimensión, ese doble sentido, irreductible: objeto e instrumento (Foucault), índice y factor (Koselleck). Si lo consideramos sólo en su forma lógica, replegado sobre sí, es estéril; por eso resulta necesario analizar también qué habilita en su circular heterotópico: sus desplazamientos, incorporaciones, ampliaciones, interrupciones, transformaciones, etc.; en tanto se podría decir que todo filósofo comienza por un círculo y su filosofía, su método de trabajo, quizás no sea otra cosa que la complejización del mismo, hasta el final. Desde Sócrates y su circulación en torno a la plaza pública interrogando a los otros por su saber en función de un no-saber (“sólo sé que no sé nada”), para verificar el oráculo que lo designaba como el hombre más sabio de Atenas; hasta Descartes y su duda hiperbólica que ponía en cuestión todo el saber escolástico heredado de los jesuitas para afirmarse, paradójicamente, en la certeza de esa misma duda.

Cuando hablo de método filosófico, entonces, no trato de especificar cómo acceder en el acto a una verdad revelada o a un saber absoluto, ni tampoco de determinar más modestamente cuál sería el modo adecuado y

graduado de aproximarlos indefinidamente, pues esto último nos envolvería en una circularidad viciosa: antes tendríamos que especificar cómo determinar la validez del método, y así sucesivamente. Con semejantes prevenciones, buscando garantías *ad infinitum*, jamás daríamos paso alguno⁶. Junto a Spinoza diría, más bien, *es necesario partir de una idea verdadera para desplegar el método*. La idea y la idea de la idea son lo mismo (claro que no se puede definir de manera ideal sino ideando, en efecto, o sea practicando el concepto: lo mismo en lo real, el encuentro imprevisto). Ser materialista, en cuanto al concepto concreto, implica “no querer aprender a nadar antes de lanzarse al agua” (Hegel *dixit*). Es necesario, pues, pensar en el *medio mismo* (el “entre”, el “espacio vacío”, el “pasaje”). Es necesario partir de una idea verdadera sin necesidad, no obstante, de especificar *a priori* por qué lo es. Confiar en la primera intuición aunque por momentos se pierda y sólo intermitentemente se reencuentre; trabajar en el despeje inicial que habilite la captación de la idea (*intuitio, noesis*, etc.), en tanto el método se desprende de allí mismo, siguiendo fielmente la idea.

Sin embargo, hay que tener presente que la fidelidad y la mismidad aludidas no se producen a través de comparaciones externas, de construccionismos lingüísticos (definición de términos y establecimiento de significados), de correspondencias o semejanzas, sino a partir de saltos imprevistos, afirmación de discontinuidades, *décalages*, forzamientos y decisiones de pensamiento en torno a lo genérico, en inmanencia: lo que reúne múltiples rasgos dispares y nos fuerza silenciosamente a decir, tarde o temprano, en nombre propio. Habría que poder formularlo así: *me ha sucedido una idea* (y luego com-partirla, ser generoso). En efecto, el salto y el nombre propio que toma —donde se cifra la desmesura del *mismo*— no constituyen una mera repetición, pues este último es cualquier sucesor (no deductivo) mayor a la cantidad normal fijada situacionalmente (Badiou, 1999: 311); y reenvía también a otros nombres propios. La re-petición no atañe entonces a los principios (por suponer: los griegos); quizás, como un *volver a pedir* que retorna, sea una oportunidad única de captar el vacío en que se trama la cosa,

esto es: el deseo. No hay deuda con nadie en particular, sino conexiones imprevistas entre distintos nombres propios.

En definitiva, abolida toda deuda (particular) y remisión a los orígenes perdidos (universal), ¿cómo se transmite una idea, si ésta no puede ser el efecto de una mera imposición (brutal o sutil), ni tampoco de una discusión consensuada (amistosa o estratégica)? Una idea se encuentra siempre de imprevisto, en el intervalo vacío de un espacio abierto de pensamiento, entre-dos, y los sostiene. Y se sostienen en verdad mutuamente, es la idea (efecto suplementario de una composición conjunta), porque constituyen entre ellos una *triplicidad irreductible*, no jerárquica, como un anudamiento borromeo en el que cada redondel de cuerda se traba junto a los otros sin atravesar completamente su agujero central. La idea es por esencia la *impenetrabilidad* misma de sus componentes a partir del anudamiento solidario que *habrá sido* hallado (siempre en una apuesta sin garantías).

La idea es poner a circular algunas ideas hasta que enlacen del modo adecuado, aquel que permite generar nuevas ideas y redescubrir otras ya olvidadas. Hay un materialismo sutil en juego allí, en ese trabajo que no responde a los mecanismos típicos de la lengua, a sus intenciones persuasivas (estéticas) y/o comunicativas (rationales), sino a la composición extraña —hasta musical si se quiere— de sus partes heteróclitas; una suerte de *loops* que se replican en series infinitas y entrecruzadas. La meditación que nos singulariza no se sitúa pues en el puro vacío, ni en la repetición de un *mantra*, sino en ese gesto minimal de pensamiento que traza un bucle, un *loop*, que se envuelve a sí mismo en su *extimidad*; y complejizando apenas un poco más la cosa (del pensamiento) es un nudo en esencia impenetrable, en extremo solidario en su composición.

El gesto minimal de pensamiento se capta en una duplicación insensata: idea de la idea, estructura de estructuras, deseo de deseo, inmanencia de inmanencia, etc., que no supone conjunto totalizador alguno ni metalenguaje, que no necesita tampoco reflexión o conciencia omnímodas; pues el término que duplica no es superior, ni subyacente, ni siquiera más profundo, sino que

se da *junto a y simultáneamente* al otro, cuya mismidad terminológica permite apreciar la diferencia en su forma más ajustada. Luego, como no se trata de un referente empírico o de un significado fijo, volver a captar la diferencia en su repetición exige un incesante recomienzo del pensamiento, una nueva apuesta, un nuevo lanzamiento de dados (*Un coup de dés*). Macherey, en *Hegel o Spinoza*, escribe:

“[E]l proceso real del saber, no procede ni de las cosas a las ideas, ni de las ideas a las cosas, sino que va de idea en idea, es decir que liga entre sí actos de pensamiento, según un orden causal necesario que es el mismo que aquél en el cual las cosas se encadenan en la realidad” (2014: 84).

Claro que esa mismidad entre el orden de las razones y el orden de la realidad responde a lo real en juego, real del cual no hay juicio ni garantía ni dominio absolutos, sólo encuentro imprevisto e invención de una fidelidad; por ende, hay que forjar con nuestras propias herramientas otras palabras para decir cómo procede la necesidad de la idea, esto es: por *encadenamiento*; decir que es parte ya del *saber de uso* que he aprehendido en un singular recorrido. Volveré sobre el nudo al final.

¿Cómo se ejerce la lectura crítica, por ejemplo, desde lo que Badiou llama composibilidad (que traza, según él, la tarea de la filosofía)? Ya no se trataría de contabilizar por un lado lo destructivo (*pars destruens*) y por otro lo constructivo (*pars construens*); ese gesto responde a otras orientaciones de pensamiento. Aquí se trata en cambio de anudar lo genérico. Al hacerlo, inevitablemente, ciertas particularidades se pierden en el camino —es la idea, el método— pero no en función de un universal abstracto, sino de aquello singular que resta y compone con otras singularidades en función de una ficción conceptual que ensaya compatibilidades. Así, lo que se pierde en un sentido se gana en otro, más complejo y difícil de asir. En cualquier caso, no se trata jamás de imponer o subordinar una lógica o un modo de proceder a otro. Por eso es necesario indagar la potencialidad crítica inherente a distintas obras, pues no todas abonan la composibilidad mentada.

Podría decirse que hay un punto de verticalidad absoluta, único para cada quien en tanto se autoriza de sí y de algunos otros a tomar la palabra, a

intervenir a través de aquella práctica donde se juega una singularidad extrema: la del deseo —que es esencialmente *deseo de deseo*. Pero cada punto, único a su modo, abre a su debido tiempo otros puntos, otros espacios, solicita su propia interrupción para ser *puntual*. Cada espacio, simbólico y material a la vez, puede constituirse así en el juego alternado —a veces lúdico, a veces dramático— de puntos y contrapuntos que arman una composición compleja, nodal, de ningún modo necesaria a priori. Por eso se los debe cuidar —a puntos, singularidades y espacios— cuando se los halla, y cultivarlos, y cruzarlos entre sí para que compongan otras realidades, otros pensamientos, otros mundos; deseables, habitables, afectivos. No se trata de puntos de fuga ideales sino de acontecimientos materiales que se traman en el mundo concreto, en situaciones concretas, en composiciones imprevistas.

Hay que problematizar, asimismo, la típica oposición entre sujeto y objeto de conocimiento, y su espacialidad, para apreciar mejor todo lo expresado con anterioridad. El sujeto y el objeto de pensamiento se encuentran en una línea de continuidad; esa línea, que puede parecer circular (geométricamente rígida), dibuja en rigor una curva cerrada y flexible; luego, en virtud del entrecruzamiento y proyección sobre un espacio topológico moëbiano, efectúa un doble bucle en el que se enlaza a sí misma (véase el dibujo 1 al final). Es necesario realizar ese mínimo trayecto pulsional para dar pie a cualquier (re)comienzo del pensamiento: indiscernibilidad entre el adentro y el afuera, entre un lado y otro. La repetición creativa del trazo inicial acontece y toma cuerpo concreto en una estructura t(e)órica abierta, cuyo agujero central es *extimo* (incluido en exterioridad); por eso el trabajo conceptual es infinito pero acotado en sus bordes. La tautología o circularidad lógica sólo se percibe como tal desde una concepción más bien clásica del espacio conceptual. Sujeto y objeto no hacen *uno* (indistinto) pero tampoco son *dos* (claramente definidos); el corte en el medio (de la banda de Moëbius) es en verdad lo que cuenta, y eso sólo ocurre cada tanto, cuando se ha captado la especificidad del espacio (del pensamiento).

A continuación, una serie de circularidades conceptuales bastante

conocidas y explícitas me permitirán introducir, transversalmente, la complejidad inherente al método de pensamiento filosófico. Por último, la indicación de algunas problemáticas compartidas por diversos autores ayudará a circunscribir mejor la idea en sus incesantes (re)comienzos; pues situarse en una “encrucijada de problemas”, como dice Deleuze, nos coloca en la posición más adecuada para producir el concepto.

Badiou y el círculo acontecimental

Escribe Badiou en la Introducción a *El ser y el acontecimiento*:

“La doctrina del acontecimiento está marcada por una dificultad interna, enunciada de manera práctica en su misma exposición: si el acontecimiento subsiste sólo porque ha sido objeto de una nominación ¿no hay en realidad dos acontecimientos (el múltiple supernumerario, por un lado, y su nominación, por otro)? [...] Para superar esta dificultad, es necesario complicar un poco el concepto de acontecimiento, dotándolo de una lógica (el acontecimiento es desprendimiento inmediato de una primera consecuencia, tiene una estructura implicativa) y no sólo de una ontológica (el acontecimiento es un múltiple infundado). A su vez esa lógica esclarecerá la potencia propiamente temporal del acontecimiento, la capacidad de engendrar un tiempo propio...” (1999: 7).

La circularidad se expresa aquí a partir de que el acontecimiento *no existe* sino en virtud de su nominación y que ésta, a su vez, *no puede ser* sino la nominación de un acontecimiento. Para escindir el círculo conceptual se requiere de cierta temporalidad lógica. Se trata de la *temporalidad retroactiva* en la cual el acontecimiento sólo *habrá sido* a partir de una indagación genérica infinita, cuya estructura es postacontecimental; lo que para Badiou constituye propiamente una verdad. Esto primero lo trabaja en *El ser y el acontecimiento* a través de la elucidación de otros conceptos y su implicación recíproca: intervención, sujeto, operador de conexión fiel, procedimiento genérico de verdad; y luego lo re-trabaja en *Lógicas de los mundos* con la incorporación de un nuevo dispositivo onto-lógico: la *teoría de categorías*.

Heidegger y el círculo hermenéutico

Es de sobra conocida la aclaración que realiza Heidegger al comienzo de *Ser y Tiempo*, sobre las objeciones dirigidas al método hermenéutico:

“Tener que determinar ante todo un ente *en su ser*, y querer hacer luego y únicamente sobre esta base la pregunta que interroga por el ser, ¿qué otra cosa es que moverse en círculo? ¿No se ‘da por supuesto’ ya, para desarrollar la pregunta, aquello que primero aportaría la respuesta a esta pregunta? Objeciones formales como la que argumenta con el *circulus in probando*, fácil de aducir en todo tiempo dentro del campo de la indagación de los principios, son siempre estériles en consideraciones acerca de los caminos concretos del investigar. Para la inteligencia de la cuestión no sirven de nada e impiden el adentrarse por el campo de la investigación” (2007: 17).

Ese ente privilegiado que presupondría ya en su *ser* mismo cierta afinidad pre-comprensiva en relación con el *sentido* del ser a indagar es, por supuesto, el *Dasein*.

Y otra cita clave, esboza su decidida respuesta:

“Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo (...) El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma” (Heidegger, 2007: 171).

Si uno no debe guiarse por “ocurrencias propias” pero tampoco por ocurrencias ajenas a la cosa misma, y vedado todo acceso inmediato a la presencia, ¿cómo construir entonces los protocolos de lectura que nos orientarán en dicha materia? He allí la cuestión, que podremos encontrar quizás elaborada de manera más explícita en la lectura sintomática althusseriana (asumiendo que se trata de una producción); pero a la que antes convendría modular con una aclaración de Agamben sobre la hermenéutica.

Agamben y el círculo paradigmático

Dice Agamben en su libro sobre el método, en referencia a la cita anterior de Heidegger:

“Pero esto sólo puede significar —y el círculo parece volverse así cada vez

más ‘vicioso’— que el investigador debe estar en condiciones de reconocer en los fenómenos la signatura de una precomprensión que depende de la propia estructura existencial de aquellos fenómenos que investiga. // La aporía se resuelve si se considera que el círculo hermenéutico es, en realidad, un círculo paradigmático. No hay, como en Ast y Schleiermacher, una dualidad entre ‘fenómeno singular’ y ‘totalidad’: la totalidad no resulta más que de la exposición paradigmática de los casos singulares. Y no hay, como en Heidegger, circularidad entre un ‘antes’ y un ‘después’, precomprensión e interpretación: en el paradigma, la inteligibilidad no precede al fenómeno, si no que está, por así decirlo, ‘al lado’ (*pará*) de este” (2009: 37)

En Agamben, la topología conceptual del círculo se resuelve, pues, en la contigüidad o vecindad que señala el término griego *pará*. Le falta explicitar aquí que la temporalidad requerida en este proceder es, a su vez, la *simultaneidad* (en tanto no se da “antes” o “después”). Extrañamente veremos que la concepción agambeniana, al ligar “singularidad” y “totalidad” en un solo gesto de pensamiento, se aproxima bastante a Hegel.

Spinoza y el círculo de Dios (*sive Natura*)

Vidal Peña, en referencia a Spinoza, también señala una aporía fundamental. Como lo indica en la Introducción a *La Ética*, para Spinoza la definición de Dios o Naturaleza (definición sexta) es correcta porque expresa la *causa eficiente* de lo definido: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (1980, 30).

Dirá Vidal Peña:

“La paradoja, o la ironía dialéctica que se cierne sobre el orden geométrico [...], no puede ser más completa: el concepto de Dios está bien formado (como lo estaría el concepto genético de esfera, obtenido a partir de la idea de semicírculo), porque ‘expresa la causa eficiente’; pero ¿cuál puede ser esa causa, en Dios, si Dios es *causa sui*? Sólo los infinitos atributos que constituyen a Dios. Pero –seguimos preguntando– ¿cómo puede conocerse, a través del concepto, una infinitud absoluta, si implica inconmensurabilidad entre sus componentes? ‘Mediante un concepto bien formado’, diría Espinosa: es decir, como puede conocerse cualquier otra cosa. Pero ¿cuál es ese concepto, en este caso? ‘El de la definición 6’. Pero –diremos– ¡si ese concepto incluye la infinitud! Y aquí el silencio, no

se sabe si irónico” (2006: 31).

Spinoza plantea un círculo conceptual amplísimo, perfectamente definido en su indeterminación característica. Dios *sive* Naturaleza es definido de manera correcta —según su causa próxima— pero dicha definición presupone los infinitos atributos de los que sólo conocemos dos: extensión y pensamiento. Podríamos decir que apenas una punta del concepto aparece condensada en dicha definición, tan amplia que parece desdibujar el círculo mismo, pues para captarlo verdaderamente habría que recorrer todo el complejo conceptual que despliega *La Ética*. Sin embargo, captar la paradoja que señala ese punto, resulta crucial para iniciar el recorrido.

Althusser y el círculo de la producción teórica

Althusser, quien se ha servido de Spinoza para sacar a Marx del hegelianismo, refiriéndose a su propia lectura filosófica de *El capital* escribe:

“Nuestro problema exige, pues, más que una simple lectura literal, incluso atenta, una verdadera lectura *crítica*, que aplique al texto de Marx, los principios mismos de esta filosofía marxista que nosotros buscamos por lo demás en *El capital*. Esta lectura crítica parece constituir un círculo, ya que parecemos esperar la filosofía marxista de su aplicación misma. Precisemos entonces: esperamos del *trabajo teórico* de los principios filosóficos que Marx nos ha dado explícitamente, o que pueden desprenderse de sus Obras de la Ruptura y de la Maduración; esperamos del trabajo teórico de estos principios aplicados a *El capital*, su desarrollo, su enriquecimiento, al mismo tiempo que el afinamiento de su rigor. Este círculo aparente no debería sorprendernos: toda ‘producción’ de conocimiento lo implica en su proceso” (2006: 82).

De este círculo quisiera resaltar sobre todo las ideas de *trabajo teórico* y de *producción de conocimiento*; apreciar de tal lectura los desplazamientos, las rupturas, los desfasajes (*décalages*), los cambios de terreno, las transposiciones y transferencias, las combinaciones y composiciones; en fin, las diversas operaciones del pensamiento en la compleja trama de textos, prácticas y discursos. Todos estos movimientos y operaciones complejas son posibles porque Althusser plantea honestamente el círculo de la producción

teórica que recomienza: tomar *El capital* de Marx como objeto e instrumento de lectura a través del cual producir la filosofía marxista.

Y esta otra cita de Althusser, en apariencia más conceptual y enigmática, donde dialoga con Hegel:

“*Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos*” (2005: 82).

El *círculo de círculos* remite sin dudas a la omnímoda conciencia filosófica y al solipsismo concomitante cuyo paradigma quizás para muchos (sobre todo para los franceses de los 60) haya sido Hegel; la escisión del círculo y su afección por otros círculos que lo *sobredeterminan* implica en cambio la apertura hacia distintas prácticas, dispositivos de pensamiento y tradiciones (es lo que trato de mostrar en este breve recorrido).

Hegel y el círculo de círculos (total)

La siguiente cita de Hegel es muy clara respecto a su concepción del círculo filosófico:

“Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica está en él en una determinación o elementos particulares. El círculo singular, puesto que es en sí totalidad, quiebra también el límite de su elemento y fundamenta una esfera ulterior; el todo se presenta por consiguiente como círculo de los círculos, del cual cada uno es un momento necesario, de modo que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, que aparece igualmente en cada elemento singular” (2006: 46).

En definitiva, la diferencia que se puede apreciar *circula* entre Hegel y Althusser es, si el “círculo de círculos” (o la “estructura de estructuras”) se organiza bien en forma *concéntrica*, como parece disponer el primero (partes que remiten a una totalidad superior), o bien en forma *excéntrica*, como propone el segundo (partes que hacen un todo-estructurado-complejo con

dominantes y determinantes relativas). Esta diferencia desde ya no es menor, puesto que en un caso hablamos de una *totalidad autocentrada y determinada en su principio*, mientras que en el otro se trata en cambio de una *articulación descentrada o sobredeterminada en su principio*. Resta indagar entonces las consecuencias que se siguen de esta diferencia de principios, que se juega no sólo entre Hegel y Althusser. Aquí, por supuesto, apenas esbozo un principio de lectura a partir del anudamiento que cito al final.

Conjunción de problemáticas y anudamiento

Por último, hay algunos conceptos clave, provenientes de diversos autores y tradiciones, que quizás resultan difíciles de entender en sí mismos pero que al ser puestos juntos (*com-puestos*), aproximada su heterogeneidad, arrojan cierta luz sobre su función específica en cada sistema de pensamiento y nos enseñan a pensar —en doble bucle— cómo se piensa. El *plano de inmanencia* en Deleuze, por ejemplo, se aproxima a la *problemática* en Althusser o al *significante de la falta en el Otro* en Lacan.

1. El plano de inmanencia y los conceptos (Deleuze):

“Los conceptos y el plano son estrictamente correlativos, pero no por ello deben ser confundidos. El plano de inmanencia no es un concepto, ni el concepto de todos los conceptos. Si se los confundiera, nada impediría a los conceptos formar uno único, o convertirse en universales y perder su singularidad, pero también el plano perdería su apertura” (Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 39). “El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen de pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento...” (1993: 41).

2. El campo de la problemática y los objetos (Althusser):

“La misma relación que define lo visible define también lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, *excluido* del campo de la visibilidad y *definido* como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática; como aquello que prohíbe y rechaza la reflexión del campo sobre su objeto, o sea, la puesta en relación necesaria e inmanente de la problemática con alguno de sus objetos” (2006: 31).

3. *El significante de la falta en el Otro y los significantes (Lacan):*

“En cuanto a nosotros, partiremos de lo que articula la sigla S(A): ser en primer lugar un significante. Nuestra definición de significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Este significante será pues el significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de ese significante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para. // Ahora bien, puesto que la batería de los significantes, en cuanto es, está por eso mismo completa, ese significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes. // Es como tal impronunciable, pero no su operación, pues ésta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado. Su enunciado se iguala a su significación. // De donde resulta que al calcular ésta, según el álgebra que utilizamos, a saber:

S (significante)

----- = s (el enunciado), con S = (-1),

s (significado)

tenemos:

$s = \sqrt{-1}$ (2003: 799).

En Deleuze, lo que viene a responder por esta problemática (des)relación y a sostener la apertura del pensamiento es la *imagen*; en Althusser se trata del juego entre lo visible e invisible y de localizar una *exclusión definida*; en Lacan lo que se juega allí es la representación de un impronunciable, efecto sustractivo que se produce a través de un *nombre propio*. En cada caso, se trata de una condición de posibilidad y de producción genérica que no estaba “antes de” sino que emerge junto al gesto singular que la circunscribe. Gesto de duplicación excesivo (¿sujeto de pensamiento?) que recorta en doble bucle el objeto de pensamiento: concepto de conceptos, círculo de círculos, idea de la idea, estructura de estructuras, deseo de deseo, presentación de la presentación (como también la *indeterminación objetiva* deleuziana o *sobredeterminación compleja* althusseriana). La repetición de la palabra, a veces en singular y a veces en plural, trata de dar cuenta, en su mínimo diferir, de un concepto que se encuentra a la vez determinado e indeterminado, definido e indefinido, acotado e infinito (como el *Deus sive Natura* spinoziano). Sin embargo, a diferencia de Hegel, no hace una totalidad autocontenida (universal), no es el concepto de *todos* los conceptos, aunque tampoco es uno

más (particular); se podría decir con Lacan que es más bien *uno-en-más*, singular y excesivo gesto de suplementación que abre siempre a nuevas incorporaciones, a nuevas inclusiones, a nuevas composiciones; pero es, como tal, irreductible y genérico, intempestivo y generoso.

Recuerdo cuando era un lugar común hablar de la “quiebra de inteligibilidad de todos los paradigmas”. Ignorábamos que la inteligibilidad misma depende de tal quiebra y constituye la condición paradigmática *par excellence*, no sólo del conocimiento, sino del ser. Ahora, pensar menos catastróficamente cómo nos constituimos en tanto sujetos de saber, de poder y de cuidado, en las brechas e irreductibilidades entre esos procedimientos, resulta ser el punto común que nos interroga. Dicha interrogación, practicada en el desplazamiento de los tres polos irreductibles, constituye la dimensión propiamente política, e impropriamente filosófica, del pensamiento actual. Así, para quienes hemos atravesado la quiebra de todos los paradigmas, habidos y por haber, aún nos es dado encontrar la idea, lo universal, la necesidad, lo común, la verdad y el todo mismo, ¡hasta la mismidad!, a condición de que inventemos un modo singular de hacerlo, un camino, un método. Ya no se trata de raudas ascensiones ni de sufridos descensos; no se trata de inferencias inteligentísimas que desmenuzan hasta el ínfimo detalle, ni de sumas prodigiosas que se acumulan en enormes anaqueles; tampoco es que todo ocurra en la superficie banal, en sus rasgaduras o pliegues imprevisibles, ni que aparezca y se desvanezca en la figura tan encantadora como horrorosa que traza el fulminante rayo en medio de la noche. Estamos enredados en una topología infinitamente más accesible y rigurosa que las antecedentes (no contamos con amparos ni garantías): sólo hay que saber atravesar sus agujeros; agujeros que siempre han estado ahí, expuestos, plegados y plagados de semblantes; sobre todo se trata de contarlos, contarlos a través de otros agujeros; lo cual hace un nudo, irreductible nudo cuya materia sutil precipita la idea y hace cuerpo.

Con esta última y extensa cita de Lacan (extraída de Badiou), donde explicita la función del “más-uno” en el nudo borromeo (véase el dibujo 2),

concluyo:

“Ustedes saben cómo, por medio de axiomas, Peano articula la serie de los números. Es la función del sucesor, del $n + 1$, que pone de relieve como estructurante el número entero, lo que supone nada menos, en principio, uno que no sea el sucesor de ninguno, que él designa mediante el cero. Todo lo que estos axiomas producen será desde ese momento, conforme a la exigencia aritmética, homológico a la serie de números enteros. // El nudo es otra cosa. Aquí en efecto, la función del más-uno se especifica como tal. Supriman el más-uno, y no hay más serie, por el sólo hecho de la sección de este uno-entre-otros, los otros se liberan, cada uno como uno [*chacun comme un*]. Esto podría ser una manera, totalmente material, de hacer sentir a ustedes que lo Uno no es un número, aunque la serie de números esté hecha de unos. // Hay que admitir que hay en esta serie de números una consistencia tal que se hace el más grande esfuerzo en no tenerla por constituyente de lo real. Todo abordaje de lo real está para nosotros tejido del número. ¿Pero de qué depende esta consistencia que hay en el número? No es natural del todo, y es precisamente lo que me hace abordar la categoría de lo real en cuanto se anuda a aquello a lo cual soy también inducido a dar consistencia, lo imaginario y lo simbólico” (Lacan en Badiou, 2008: 249).

Esta consistencia que no se reduce al número y que Lacan trama entre lo real, lo simbólico y lo imaginario, es lo que de mi parte asigno a la producción filosófica del concepto y a ese gesto minimal del pensamiento que recomienza incesantemente, cada vez que se capta una idea, en recorridos imprevistos y transversales por diversas tradiciones, prácticas y dispositivos. Lo *real* no es objetivo ni subjetivo, sino la imposibilidad que sitúa ambos polos en tensión. Luego, lo real no se limita sólo a la imposibilidad situada, ni a la tensión mencionada, sino al modo singular de un anudamiento solidario en virtud del cual se expone en qué *consiste* la consistencia (cierta dis-tensión que se cuenta).

En definitiva, de ello desprendo mi apuesta filosófica: lo Absoluto no sólo como Sustancia, Sujeto o Diferencia, sino como *terceridad*. Con lo cual quiero decir que el tercero es, en efecto, posicional y relativo —simbólicamente hablando— pero la terceridad que se capta en un anudamiento solidario y habilita los movimientos justos de descentramiento es, al mismo tiempo, *absoluta e infinita*. O sea: Real. Retroactivamente se podría decir todavía más: lo real del sujeto, de la sustancia, del absoluto y de cualquier otra verdadera idea filosófica es el anudamiento justo y solidario de —al menos— tres

dimensiones irreductibles. La mera sustitución de principios o las citas replicadas hasta el hartazgo no son muestras efectivas de pensamiento. Es necesario producir *algo más*: materia inasible que no entra en ninguna suerte de intercambio, ni siquiera superador. Algunos le llaman *sentido*; otros *verdad*; otros *idea*. Esta producción *habrá sido* la apuesta del presente escrito.

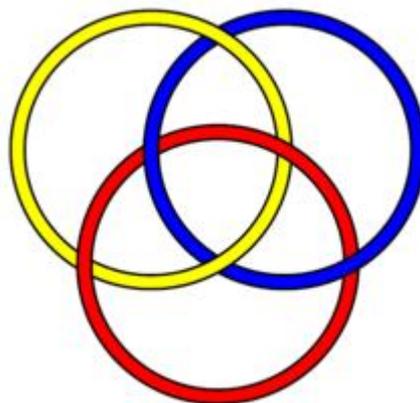
Dibujo 1

(el ocho interior proyectado en un toro que permite, a su vez, apreciar en la superficie rayada la banda de Moebius)



Dibujo 2

(nudo borromeo clásico donde cada anillo tórico, flexible, representa los tres registros lacanianos: real, simbólico, imaginario)



Referencias bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel; LEFORT, Claude; FRAISSE, Geneviève; BADIOU, Alain; VAUDAY, Patrick; VERMEREN, Patrice; GONZÁLEZ, Horacio . (2005). *Voces de la filosofía francesa*. Buenos Aires: Colihue.
- AGAMBEN, Giorgio. (2009). *Signatura rerum: sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ALTHUSSER, Louis. (2006). *Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis. (2005). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BADIOU, Alain. (2007). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (2005). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- BADIOU, Alain. (2014). *Filosofía y política: una relación enigmática*. Buenos Aires: Paidós.
- BADIOU, Alain y TARBY, Fabien. (2013). *La filosofía y el acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BADIOU, Alain. (1999). *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BADIOU, Alain. (2008). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- CASSIN, Bárbara. (2013). *Jacques el sofista*. Buenos Aires: Manantial.
- FARRÁN, Roque. (2010). "De la metapolítica a la politización del concepto: una lectura crítica en torno a la *Hipótesis Comunista* de Alain Badiou y la problemática distinción entre filosofía y política". *Pensamiento Plural*, 4, 143-157.
- FARRÁN, Roque. (2011). ¿Subversión epistemológica o epistemología de la subversión? El concepto de sujeto revisitado. En Sergio Calletti y Natalia Romé (Comps.), *La intervención de Althusser. Revisiones y debates* (pp. 185-203). Buenos Aires: Prometeo.
- FOUCAULT, Michel. (2010). *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: El Cuenco del Plata.
- FOUCAULT, Michel. (2009). La vida: la experiencia y la ciencia. En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Comps.). *Ensayos sobre biopolítica: excesos de*

- vida (pp. 41-57). Buenos Aires: Paidós.
- FOUCAULT, Michel. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta.
- GAINZA, Mariana. (2011). La actualidad de la lectura sintomática. En Sergio Calletti y Natalia Romé (Comps.), *La intervención de Althusser. Revisiones y debates* (pp. 241-259). Buenos Aires: Prometeo.
- GARCÍA PUCHADES, W. (2013). "Alain Badiou y la filosofía como presentación didáctica del ser en común". *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 49, 583-598.
- HEGEL, George. (2006). *La lógica de la Enciclopedia*. Buenos Aires: Leviatán.
- LACAN, Jacques. (2003). *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MILONE, Gabriela (Comp.). (2014). *Violencia y método: de lecturas y críticas*. Buenos Aires: Letranómada.
- MACHEREY, Pierre. (2014). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SPINOZA, Baruch. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Traducción de Vidal Peña). Madrid: Orbis Hispamerica.
- SPINOZA, Baruch. (2006). *Ética*. Madrid: Alianza.
- ZIZEK, Slavoj. (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Notas

¹ Badiou, por ejemplo, expresa que "la esencia de la filosofía es ser democrática" (Badiou, 2014: 36), aunque problematice dicha relación respecto a sus "objetivos" y su "destinación" (Ídem: 37). Esta determinación democrática de la filosofía en el caso de Badiou, pese a sus reticencias políticas, ha sido señalada en Farrán (2010) y en García Puchades (2013).

² Una 'vuelta más', 'de más' o 'en más' que aparecerá varias veces mencionada en este escrito, lo cual responde tanto a una necesidad estructural como a un deseo histórico: no va hacia las causas primeras, ni intenta ser más profunda o más sabia que otras lecturas, funciona más bien como suplemento evanescente, don, vacío o qué-sé-yo, puro giro en torno a las palabras y las cosas, buscando el punto de incidencia justo donde la episteme que las soporta se corta y disloca, apenas, abriendo hacia otras dimensiones de la experiencia. Como tal, su efecto suplementario puede ser tomado o desechado pero, en cualquier caso, desiste de la lógica -fálica- de las competencias (eso de ir más allá, más atrás o más arriba de nada). En otros términos, así como "...no hay en Spinoza ideas primeras o últimas, sino que siempre hay ya, siempre habrá todavía, ideas, tomadas en un orden infinito de causas que las encadena interminablemente unas con otras y que impide no se basten nunca a sí mismas. La idea adecuada no es una idea simple -un átomo intelectual- que podría ser presentada en una

intuición elemental y aislada: la razón finita sólo conoce por la infinidad que actúa en ella, y así conoce absolutamente, sin limitación formal” (Macherey, 2014: 195).

³ Quisiera señalar en este punto cierta afinidad con las aproximaciones que ensayaron recientemente los autores del librito rojo *Violencia y método: de lecturas y críticas* (Gabriela Milone comp., 2014). Sobre todo los textos de Franca Maccioni y Javier Ramacciotti. Este último, por ejemplo, retoma algunos motivos vinculados al anudamiento que resuenan con lo que de mi parte exponía (...) y exceden la indagación poética a la que se circunscribe el libro: “Un método, por su parte, que no debe ser confundido con un ‘procedimiento metodológico’ desligado de toda interrogación ontológica y ética; al contrario, partiendo de la hipótesis de la desfundamentación e inescencialidad del Ser –materialismo postmetafísico-, en donde la reflexión por el Ser es la atención por sus modos de emergencia y las relaciones que constituyen, cualquier reflexión que de ahí derive –como lo hace la nuestra- necesariamente anuda el pensamiento ontológico, ético y, por consiguiente, del método, donde ‘anudar’ no alude a mezclar indiferenciadamente sino trenzar de un modo justo y consistente las diferencias irreductibles” (íbid: 87).

⁴ Como decía Foucault en *¿Qué es un autor?* (2010).

⁵ Como retoma Agamben de Melandri en su libro sobre el método: “El estatuto epistemológico del paradigma se vuelve evidente si, radicalizando la tesis de Aristóteles, se comprende que pone en cuestión la oposición dicotómica entre lo particular y lo universal que estamos habituados a considerar como inseparable de los procedimientos cognoscitivos y nos presenta una singularidad que no se deja reducir a ninguno de los dos términos de la dicotomía” (Agamben, 2009: 27).

⁶ Tal como lo muestra Macherey recordando lo que Spinoza, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, critica a Descartes: el caer bajo la imposibilidad del conocimiento postulada por los escépticos (Macherey, 2014: 70).

Fecha de recepción: 01 de septiembre de 2014. Fecha de aceptación: 15 de noviembre de 2014.