

## Inversiones entre filosofía y psicoanálisis, o de un decir (*désir*) eminentemente político.

Roque Farrán (UNC/Conicet)

*Situación.* En una breve nota publicada en *Página 12* (Martes, 30 de junio de 2009), Juan Forn logra condensar claramente lo que significa aún hoy — sobre todo “hoy” — una “identidad de clase”, una muy fuerte identidad de clase hay que decir. Comienza citando un célebre cruce de palabras entre dos líderes comunistas: “Es famoso el intercambio de palabras que tuvieron Nikita Kruschev, líder supremo de la URSS, y Chou-en-Lai, mano derecha de Mao, cuando se vieron por primera vez las caras. Kruschev, que era hijo de campesinos pobres, inició la conversación diciendo: ‘Me temo que usted y yo tenemos pocas cosas en común’. Chou, hijo y nieto de mandarines, lo corrigió con delicadeza: ‘Algo tenemos en común. Los dos somos traidores a nuestra clase’”. Anticipa así cómo concebirá, en una crítica radical a ciertas figuras político-mediáticas de la actualidad, la construcción de un pensamiento propio en abierta disidencia con la clase social en la que se ha nacido. La crítica de Forn es, a mi entender, sumamente aguda porque da con el *nudo* mismo en que se sostienen las identidades subjetivas puestas en juego, es decir, en el cruce efectivo de algunas variables psíquicas, familiares, educativas y sociales. El “Yo fuerte”, figura psicológica por antonomasia, extendido ahora a través de algunas declaraciones altisonantes a un “nosotros” aglutinante de contenido económico-social más fuerte aún, constituye el blanco de su exposición. Nunca lo había leído de manera tan clara y contundente, quizás porque lo expresa alguien que, según dice, perteneció a la misma clase de los poderosos (fue a los mismos colegios) sobre los que escribe, y que siente íntimamente la “cobardía moral” que destilan personajes como Biolcati, De Narváez, Macri o Prat Gay<sup>1</sup>. En este párrafo se condensa el núcleo afectivo y lógico del argumento de Forn:

“Hay un momento básico en la construcción de la propia identidad en el que uno siente que, de todas las maneras de equivocarse que tiene a su disposición, ninguna es peor que aceptar la idea de la vida que tienen nuestros padres, o los mayores a secas. Es un momento fulminante: el instante en que se descubre con terror y alborozo que uno es capaz de caminar solo, por vacilantes que sean los pasos que dé. Es una sensación inolvidable. Es algo que pienso invariablemente cuando escucho hablar a Macri, a De Narváez, a Prat Gay: que, a diferencia de las personas normales, el núcleo duro de la identidad de estos tipos, la piedra basal de su personalidad, es lo que les inyectaron por ósmosis desde la cuna, lo que les dijeron que eran. Esa herencia, esa certeza, es no sólo su principal capital político sino también su único signo de identidad.” (Juan Forn, “Nosotros” en *Página 12* Martes, 30 de Junio de 2009)

La locura máxima, la locura suprema, llevado al extremo: *la paranoia*, consiste en esta creencia absoluta en un Yo fuerte, en un “nosotros” plenamente constituido, sin fisuras, para el cual cualquier diferencia, cualquier *otredad*, significa un peligro absoluto para su propia identidad de clase (así de frágil es su fortaleza). La enseñanza de Lacan en su conjunto apuntó desde el inicio a dislocar esta centralidad del Yo, de la identidad especular, que no quería saber nada del deseo ni de la división subjetiva que su asunción implica. Lacan fue quien comenzó por disparar contra el Psicoanálisis del Yo y sus epígonos que proliferaba(n) en EEUU y algunos lugares de Europa; pero ya se ve, si algo caracteriza al Yo es resistir; todavía estamos en eso. Las terapias new age, las cognitivo-comportamentales y hasta algunos personajes que se dicen “lacanianos” siguen intentando fortalecer al Yo (la imagen narcisista), empujando hacia la locura, a medir los

---

<sup>1</sup> Candidatos a legisladores presuntamente “presidenciables” en Argentina (2009)

tratamientos según el éxito económico por ejemplo (de ambos), a ser un “buen empleado” en detrimento de la asunción del deseo propio, como dice Lacan explícitamente en una conferencia que dio por ahí (incluida en el librito “*Mi enseñanza*”). Siempre pensé que la dificultad de la gente progresista (de izquierda si se quiere) era la división incesante que engendraba el “narcisismo de las pequeñas diferencias”, mientras que los de derechas por el contrario la tenían absolutamente clara: era cuestión de dinero y de poder, para eso se juntaban, en eso no había desacuerdo; pero no me había percatado que bajo este supuesto pragmatismo (de la ambición) se desplegaba la máxima locura, la de una identidad plenamente constituida, fanática; identidad que comienza ahora y cada vez más sin tapujos a levantar la voz (la voz del Amo, por supuesto). Además creo que la nota tiene el mérito de señalar valerosamente por qué es necesario, pese a todos los peligros, sostener el deseo propio, aprender a caminar por sí solo (sin padres ni mayores); lo que me empeño en traducir por *hablar en nombre propio*. Lo cual implica asumir, por supuesto, la ineludible división subjetiva y la destitución de ese Yo pleno. Así lo expresa Forn:

“Detrás de ese ‘nosotros’ están, por supuesto, el campo y los bancos, el polo y el rugby, la Iglesia y los countries. Pero lo que a mí me salta más nítidamente a la vista cada vez que escucho hablar a De Narváez, a Macri, a Biolcati, a Prat Gay, es su cobardía más íntima: que nunca, nunca, se hayan atrevido a pensar nada por sí solos, que hayan esquivado todas las oportunidades que les salieron al paso para construir su identidad con sus propias palabras, que sean incapaces de ver en la palabra ‘nosotros’ otra cosa que un atávico mecanismo reflejo que les permite identificar al instante quién es como ellos y quién no” (*Ibid.*).

En este texto me he propuesto reunir una serie de escritos fragmentarios sobre una problemática (en) común: la imposibilidad de pensar la política desde una noción claramente definida de Clase o, lo que es lo mismo, un Nosotros. De este modo quizás descubramos, en el recorrido imprevisto, que aceptar tal imposibilidad nos abre otras vías posibles de afirmación y, llegado el caso, de invención colectiva. Recomencemos por una inversión.

## I.

*Vacío*. Badiou sitúa su diferencia con Lacan respecto al lugar que ocupa el vacío en su teoría. Mientras el primero piensa al vacío del lado del ser, hasta el punto que es su nombre propio, el segundo –según Badiou– lo colocaría del lado del sujeto; sabemos: el sujeto es un operador vacío entre significantes. Sin embargo, esta simple distinción no basta para pensar la diferencia entre uno y otro (Lacan/Badiou, Sujeto/Ser). Creo que hace falta extraer otras consecuencias de esta distinción remitiéndola al conjunto complejo –al nudo– de conceptos de ambos autores.

En principio, si bien el nombre propio del ser es el conjunto vacío, el ser-en-tanto-ser en su generalidad antepredicativa es múltiple puro, es decir, múltiple de múltiples, múltiple inconsistente enunciable sólo mediante axiomas matemáticos. División incesante, no regulada, de partes en más partes. Pensado de manera aproximativa, por fuera del discurso ontológico, sería la pura dispersión sin límite. Por lo tanto, es la operación de sujeto la que fija parcialmente –en Badiou– (ya que es una configuración local finita) la dispersión absoluta de los términos-múltiples, al forzar la estructura a contar lo incontado por su infinitud espuria.

En Lacan este proceso está invertido. Es el sujeto la instancia que encarna la división entre significantes, figura evanescente que emerge en eclipse; mientras que la fijación parcial y el índice de la finitud están del lado de ese ser parcial que es propiamente el *objeto a*. Es decir que si pretendemos forzar alguna ontología en Lacan ésta será del orden del objeto parcial finito, de cuyo estatuto imposible de aprehender los movimientos infinitos de la subjetivación intentarán dar cuenta. Es en este punto donde ambas posiciones, la de Lacan y la de Badiou, pese a la inversión se acercan en una suerte de quiasma. Sucede que el sujeto del que habla Badiou no es uno sino múltiple y cualificado; existen al menos cuatro: el artístico, el político, el amante, el científico; más

un (no) sujeto: el filosófico que los piensa conjuntamente. Por lo tanto, si bien un sujeto es una configuración local finita de un *procedimiento genérico de verdad*, los modos de trazar y pensar las distintas configuraciones singulares pueden ser múltiples infinitos. Por otro lado, en Lacan si bien el “objeto a” presentaba cuatro modos distintos de aparecer (semblantes): voz, mirada, heces y pecho; los modos de circunscribirlo (los trayectos pulsionales) son infinitos. Así vemos como finito e infinito se articulan en ambos pensadores, y cómo la inversión de los términos no deja de presentar una curiosa simetría. La “diferencia” quizás pase por los modos de circulación que habilitan ambos discursos; mientras Lacan convoca al arte, la filosofía, la lingüística, las matemáticas, etc. para circunscribir el impasse sexual; Badiou, por su parte, articula de manera equivalencial los distintos procedimientos genéricos sin que ninguno subsuma al otro completamente, cada problemática singular es irreductible (real) lo cual no impide el cruce fructífero (transferencial) de conceptos. A partir de aquí ensayaré algunos cruces.

## II.

**Política.** Que extraño movimiento aquel que tan pronto anuncia su apertura ya pronto se está cerrando; y se cerró. Lacan decía que el inconsciente nunca podría ser un lugar apto para turistas pues es una suerte de caverna que se cierra al llegar y se abre al retirarse (¡Para colmo de males se abre llamando desde adentro!). Extraño desencuentro entonces el que produce lo Real como encuentro fatalmente fallido (*tyché*) con la *quaestio*. En este juego pendular de lecturas cruzadas, entre contingencia y necesidad de sentido (perdido hace tiempo), creí haberme encontrado, es más, coincidido plenamente con la exposición de Oliver Marchart en “*El pensamiento político posfundacional*” (FCE, 2009), y sin embargo al concluir — él, escritor — y al arribar luego — yo, lector — me dí cuenta que no me contaba allí. En suma. La diferencia óntico-ontológica heideggeriana, primeramente aludida por Marchart, recibirá su fundación retroactiva de la diferencia que ella misma posibilitó: la política/lo político, breve juego significativo que se cierra abruptamente, luego de un breve recorrido por autores próximos entre sí, bajo una vieja y conocida nominación: la diferencia político/política se llamará ¡oh, vaya sorpresa! “política”. Hacer política entonces, “ensuciarse las manos” como dice Marchart, es, después de tantos rodeos filosófico-conceptuales, lo mismo de siempre. Aunque no lo dice explícitamente lo deja entrever: juego sucio, astucia de la razón, alianzas y estrategias de poder; no hay lugar para el filosofismo o eticismo puros (¡Cómo si alguna vez hubiera existido tal cosa!). Es como si dijera: doy muestras de que “cognitivamente” manejo un par de conceptos altamente especulativos “pero aún así” ¡la política es la política, viejo! y hay que ensuciarse y transar y luchar por el poder y ganar lugares, y una vez ahí, sí, entonces...etc. En fin, pareciera que la imposibilidad de la política (o de lo político o de la *diferencia*) nos empuja a refugiarnos precipitadamente en otros ámbitos que, divisados al pasar, parecieran menos inhóspitos (la literatura, por ejemplo); no estoy seguro de eso. Cómicamente, para Marchart, como Badiou o Nancy no dicen explícitamente cómo debería uno “ensuciarse las manos” en cada caso, pues entonces son ellos mismos unos “filosofistas”. No podría poner las manos en el barro (de la Historia) por Nancy pero de Badiou estoy casi seguro que lo que elabora se *sustrae* en gran medida a la tan mentada etiqueta.

Algunas preguntas surgen ante estos malentendidos.

¿Cómo sostener un pensamiento que no se refugie, que no busque coartadas ni en la historia ni en la ética ni en la ciencia ni en la poesía ni en la política ni? ¿Un pensamiento sin techo, a la intemperie? ¿Pero no estamos desde siempre, incluso antes de nacer, en la casa misma del ser que no es otra que la del lenguaje? ¿Se tratará más bien de ir de casa en casa, tipo nómades del pensamiento, sin el amparo necesario, familiar, estrecho? Claro, son simples “figuras”, y otra vez, en cada palabra, en cada giro retórico se corre el riesgo de reducir el pensamiento a lo Uno. ¿Debería introducir aquí de manera inoportuna un axioma que interrumpa, o quizás, una máxima política más original que “hay que ensuciarse las manos”? No es fácil, lo admito.

### III.

*Topos*. Si empezara por plantear algunos ejes de discusión, propondría que empecemos antes por cuestionar el “lugar” mismo. Pues puede ser que en cada decisión se juegue también mucho más de lo que efectivamente se dice, no porque se oculte “algo”, como sospechan a menudo ciertos espíritus paranoides, sino porque en “lo que se dice” habitualmente se olvida el “decir”: el acto de enunciación. Me preocupa entonces la vigilancia constante (y el castigo correlativo) sobre los “lugares de enunciación” válidos y posibles que recae sobre aquellos que no tienen lugar para decir (cualquiera de nosotros llegado el caso); no así de quienes hablan desde lugares instituidos y juzgan, evalúan o promueven. Hay que tener cierta amplitud de miras para entender que “lo instituido” no requiere simplemente de cargos formales, hay muchas otras formas de ejercer el poder (transferencias de todo tipo). Me preocupa el que nos convirtamos sin saber en instrumentadores de otros discursos que no hacen más que legitimar explícita o implícitamente las operaciones de deslegitimación de quienes aún no han tenido oportunidad de tomar la palabra en público (nosotros mismos llegado el caso). Planteo esto porque escucho, por aquí y por allá, penosamente a veces como cualquiera puede hacerse soporte de la violencia simbólica más despiadada, incluso hablando de producción de saberes críticos, incluso hablando sin saber, cuando se pasa por alto la importancia del mero acontecimiento de decir, puesta a disposición de cualquiera.

Quisiera que alguna vez lo “ejes” de nuestras discusiones teóricas críticas atravesasen, y se dejen atravesar, por los simples actos de enunciación, sin tantos miramientos sobre las formas y protocolos, las suspicacias y atribuciones; quisiera que alguna vez podamos pensar en conjunto la naturaleza eminentemente política y democrática del “lugar”, del lugar para hablar y *com-partir*, para decir sin garantías (de saber o no-saber) junto a otros. Me gustaría que alguna vez los críticos sagaces que somos (o pretendemos ser) nos demos (de dar y de *demos* = *pueblo*) cuenta de lo incontado, no de la intimidad de la conciencia, de lo que avergüenza o culpabiliza, sino de lo *ex-timo*, lo que se sustrae cada vez que *se dice* algo. Abrir el lugar, abrir el lugar al encuentro verdadero, que, sí, tiene siempre algo de fallido, dislocado, porque (se) soporta en el lenguaje, no podría ser de otra forma. Que el *demos*, el pueblo, pueda ser cualquiera de nosotros en tanto habla, cada vez que se pronuncia *fuera-de-lugar en el lugar*, es lo que considero que hay que pensar, que hay que tener en cuenta aunque cada vez sorprenda. No por dedicarnos “exclusivamente” (según el contrato social) a producir conocimientos estamos exentos de ello, más bien todo lo contrario; de allí mismo entiendo se desprende cierta consecuencia, cierta coherencia.

“La política es el inconsciente”, no hace falta ir al consultorio del psicoanalista para dar(se) cuenta del agujero traumático que lo real abre en lo simbólico como su reverso impensado. No tiene ningún sentido hablar de inconsciente individual o colectivo, lo traumático se expresa en todos los síntomas, inhibiciones y angustias que pululan y detienen el decir político en cualquier situación. En las prevenciones y defensas, los rodeos y atajos, las vacilaciones y certezas, a cada paso damos cuenta o retrocedemos ante el abismo abierto en el tejido social, ante la imposibilidad del lazo que no a-úne. Allí mismo apuntan todas las religiones, hasta las científicas, a generar el sentido que por fin suture los agujeros abiertos, que acolchone las rispideces de lo real, que acomode para su beneficio las jerarquías, los lugares para cada quien, etc. Indudablemente “corremos un riesgo” al decir así, al demandar que se valore lo más desestimado (porque no es 'eso' seguro), que se dé lugar a lo que no tiene lugar, a lo imprevisto; indudablemente se corre un riesgo mayor en todo eso, pero no creo que pase tanto por nuevos centramientos (pues eso se olvida recurrentemente, por estructura) sino, al contrario, por las famosas “precauciones” del caso, “no vaya a ser que...” pase algo. A eso me suelo referir cuando hablo de “intemperie” o “sin garantías” (ideas por las que me cuestionan algunos amigos) o “falta del Otro”, etc. No se trata de darse aires con un “dios sin dios” o cosas por el estilo, se trata de abrir el “lugar” efectivamente, el

lugar a otros *decires* imprevistos, no amparados en nada ni siquiera — ¡vaya horror! — en coincidencias estéticas (el “último dios”).

#### IV.

*Voces.* El valor de tomar la palabra, el valor de cederla. Hay algo netamente político en ese acto, en ese intercambio. Abrir el lugar a la palabra, a su circulación, puede ser más que una mera charla si se pone en juego una posición, una enunciación que desea decir pero ignora las consecuencias de lo dicho. Pienso que es por ahí por donde podemos sustraernos a la redundancia de la cita, a la descripción de hechos autoevidentes o a la bajada de línea moral (los mandatos); en el simple hecho (¿o acontecimiento?) de escuchar a otros decir sobre y desde lo que les incomoda e interroga, y a su vez de hacerlo uno mismo, corriendo el riesgo quizás de perderse alguno de los términos en el trayecto: “uno” o “mismo” ¿quién sabe? Ahora bien, ¿cómo hacer para que no haya una Voz Principal, sino múltiples voces resonando sobre cualquier tema (diferencias sexuales, artísticas o matemáticas)? Sería cómico que se los invitase a dejar las capillas de saber (mayormente universitarias) para que vayan a rezarle por ejemplo a San Lacan; el que se quedase en la puerta (no tan convencido como para entrar pero tampoco tan indiferente) para apreciar tal espectáculo se reiría mucho (yo mismo lo haría con gusto). Sin embargo los estudiantes del 68 se enojaron mucho con Lacan cuando este les dijo que eso mismo buscaban: suplantar un Amo por otro. ¿Cómo evitar la simple sustitución de Amos o de Saberes? De nuevo: ¿cómo permitir que se escuche lo que no lleva la voz cantante? No es lo dicho-no-dicho del abismarse que calla (y otorga) bajo su silencio místico o mistificante, etc. Sino, concretamente y en acto ¿cómo hacer sonar otra cosa que lo dicho hasta ahora? Por supuesto ninguna robinsonada es posible, siempre contamos con los artículos y artilugios de cultura heredados, pero hay que empezar por darles algún uso ¿no? Hacerlos sonar.

#### V.

*Transferencias.* Hablábamos con un amigo acerca de la desconfianza que suele circular por ahí en torno a quién sabe y quién no sabe respecto a lo que dice; cuestiones de transferencia. Sucede que hay una dicotomía prevalente en los medios académicos y asociados, que se manifiesta recurrentemente en dos figuras arquetípicas: a) el de la/el especialista y b) la de el/la impostor/a. En el primer caso (a) tenemos el prototipo de un discurso que redundante hasta el agotamiento (del lector) en el recurso de citas y fuentes originales, sin decir nada de su parte —sin partirse, digamos. Es el hilo de un discurso que prosigue indefinidamente y se hunde en los detalles cada vez más microscópicamente sin efectuar ningún enlace novedoso que nos convoque a pensar, que nos divida. En el segundo caso (b) tenemos la figura contrapuesta; el desliz incesante por superficies discursivas sobre las que se efectúan analogías burdas u obviedades que escasamente podrían derivar en producciones efectivas de pensamiento; sólo se sostiene de la ignorancia o timidez de los otros, generalmente discípulos o alumnos en transferencia idealizante respecto de la figura carismática y locuaz que cumple tal función. Le decía a mi amigo que lo que me preocupaba no era tanto cómo distinguir uno de otro, pues ambas figuras contrapuestas se sostienen entre sí litigando mutuamente y convocando en sus filas a quienes temen caer sintomáticamente en lo que detestan: su reverso imaginario. Lo que me preocupaba más bien era la actitud de detenerse demasiado en estas consideraciones, como queriendo prevenirse de errores o transferencias inadecuadas, cuando en realidad caen — no pueden caer sino — por su propio peso; o peor, no hay modo de prevenirse sino es pensando en acto qué nos convoca a pensar y qué no, exponiéndonos, en vez de buscar garantías últimas en currículums, comentarios, simpatías, similitudes, etc. Sí, lo imaginario redundante, pero lo real no es impensable, en todo caso es indecible o indiscernible (a nivel de lo simbólico) y requiere asumir riesgos, tomar decisiones, hacer apuestas, en fin, pensar. Comento esto porque pienso que tiene que ver con los modos políticos de abordar la (no) relación con la academia, los autores, los textos, etc. Y también con cierta tensión irreductible a la hora de pensar

en nombre propio, de exponerse y escribir sin garantías de Otros (saberes, tradiciones, grandes nombres) aunque siempre en litigio y discusión con esos significantes desgarrados que nos atraviesan e interpelan. En este sentido, me resulta llamativo el que frecuentemente se presente la opción disyuntiva: o bien escribes imitativamente como los autores que estudias y te conviertes así en un epígono dogmático de su obra (un fiel intérprete), o bien finges una distancia aséptica y neutral aplicándole, no sin cierta violencia, metodologías externas, lo que te hace ver como un crítico riguroso aunque no aportes nada nuevo a su lectura (esto es más propio de lo que llamamos "academia"); habremos así absorbido y asimilado sin más cualquier singularidad que convocaba a pensar, a formular otras, en las grillas siempre bien dispuestas de los saberes enciclopédicos universitarios. Prevenciones y defensas que detienen el pensar en acto ¿Cómo despojarse de eso, me preguntaba gracias a este amigo?

## VI.

**Posición.** Luego, hablando con otros amigos, tratando de dar mayores explicaciones sobre mi posición, de entender el malentendido de base, caí en la cuenta que había toda una serie de presupuestos político-filosóficos sobre los que me apoyaba al decir, al formular conceptos, que no eran para nada compartidos. Pues dichos presupuestos habían caído en el olvido desde hacía tiempo, sepultados tras décadas de barbarie (y documentos de cultura) neoliberal. Esta dificultad del *com-partir* no era meramente "sustancial" sino más bien "histórica". O al menos la vertiente histórica de ciertos trabajos próximos puede mostrar la contraparte 'relatora' del trabajo conceptual lógico que sostengo por mi parte. Es lo que pone en evidencia, por ejemplo, el trabajo histórico conceptual de un amigo como Luis García.

En su último escrito sobre la recepción de *Brecht en Latinoamérica*, Luis García remarca una forma de pensar las relaciones entre arte y política (o "cultura y política" en general) de naturaleza inmanente, que sostiene aún así sin eliminar la especificidad propia de cada campo de pensamiento: "La defensa de la *especificidad* de la práctica literaria es un rasgo central de la estética brechtiana. Si el arte es una rama de la producción material de la sociedad, deja de ser autónomo *a la vez que* pasa a tener un sentido político, ahora inmanente." La posición brechtiana asumida en nuestro ámbito por autores como Piglia por ejemplo, dice Luis, no llegaba en los 60 y 70 a ser hegemónica. Entre el individualismo burgués que promovía la separación de esferas y la superespecialización, cada cual por su lado digamos (¿qué tiene que ver el arte con la política?); y el modelo sartreano del "compromiso" externo donde el arte debía tener "contenido" político pero, a su vez, esto no podía ser pensado de manera inmanente al proceso de producción artístico mismo, de innovación formal, etc.; entre ambos: "el modo brechtiano". Si este modo de pensamiento ya no era hegemónico en aquella época de efervescencia política, y cultural en general, donde se ensayaban y practicaban todo tipo de pensamientos materialistas ¿qué decir ahora después de los modelos de barbarie que fueron impuestos y las paupérrimas formas culturales en que fuimos educados en nuestras universidades? Pensar que es posible articular distintos modos de producción (teóricos, políticos, artísticos, científicos) desde la inmanencia, desde las conexiones imprevisibles que pudieran surgir entre ellos y no desde "aplicaciones" externas meramente analógicas o basadas en contenidos "sustancializados"; pensar y tematizar los distintos antagonismos que atraviesan el tejido social en cada ámbito de producción y no fijados e identificados claramente desde una esfera trascendental (por ejemplo: el Partido o la filosofía política que dice por donde pasa la división). Es decir donde las alianzas y estrategias no pasen por oportunismos políticos (o simpatías subjetivistas) sino por las producciones efectivas de pensamiento en el arte, en la política, en la ciencia, etc. En los modos siempre inéditos de romper con los ordenes jerárquicos establecidos y los lenguajes legitimados de cada ámbito de saber. En los modos imprevistos de articular sus producciones sin caer en la lógica de la aplicación, el modelo, o la imitación. En ese sentido Brecht, por ejemplo, se apropiaba de los clásicos, se servía de ellos como *cajas de herramientas*, seleccionaba, *transformaba funcionalmente*, etc., en fin,

efectuaba distintas operaciones formales sobre los textos clásicos en su producción artística (y política, en ese sentido), que apuntaban a dislocar las formas de dominación y apropiación legitimadas por la cultura hegemónica. En mi decir daba por supuesto todo eso. Ahora lo enuncio explícitamente: En las modulaciones conceptuales que ensayo, que deseo pro-seguir, doy por supuesto que no es necesario caer en la simple oposición: o bien el “subjetivismo comprometido” externo o bien la separación “burguesa” de esferas de producción; creo que es posible sostener la especificidad y singularidad de cada campo de producción y *a la vez* habilitar los modos de articulación imprevistos entre ellos a partir de la proliferación de antagonismos en el seno de los lenguajes legitimados. Por eso no creo que sea deseable que ningún lenguaje o terminología domine (ni la académica ni la callejera); mientras más recursos simbólicos se puedan desplegar para pensar los antagonismos, lo real, el exceso, lo imposible, tanto mejor. En este sentido, la filosofía (o filosofía política), la teoría, la historia intelectual, etc. pueden ser también modos de producción (prácticas teóricas) que apunten a dislocar y desnaturalizar las re-producciones instituidas a la par de otros “modos” y no simplemente regulándolos o normativizándolos o interpretándolos. Hacer teoría, sólo en este sentido, puede ser tan “práctico” como cualquier otra práctica que no acepte sin más reproducir lo dado: las relaciones imperantes.

## VII.

*Economías.* Si dijéramos “no es más que una tarea improductiva” no sería poca cosa. Pero incluso podría ser aún más, siendo a primera vista tan poco según los parámetros normativos, si en lugar del “im” que niega la producción lográramos escribir *otra cosa*. Escribir correlativo a pensar — escribo —. Algo se disgrega en el acto de escritura/pensamiento sin finalidad ni lucro, cuando estamos así “hasta las manos” digamos. Algo se afloja, se distiende, en este tiempo imperioso donde todo puja por la re-producción incesante; sí, de relaciones, de fuerzas, de sintaxis y notas al pie o a la mano. Algo pasa o *se dona* en un decir sin garantías de nada (o con garantías de nada — ya ven, en la nada el sin y el con se equivalen —). ¿Pero por qué seguir insistiendo con la poesía o con la artesanía manual si nos encontramos realmente en la intemperie? ¿Si estamos en verdad todos sucios, desde qué lugar de limpieza inmaculada se anunciaría tal condición, se propondría tal diferencia? Pues para definir un todo hay que indicar un límite y por supuesto un más allá de él. Si en verdad hay partes opacas y partes más claras en nuestros *decires* y *haceres*, si de verdad podemos despejar, abrir claros, espaciar con letras y actos in-significantes (otra vez el “in”), o trabajar con el barro en torno al vacío (de la Historia), pues, algo se hace y se deshace en acto ¿no? Se deshace en alguna parte y se hace por otra (no es simple sustitución en el mismo lugar): “no hay progreso” decía Lacan. Pero antes que nada, localizar la “parte que no es una parte”, ¿será el vacío en torno al cual se teje la cosa? Quizás.

Creo que es posible abrir varias vías de indagación simultáneas en torno a lo político que se crucen por azar, pero para ello habría que propiciar una suerte de “materialismo del encuentro” (Althusser) para que “prenda” el deseo de decir sin garantías, de pensar en acto, de escribir (más que notas al pie). Por otra parte (por múltiples partes), uno que se cuenta-como-uno según lo aprendió, hace además otras cosas; sería bueno com-partirlas en el despliegue mismo de la palabra que intenta simbolizar y fracasa. No puede no hacerlo pues está en el lugar de la cosa (porosa). Políticas de la palabra que se parte entonces, al intentar abrazar lo imposible. No planteo aquí otra cosa que dividirse al decir y soportar en esa misma medida, inaudita, una pérdida de sentido, una *ab-sens* (que en francés nos suena como ausencia y sin sentido). Pero no hay una sola forma de hacerlo, de perder, de perderse; es la política del gasto sin saber, que se diga poética o política, ética o matemática tendrá que ver con la contingencia del pensar así, abierto, dis-puesto; en ese sentido preciso me opongo a las reducciones. No niego que haya producciones efectivas: matemáticas, políticas, científicas, artísticas, etc., participamos de ellas en la exacta medida del deseo de cada quien, sólo que ahora, en este mismo momento desfasado, en el com-partir, se pone

en juego otra temporalidad que tiene que ver con otros, en principio indeterminados, pero que convoca (aunque más no fuera al rechazo). En ese breve sentido digo: *política*.

## VIII.

*Sujet*. El punto de inversión entre el “adentro” y el “afuera”, en el borde, es lo que llamo “sujeto”. Lo que resulta invertido en esta operación puede ser un lenguaje, una ideología o un saber. Lo que se pierde, un resto irrecuperable. El sujeto es axiomático pues ahí mismo, sobre el borde, no queda más espacio que decidir y las pasiones se arremolinan en el acto ¿Decidir qué? Que se está al borde del vacío, que se ha (tras)tocado un límite irreductible y que no queda más que nombrarlo; lo cual, por cierto, requiere coraje, porque también se podría recular hacia los Nombres y Significados, hacer “como sí” no se hubiera (entre)visto nada, huir despavorido ante la falta del Otro. Un significante sólo, separado del resto, no es más que un nombre cualquiera, un operador vacío. Nada más y nada menos. Es lo justo y necesario luego de la contingencia del encuentro imprevisto con la cosa, inconsistencia (o vacío). Algunos podrán decir “simple vacío lógico” ¿Será posible que no los conmueva hasta la médula pronunciar un nombre propio? ¿Será una vez más el terrible efecto escolarizador el que oculte en el sobreentendido cualquier acontecer? ¿De cuánta ignorancia más podrá proveernos la escuela bajo el pre-texto de culturizarnos? Creo que la amistad puede sostenernos en comunidad sólo en la medida que hablemos en nombre propio de lo que acontece, lo cual divide y tensiona la “unidad” de lo “común” y pone a consideración un exceso irreductible a los medios simbólicos consensuados (y a los placeres privados). En este sentido, el exceso puede ser encarnado por ejemplo bajo la forma de la negación (otra forma de simbolización), siguiendo un clásico tópico freudiano.

En 1916, Freud se proponía “convencer a un público amplio de la existencia de otra escena inconsciente en tanto recurso del sujeto para decir ‘¡no!’ e identificar su deseo”. ¿Cómo decir que “no” puede resultar, paradójicamente, una afirmación del deseo de un sujeto? En su texto sobre la negación, Freud afirmaba: “Por medio del símbolo de la negación, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación” (1925, p.254) Operación de pensamiento deseante entonces, liberada de las constricciones de lo que existe según las normas trascendentales del lenguaje propio de cada situación (y aquí introducimos algunos términos badiouanos). Quizás así se entienda mejor la modalidad enunciativa disonante que asume el decir de Lacan en proposiciones tales como “La relación sexual no existe” o “La mujer no existe”; o de Laclau “la sociedad no existe”. Si la pura multiplicidad del ser, en cada caso, está aplastada por la regulación estructural y por el lenguaje que intenta fijarla bajo aquéllos nombres específicos y sus plurales significados: “relación sexual”, “mujer”, “sociedad”, etc.; entonces negar esas existencias reguladas trascendentalmente (nos) abre la posibilidad de nombrar lo reprimido: la multiplicidad múltiple del ser. Pensar, inventar, nombrar se hacen aquí operaciones equivalentes cuya objetividad no depende del objeto imaginado (fantaseado) en cada caso, sino del objeto real indiscernible: el objeto perdido (pues nunca estuvo “presente”, por tanto: ilusión retroactiva). La pérdida o sustracción misma es condición de posibilidad de pensamiento. Diremos entonces que, por el contrario, es el deseo el que se pierde y anula (al sujeto) al encontrar por doquier objetos de consumo que hacen las veces de representantes del objeto perdido. Y la pérdida del deseo se observa, hoy día, en la ausencia de afirmaciones subjetivas comprometidas. Lo que abunda en este tiempo de economías simplificadas es más bien el Yo, es decir, el individuo consumidor de todo tipo de productos que le otorgan la ilusoria identidad de existir bajo la modalidad de marcas comerciales. No nos engañemos al respecto, consumir cultura puede ser tan alucinatoriamente satisfactorio como la in-corporación de cualquier otro objeto/gadget.

En el libro “*Identidad, representaciones del horror y derechos humanos*”, Ana Mohaded (ex -detenida en la dictadura militar argentina) relata el valor de decir “no” aún en condiciones inimaginables de denigración humana. A pesar de haber pasado ya por todo tipo de torturas y

humillaciones, las “compañeras” presas se proponen resistir en un momento dado — y lo logran — a la inspección matutina de las guardiacárceles, que consistía en ponerlas de cara contra la pared y hacer que se bajen los calzones para ser revisadas. Ana le llama “el calzonazo” (en alusión al “cordobazo”<sup>2</sup>) a ese decir “no”. Es sorprendente cómo la dignidad puede sostenerse aún en las situaciones más inverosímiles. ¿Y nuestra posibilidad de decir “no”? ¿Tendrá que ver también con el dolor, con la dignidad, con la escritura, con qué?

Aquí finaliza este breve movimiento de escritura/pensamiento que ha pretendido entrar en diálogo, en cruces efectivos, con diferentes proposiciones y textos políticos, sin caer en las dicotomías sustancialistas que engendran las clases (y “nosotros”) claramente definidas; buscando más bien trazar algunas diagonales en los trayectos esbozados, tratando así de abrir el espacio a la inscripción de otras modalidades subjetivas que no por ser *otras* resultan ser por ello menos “comprometidas”.

---

<sup>2</sup> Movimiento de protesta obrero estudiantil acaecido en la Ciudad de Córdoba (Argentina) en mayo de 1969.