

El sujeto: una vida.
A propósito de Roque Farrán. Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto.
Buenos Aires, Prometeo, 2013.

Luis Ignacio García

I.

El trabajo que presentamos propone una *teoría de la intervención intelectual* entendida, antes que nada, en términos de la necesaria *implicación subjetiva* de toda praxis teórica. El *acontecimiento* es el sujeto autoinstituyéndose en un acto de invención creativa a riesgo propio, es decir, a partir de un vacío estructural, de una ausencia de garantías. Este libro es una invención creativa singular, ligada a un nombre propio, el de un Roque Farrán, pero en el marco de un conjunto de *condiciones* particulares para su filosofía, compartidas en gran medida por todos nosotros. De modo que *singularidad* o *implicación subjetiva* no significan aquí un resguardo en la privacidad de lo particular, sino todo lo contrario, una búsqueda de lo común y ejemplar más allá de lo que en otro tiempo se llamaba el “universal abstracto”, es decir, de ese universal que se contrapone a lo particular, negando así su propia institución contingente e impropia. Se trata, pues, de mostrar lo ejemplar de lo singular, esto es, el reverso material cualquiera de todo universal. Esta *nueva universalidad del singular* es denominada en este libro “*sujeto*”, cifra de una nueva posibilidad para la filosofía en sentido enfático.

De modo que sin desatender estas preliminares reglas del juego me puedo permitir ingresar al asunto por un desvío a través de mi propia *implicación subjetiva* en este acto. Si el sujeto es aquello que representa un significante para otro significante, pues bien, aquí va mi envío, mi pase, mi posta. Si de lo que se trata no es de establecer el universal ni de registrar los particulares, sino de encontrar lo ejemplar de lo singular, la parte que puede ser más que el todo, léase con esta nueva dignidad filosófica mi siguiente anécdota.

Aunque este libro se comenzó a escribir oficialmente hace unos cinco años, yo conocí su germen hace ya casi diez, en una circunstancia no desligada de la presente. Un grupo de gente joven se reunía con regularidad y pasión a compartir la felicidad de la lectura inútil y gratuita. La pasión se alimentaba de la ausencia de todo cálculo, del desprecio por los compartimentos disciplinares, de la interrogación por una actualidad entonces más confusa aún que la presente, y de las promesas de una verdad en común. La rúbrica convocante rezaba “Cartografías del presente”, lo que indicaba ya de por sí la doble coyuntura que aún late en este libro: la vocación de ofrecer parámetros de orientación renovados en un marco de incertidumbre y la flecha apuntando al mediodía del ahora. Acaso este libro preferiría ahora volver a nombrar esa interrogación como “Topografías de la actualidad”, es decir, hacer más nudos que mapas, producir más actos que presencias, pero al precisar su cometido no reniega sino que confirma el de aquellas viejas reuniones.

Y bien, un sujeto, este es el asunto, participó de aquellas reuniones de manera militante y sistemática. Con su saco marrón aún de psicólogo, aunque ya incómodo con él, discutía desde el lugar oblicuo que transitaba, “circulaba” nos

dice ahora, entre disciplinas, y fundamentalmente entre el psicoanálisis del que venía y la filosofía hacia la que se desplazaba con firmeza. La torsión misma, claro, era la política. Psicoanálisis, filosofía y política ya estaban allí, y el sujeto como operador de la torsión y el desplazamiento. Pero eso no era todo: el sujeto es torsión y desvío, sí, pero es además apuesta e invención, decisión y coraje. Y nuestro sujeto supo ser en acto el nudo preciso de la falta y el exceso.

No voy a poder olvidar aquel encuentro en que un Roque Farrán expuso por primera vez para los que allí participábamos, que para entonces ya no éramos pocos, su propia noción de sujeto. Con su gesto sereno y su postura marcial, desplegó impasible el dibujo de un círculo, parecido a una rosquilla, y comenzó a hablar, sin preliminares, del toro. El desconcierto era total, al menos para mí: no podía descifrar el toro que se escondía en ese dibujito, ni, mucho menos, adivinar qué delirante lazo se podía establecer entre un toro, una rosquilla y el sujeto. Y, sin embargo, allí atrás estaba, indiscernible, el sujeto, sosteniendo toda la operación con coraje provocador. El sujeto era precisamente ese acto de irreverente creatividad conceptual. El “toro” fue a partir de entonces para mí un nombre posible para la oscilación afortunada entre un animal vigoroso, decidido y amenazador, y una figura topológica (sólo más tarde lo supe) de la fragilidad máxima, de la exposición y el riesgo, del centro vacío y ausente del sujeto, de la indiscernibilidad entre dentro y fuera, del perforamiento de la verdad.

“El autor señala el punto en el cual una vida se juega en la obra” dice Giorgio Agamben en dos pasajes decisivos de este libro. *Una vida es ese jugarse* en la obra: un movimiento nunca simple sino al menos doble de asumir la contingencia radical, el vacío que horada y muerde desde lo más íntimo, pero no como mero testimonio de un imposible, sino como suelo de una nueva afirmación, del juego infinito de “composibilidades” contingentes. Mi modesta anécdota intentaba apresar en la singularidad contingente de un acto este doble movimiento del sujeto entre el riesgo y la verdad. El sujeto: una vida que *se juega*.

Después la vida trajo ciertamente otros agujeros. Y sin embargo el coraje de la verdad permaneció siempre intacto. Y el sujeto, una vida, se jugó finalmente en la obra: una vida que se escribe en la tensión irreductible y paradójica entre la tragedia y la creación soberana de una lengua. Un toro: máxima fragilidad y exposición, a la vez que máximo valor y coraje de la verdad.

Sostener esta tensión irreductible no es fácil. Implica tanto la “militancia por la incompletitud del saber”, como insiste una capa profunda de este libro, esto es, la política de la falta, cuanto la *completitud del no-saber de la militancia*, esto es, la política de las verdades, como parece sugerir un estrato más actual de esta escritura. Vale decir, la ética de este libro, una ética que con el tiempo se afirma cada vez más como política, se cifra en la intransigente práctica del *golpe de dados*: contingencia y azar, sí, pero también arrojó y asunción de una necesidad cualquiera. Pues sí, este libro es el testimonio del despuntar de una *nueva forma de la necesidad* en la época del fin de todas las certezas. Este es el sublime *sujeto* de la ideología, el que ante el abismo de su puesta en riesgo absoluta no desfallece ni claudica, sino que siempre *recomienza*.

II.

El libro que presentamos participa de una hipótesis que circula bastante ya aunque aún en los pasillos de la filosofía, la confirma y le da mayor consistencia. La hipótesis, formulada de modo escueto y simple, diría que asistimos a un *proceso de*

reempoderamiento de la filosofía. Vivimos un tiempo que se está permitiendo volver a ensayar los viejos nombres. Volver a hablar de sujeto, volver a hablar de comunismo, volver a pronunciar los nombres proscritos de Platón o de Hegel, incluso permitirnos volver a preguntar por una experiencia *cósmica*, todos estos son síntomas de una mutación del repertorio de nuestras palabras. Es como si se hubiera tornado visible el punto ciego de cierta constelación post-68, o de cierto modo de leerla, en virtud de la cual la tarea del pensamiento crítico consistía en el empeño puramente destructivo o deconstructivo de indicar el vacío de todo anclaje trascendente y la vanidad de toda fijación de sentido. Por el contrario, algo en nuestra actualidad (el deseo indestructible) parece reclamar la necesidad de retomar los grandes nombres de la filosofía, sus más ambiciosos problemas y sus más potentes palabras. Por supuesto, no para retornar a no sé qué edad perdida, sino para ir más allá, en una nueva torsión que muestre la creatividad del vacío y la necesidad específica de lo imposible.

Nos cansamos de escuchar los diagnósticos, con los acentos más variopintos, de la edad “post-metafísica” en la que vivimos. El testimonio del fin de los operadores trascendentes del sentido, en diversos ámbitos y de la izquierda a la derecha, parece haber sido el *non plus ultra* de la filosofía de las últimas décadas del siglo XX. Sin dudas ese fin de siglo inscribió una *pérdida definitiva de la inocencia*, una sustracción respecto a la cual no hay retorno posible, ni en lo político, ni en lo teórico, ni en ningún nivel. Pero después de todo la modernidad *siempre* fue eso, por lo que sus mayores filósofos no fueron aquellos que insistieron, escépticos, cínicos o apocalípticos, en la imposibilidad de un mundo sin centro, ni tampoco los que se refugiaron, dogmáticos o místicos, en las ruinas de templos ya vacíos de soplo divino, sino aquellos que buscaron *el despuntar de nueva edad clásica en el propio seno escindido de lo moderno*, es decir, una nueva *fuerza plástica y configuradora* arrancada al viento gélido del nihilismo.

En términos locales este movimiento adquiere acentos especialmente marcados, pues tanto los estigmas de la catástrofe de fin de siglo cuanto los signos de este recomienzo se expresaron, ambos, con la mayor contundencia que en otras regiones del globo. Para nosotros, Auschwitz y la caída del socialismo fueron una misma experiencia, el fin de la Revolución y el fin de la Civilización se dieron juntos en una catástrofe descomunal que ofició de tránsito vertiginoso hacia el terror normalizado del neoliberalismo. La filosofía, que hasta hacía poquitos años anunciaba el advenimiento de palingenias redentoras, no pudo más que balbucear el fin de la lengua. Y *debía* hacerlo, sin dudas. El testimonio de la catástrofe fue su gran tarea a fin de siglo, y en particular en nuestras latitudes. El naufrago “no matar”, pronunciado, murmurado, en estos mediterráneos litorales, es el mensaje en una botella que aún debe ser desentrañado como torso de una época trágica.

Sin embargo, esa tarea ya no es la “nuestra”. No porque se haya cumplido, pues es por definición inacabable, sino porque esa incompletitud misma ya se ha inscripto en el corazón de nuestra tarea, que de ese modo la asume y excede. Y porque las coordenadas históricas de este comienzo de siglo quieren también ser otras.

La enorme potencia de este libro es, justamente, asumir este desafío epocal, e instalarse con decisión en esta nueva escena, o mejor dicho, en contribuir a producirla, pues el libro sabe que ella es estrictamente contingente, no una destinación venturosa sino una apuesta a puro riesgo. Y además procura hacerlo

no tanto desde la crítica cultural, que siempre tiene reflejos rápidos pero no siempre problematiza su propio suelo de enunciación, sino desde los rigores del pensamiento teórico, proponiendo nuevas configuraciones conceptuales, nuevas gramáticas en las que esta tarea se torne pensable y enunciable. Para decirlo de una buena vez, creo que la manera más genérica de enunciar la potencia singular de esta obra es la siguiente: en este libro la *política de la falta*, de lo real traumático, del acontecimiento excepcional, se enlaza de manera solidaria e indisoluble con una *política de las verdades*, del anudamiento de los registros que bordean lo real, de los procedimientos genéricos de verdad que dan consistencia y eficacia política al acontecimiento.

Con esto ya asoman los nombres propios convocados en el título: Lacan y Badiou, y lo hacen ya bajo la forma de una cierta torsión. Aplicando recursivamente la lógica suplementaria del no-todo a los propios pensadores que la diseñaron, el autor toma una parte singular de cada corpus para leer el todo, una parte que no siempre coincide con lo más destacado de cada uno de estos autores. De modo que no son Lacan y Badiou por ellos mismos, sino que esos nombres propios son hechos comparecer, como paradigmas de una operación intelectual singular, ante la tarea del pensamiento contemporáneo antes referida. De este modo, leeremos un Lacan no centrado en la falta simbólica o en lo real traumático, sino releído en su totalidad desde el desplazamiento de sus últimos seminarios hacia el *nudo borromeo*. Y, a través de la lógica del nudo, Lacan mismo es desplazado del terreno propio de la clínica e incluso del psicoanálisis para pensarlo como signatura del sujeto, como paradigma de una operación que puede ser puesta en juego en los más diversos terrenos de la política y la cultura contemporáneas. Y aquí aparece Badiou, como el operador de generalización de esta lógica, una generalización (que en rigor es *generalización*) a partir del despliegue de los diversos “procedimientos genéricos” que ofician de *condiciones* para la filosofía y como lugar de la irrupción de las verdades: ciencia, política, arte, amor. La nueva tarea epocal de la filosofía se anuncia en este deambular, este circular transversalmente entre los distintos regímenes de verdad, problematizando sus fronteras y articulándolos contingentemente a partir del paradigma fundamental de la lógica de lo real, esto es, del *anudamiento borromeo*. A esto se le llama en el libro, *composibilidad*, nombrando más allá de todo escepticismo cínico y de todo misticismo, la posibilidad de un recomienzo enfático de la filosofía.

Por supuesto que este Badiou mediado por Lacan tampoco es el Badiou más usual. Aunque la recepción de su filosofía todavía es demasiado reciente, en la Argentina tuvo una muy temprana presencia, desde los duros años 90, a través del sostenido trabajo de la revista *Acontecimiento*, y en particular, a través de su utilización como catalizador de los dilemas y debates abiertos en la debacle del 2001-2002. Ese Badiou es, precisamente, el gran teórico del *acontecimiento*, es decir, el de la afirmación de lo político como irrupción irreductible, incontrolable e imprevisible. Al leer a Badiou desde un costado no tan subrayado de su filosofía, el de la *composibilidad* (nombre badiouiano del anudamiento), el autor habilita una *lectura no destituyente del acontecimiento*, que pasa a ser leído desde los procesos de fidelidad y los procedimientos de verdad que él habilita retroactivamente. Dicho de otro modo: el acontecimiento pasa a ser el centro ausente de una ontología de la composibilidad cuya tarea no es la teología negativa de negar cada determinación particular que pretenda sustituir el núcleo incandescente, sino bordearlo en un trabajo sistemático de anticipaciones y retroacciones en las que se enlazan

múltiples determinaciones particulares en la trama del *sujeto* como práctica filosófica contingente.

Ahora, si la tensión Badiou/Lacan ya habilita estos desplazamientos en estos nombres propios decisivos del porvenir, oficia además de tensión originaria que descentra desde un comienzo *todo* el proceso textual, y habilita una escritura siempre intersticial, o *circulatoria*, anticipando ya desde el título un movimiento que paso a paso intentará multiplicar las referencias para sustraerse a toda fijación en un nombre particular. Una política del nombre propio que da lugar a un verdadero cuadro de época de la filosofía actual pocas veces logrado con tanta soltura y gracia, con tanta precisión en los gestos. El espaciamiento que une y separa a Badiou de Lacan desestabiliza sus nombres, pero también suplementa otros nombres propios fundamentales para este trabajo: Althusser, Ranciere, Zizek, Nancy, Agamben, todos tan necesarios como contingentes en este proceso de una actualidad que piensa sus propias aporías. La barra que los une y los separa es, en última instancia, la sobria inscripción de un nombre propio, el de un tal Roque Farrán, singular cualquiera, que prescinde de sí mismo para mejor inscribirse como apuesta singular del texto.

Hacer filosofía en nombre propio, prescindir de las autoridades y del eterno comentario de los textos del pasado, asumir la implicación subjetiva de toda praxis teórica. En este juego escriturario el *nombre propio* (el de Lacan, el de Badiou, el de Farrán) pasa a ser un operador estratégico que revierte lo *propio* del nombre en *efecto impropio de singularización*. El *nombre propio* se convierte en *laboratorio experimental de subjetivación política radical*. Puede sonar exagerado, pero es así: este libro da tanto cuanto quita. Tras recorrer sus largas y exigentes páginas, uno comprueba que este libro *no nos enseña nada*, sino que, como buen *maestro ignorante*, más bien se propone él mismo como *ejercicio de pensamiento*, como laboratorio para que cada lector haga su experimentación subjetiva en cada caso singular, utilizando el nombre propio, ahora el de cada quien, como banco de pruebas. Lean el libro, atraviesen sus 400 páginas, y verán.

III.

Para terminar, quisiera dejar aparecer el deseo, indestructible e insaciable, tras la lectura de este libro. De los capítulos aún no escritos, aunque ya insinuados, de esta obra interminable que es la filosofía del futuro, me apresuraría a hojear antes que nada los tres siguientes:

Primero, aquel en el que se vuelva otra vez sobre el problema de la matemática. Más allá de la mala fe y de las tonterías del justamente olvidado *affaire Sokal*, creo que aún resta por ser pensado el problema de las matemáticas en Badiou y, más en general, la insistencia en el enfrentamiento entre formalización e interpretación, que en Badiou adquiere estado de *guerra* entre univocidad y equivocidad. Hay aquí una política de la lengua aún en proceso de formulación, y, creo yo, una necesidad de hacer pasar el reclamo formalizador por el mismo protocolo del nudo borromeo: no se trata de seguir sosteniendo la ya vieja guerra de *formalización vs. interpretación* (el famoso libro de Sontag está a punto de cumplir medio siglo), sino, nuevamente, de inscribir la interpretación en un nudo solidario con la formalización y, acaso, el tercer anillo borromeo a inventar de una *crítica materialista*. El propio libro testimonia las tensiones allí alojadas al permitirse cierto desplazamiento entre la formulación inicial del estatuto ontológico de las matemáticas hacia el estatuto *metafórico* de las mismas que

parece cobrar sobre el final. Y es que, al menos por mi parte, lo que fundamentalmente no se puede aceptar es la homología o la simetría que se establece entre la relación filosofía-matemática y la relación filosofía-poesía. Sabemos que aquí se juega una estrategia de demarcación decisiva entre Badiou y buena parte de la escena de la filosofía contemporánea en cuanto escena básicamente post-heideggeriana, de manera que su crítica a la “edad de los poetas” es su modo de marcar una singularidad en un presente acaso demasiado heideggeriano aún. Ahora bien, más allá de Heidegger, lo decisivo es que el estatuto del arte a lo largo de toda la modernidad histórica no es simétrico ni equivalente al estatuto de las matemáticas o de las ciencias, tal como parece pretender Badiou al intentar dar legitimidad a su uso de las matemáticas. Dicho de otro modo, el lugar homogéneo ocupado, en términos sistemáticos, por los cuatro “procedimientos de verdad” en Badiou nos puede llevar a descuidar los profundos desequilibrios que las lógicas diferenciadas de lo político, lo científico, lo artístico y lo psicoanalítico han tenido como rendimiento efectivo. No fue por acaso que la crítica de la metafísica en el siglo XX buscó alianzas estratégicas en el arte, del mismo modo que no fue un azar que lo efectivamente actuado por el procedimiento de verdad científico (y por las matemáticas ahora ontologizadas) haya entrado en complicidad estructural con el despliegue del capital. De modo que el que en términos formales las condiciones de la filosofía (política, ciencia, arte, amor) hayan de pensarse como equivalentes, no implica que se pueda desconocer lo que en términos *históricos efectivos* ha sido actuado en nombre de cada uno de esos procedimientos de verdad específicos. Creo que al centrar el problema en el asunto de la contingente *composibilidad* de las verdades, este libro apunta precisamente a este cuidadoso deslinde.

En segundo lugar, leería ese capítulo en el que se tematice explícitamente la cuestión de la relación entre filosofía y tradición, o si se quiere, el problema de la historicidad específica que se aloja cifrada en los capítulos realmente existentes del libro. En la medida en que el esfuerzo fundamental en él es el trazado de una *lógica de lo real*, lo principal aquí era la estrategia del nombre propio y de la implicación subjetiva como cifra de un pensamiento de lo singular. Así y todo, el libro ofrece también el diseño de paradigmas de *temporalización heterogénea* del concepto filosófico que resultan claves para pensar la creación y transmisión de los conceptos como una *danza de interrupciones*. El capítulo que quisiera leer es el que dé un nuevo bucle al paso *de la temporalidad a la historicidad*, un paso que nos prevenga de cualquier uso instrumental de la tradición, como mero campo de ejemplos o casos de lógicas ya decididas de antemano.

Por último, quizás el capítulo que más me interesaría sería aquel que dé un nuevo giro a la vieja cuestión, reabierta con decisión en el libro, en torno a las relaciones entre teoría y praxis, ahora reformuladas, por supuesto, a otro nivel en los términos althusserianos de *praxis teórica*. Así como una historicidad sin historicismo puede sostener una relación no instrumental con la tradición, una praxis teórica sin teorismo (y esta es una discusión siempre delicada para la izquierda post-althusseriana) implica una relación no externa con los problemas de la política (el arte, la ciencia, el amor). Encuentro dos síntomas: en uno de ellos, Badiou se muestra a la vez como uno de los más enfáticos críticos del “izquierdismo especulativo”, a la vez que uno de los principales objetos de esa misma crítica. Segundo síntoma: sé la importancia decisiva que los nuevos procesos histórico-políticos tienen para el pensar del autor de este libro. Sin

embargo, América Latina ingresa de manera fugaz y casi fortuita en este trabajo. Insisto: Roque, a diferencia de Hegel, publicó la Lógica antes de la Fenomenología, pero eso no debe confundirnos. Sabemos que mientras tanto escribía su Fenomenología en su muro de Facebook. Se trata de tareas solidarias que se irán desplegando, en el tiempo y en común, en este siglo que se inicia, a diferencia del XX, promisorio.

Mi agenda deseante dice, entonces: la *inequivalencia* de los “procedimientos genéricos” de verdad, la *historicidad no historicista* de la tradición filosófica, y la *contaminación material* de la “praxis teórica” son nombres posibles de algunos de los capítulos que habremos de *composibilitar*, a la vez colectivamente y en nombre propio, en la filosofía futura que se anuncia, con tanta delicadeza cuanto coraje, en este trabajo singular.