

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA**

**Facultad de Filosofía y Humanidades**



Tesis para optar por el título de Doctor en Filosofía

**“¿Suplementar a Lacan? El psicoanálisis y el problema del sujeto en la  
filosofía de Alain Badiou”**

**Mgter. Daniel Groisman**

**Director: Dr. Francisco Naishtat**

**Co-director: Dr. Emmanuel Biset**

**Córdoba**

**2017**



Lo que me salva de la enseñanza es el acto  
(Jacques Lacan, Congreso de la Escuela Freudiana de Paris, 19 de abril de 1970)

Si lo que enseño tiene el valor de una enseñanza,  
no dejaré tras de mí ninguno de esos asideros que les permita  
agregarle el sufijo *ismo*  
(Jacques Lacan, *La ética*, 25 de mayo de 1970)

## Evocaciones

En el transcurso de la escritura de esta tesis, entre las líneas que parecen continuas, amalgamadas por razones, mi papá murió. A él, Rubén Groisman, quien veía con ojos generosos e incluso admirados mi dedicación a estas cuestiones, no pocas veces más que yo mismo, le dedico el humor que pudieran suscitar, con mucho empeño del lector, las páginas que siguen. Porque ese fue su registro privilegiado y su apertura a la “pregunta por el Ser”. Más allá de cualquier solemnidad.

Al grupo de investigación “Estudios en Teoría Política” le debo no sólo el sagaz y amistoso acompañamiento de mi co-director Emmanuel Biset, sino la constancia de poner una y otra vez sobre la mesa discusiones que todavía me habitan. Como lo dije alguna vez, no es lo que se suele llamar “espíritu de grupo”, su pegatina imaginaria, el que me anima a participar ahí sino el afecto por muchos de los que forman parte de él. Sofía Soria, Manuel Moyano, Mercedes Vargas, Natalia Lorio, Andrés Daín, Juan Reynares, Gala Aznárez, Pedro Sosa, Marina Llaó, Aurora Romero, Roque Farrán, Fernando Chávez Solca, Florencio Spangenberg, cada uno de ellos está a su manera en el itinerario de esta tesis. Así como también lo está Vanesa Garbero (amorosamente incluida en el espacio sin pertenecer a él).

Al “grupo del neuro”, Ricardo Pon, Mariela Sormani, Ivonne Peirone, Gabriela Reale, Silvina Grosso Abascal y Patricia Salaya, por la inmensa alegría de la imposibilidad (de organizarse), a Silvia Campana, quien me permitió una pasantía clínica, para mí inaugural, en el Hospital Rawson. Y, conjuntamente con Carolina Viarengo, me hizo sentir en casa. Aun en el contexto inhóspito de la salud pública.

A Luis García, a quien sin saber quién era pero reconociéndolo retroactivamente muchísimos años después por su voz, escuché por primera vez (él no lo sabe) exponiendo a sus colegas una opinión sobre *El malestar en la cultura* en el bar de filosofía de la UNC (casualmente llamado “el shopping”). Con esa incontinencia intelectual que convierte cualquier minúsculo evento cotidiano en el más intrincado y hegeliano problema filosófico. O antifilosófico.

A Gabriel Pantoja, por su singularísima poesía y por nuestra amistad que toma envión en cada equívoco que nos regala la lengua, a Juan Conforte, por su calma lucidez, y a

ambos por acompañarme en el intento de salir de la estulticia, dejándome actuarla con ellos.

A Iván Berdakín, por la amistad que cultivamos hace casi dos décadas. Hemos visto pasar tanta agua turbia por la cañada de nuestra historia que nos queremos así: mutantes.

A Anibal Bronstein, por la intermitencia de nuestros encuentros. Nuestra amistad es un mutilado que nunca se queja de sus muñones.

A Bárbara Brailovsky, por la calidez, el afecto y la dedicación de una *idishe mame* en forma de amiga.

A Favio Seimandi, por la ligereza del humor. Como los pies de Aquiles, ese talón del *Ser*.

A mi madre, Miriam, por la curiosidad intelectual y por darme confianza en el punto en el que mi red neuronal, mi IQ y los tests psicológicos sólo hubieran creado barreras.

A mi hermana Mariana, por darme los sobrinos más hermosos que pudiera tener (Iván y Nina), y quien, a diferencia de Antígona, con muy buen tino, no sacrificaría su vida por su hermano.

A Melina Passadore, por el amor y lo pequeño. Ahí donde aguardan los secretos más delicados.

# Índice

Resumen	8
Referencias bibliográficas de Lacan	10
Introducción	11
Antecedentes	18
Método sujeto...al mal entendido	21
<b>Capítulo I</b>	<b>41</b>
1.1 La obra de Alain Badiou y su contexto ideológico	42
1.2 Medianía contemporánea	42
1.3 De la ontología: o al giro lingüístico...matemática	51
1.4 El antiromanticismo badiouiano y la muerte matemática de Dios	56
1.5 La modernidad filosófica	58
1.6 Badiou, el cogito y el psicoanálisis	60
1.7 La subversión psicoanalítica	66
1.8 Nuevamente Badiou...	74
<b>Capítulo II</b>	<b>82</b>
2.1 Fisuras de la representación: acontecimiento (Badiou), noción pura (Mallarmé) y objeto voz (Lacan)	83
2.2 La sustracción de sí	84
2.3 La poesía y la voz: de la lógica de la diferencia a la lógica de la semejanza	88
2.4 La restitución poética de las matemáticas en la filosofía	93
<b>Capítulo III</b>	<b>99</b>
3.1 Entre filosofía badiouiana y sofística lacaniana: el sujeto más acá del fratricidio	100

3.2 La lengua en cuestión	100
3.3 La verdad hermana de goce, ¿Badiou primo postizo de Lacan?	115
3.4 Una política con ideales o badiouismo sí, pero no sin Lacan	119
<b>Capítulo IV</b>	<b>123</b>
4.1 Hacia una relación imposible entre Alain Badiou y Jacques Lacan: consideraciones sobre la lengua y el estatuto sofístico del psicoanálisis	124
4.2 El acontecimiento como verdad o su resonancia	136
4.3 Acontecimiento de cuerpo	153
4.4 Lacan antifilósofo, según Badiou	157
4.5 El amor en juego	167
4.6 Otro amor, Otrosexo	178
Conclusión	186
Posfacio	195
Anexo I Un psicoanálisis en la historia o una genealogía de la función psi	198
Anexo II Filosofía y deseo de filosofía	210
Referencias bibliográficas	229

## Resumen

La problemática del psicoanálisis y el sujeto en la obra de Alain Badiou está aquí subdividida en tres momentos que no responden a una propedéutica o a un criterio gradualista sino a un tiempo biográfico que buscamos incluir.

El primero de ellos, bajo condición de la intervención de Badiou sobre la época del capitalismo que se abre con la caída de los regímenes socialistas, glosa una región de su obra que, pasando por el cogito cartesiano y su subversión lacaniana, manifiesta el ímpetu moderno de su “axiomática del sujeto”. El segundo momento, por su parte, muestra las divergencias entre la filosofía y el discurso psicoanalítico sin descartar la posibilidad de que exista un mínimo principio de continuidad entre ambos, así como algunos conceptos análogos. Mientras que el tercero introduce una distancia insalvable respecto al modo en que Badiou digiere la enseñanza de Jacques Lacan en su obra.

De manera que, si en el primer y segundo momento (capítulo I y II) la continuidad que traza Badiou respecto a Lacan parece no presentar mayores dificultades, y se produce así un efecto de “complementariedad teórica”, en el tercer momento (capítulo III y IV) veremos hasta qué punto esa complementariedad sólo se sostiene en una lectura que reintroduce a Lacan en la historia de la filosofía. El antagonismo creciente que se produce entre ambos nos remite, entonces, a una zona de tensión irreductible.

No obstante, los tres momentos mencionados, además de ser una subdivisión a posteriori y tener puntos de solapamiento y contaminación, no persiguen una dialéctica que conduce a una tercera posición de síntesis, a un “más allá” que contiene lo esencial de cada uno y resulta más verdadero y omnicomprensivo, sino que son sobre todo instancias que dan cuenta de una transformación y que obedecen, por lo tanto, a una temporalidad que me incluye en la misma problemática abordada.

Por lo tanto, se vuelve necesario explicitar un presupuesto que recorre esta tesis: resulta imposible excluir a quien escribe del campo dilemático donde inscribe el concepto de sujeto. Si así se lo pretendiera, en nombre de un universalismo epistémico,



éste sería uno “fácil”<sup>1</sup> y transparente, es decir uno que se consigue con la denegación de la experiencia y las vicisitudes consustanciales al discurso analítico. Así, y sin explicitar esas vicisitudes en forma de un anecdotario, esperamos, sin embargo, no cerrar demasiado el texto a su participación silenciosa.

El psicoanálisis, por último, no será convocado aquí como un corpus acabado, una visión del mundo o una teoría del sujeto, sino como una praxis que modifica la relación al saber. O, dicho de otro modo, será convocado aquí como una forma de interrogación de lo universal. De allí que decir “el psicoanálisis” resulte, desde ya, una exageración.

Vaya, a su vez, este supuesto suplementario: no hace falta tematizar la política para que *haya* política. Política es la enunciación.

---

<sup>1</sup> La idea de “universalismo fácil” la tomamos, aunque no en sus mismos términos, de Milner. Para él éste se refiere, entre otras cosas, a “la estadística como variante de la conversión universal” (2008:158). Es decir, a la creación de un universalismo por vía de la negación indefinida de toda singularidad.

## Referencias bibliográficas de Lacan

Es sabido que existe una fuerte disputa en torno a los seminarios de Lacan<sup>2</sup>. No sólo en relación al modo de traducirlos (¿es necesario registrar ahí, por ejemplo, sus suspiros, sus pausas, sus titubeos?) sino también al tiempo y el modo de editarlos, de volcarlos a un registro escrito. Con ese panorama, cualquier psicoanalista o persona interesada en acceder a los seminarios, cuenta hoy con al menos tres posibilidades. El registro estenográfico, las versiones críticas (donde se utilizan, además, grabaciones, apuntes, etc.) y, la tercera, los seminarios oficialmente establecidos por Jacques Alain Miller. Aquí, hemos utilizado generalmente las versiones establecidas de los seminarios en español (salvo el seminario de *La identificación* y *El fracaso del Un-desliz es el amor*), pero nos hemos apoyado, al mismo tiempo, en las versiones críticas disponibles en francés. Considerando que este criterio bilingüe no sólo permite corroborar la traducción, sino que, en la medida en que eso sea posible, da algo más de cuerpo a lalangue de Lacan.

Así, todas las citas en idioma original de los seminarios, en notas al pie, fueron tomadas del sitio <http://staferla.free.fr/>. De allí que sólo la versión en español sea consignada en la bibliografía. Mientras que las citas de conferencias, alocuciones y discursos, algunas traducidas por mí al español, han sido tomadas del sitio de L'école lacanienne de psychanalyse ([www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)) y registradas en el apartado bibliográfico. Cualquier excepción será convenientemente comentada en nota al pie.

---

<sup>2</sup> Cfr. (Allouch, 1984).

## Introducción

La obra de Alain Badiou puede abordarse como una intervención en el horizonte de una época cuyos efectos *subjetivos* predominantes son el relativismo gnoseológico y axiológico que cede, a veces paródica o cínicamente, a veces con un rostro trágico, a la imposibilidad de alterar el sistema-mundo existente.

Una de las múltiples formas de funcionamiento de ese relativismo fue esbozada sintéticamente por Eduardo Grüner como una legitimación ideológica que consiste en la idea de que no hay ideas completamente legítimas (1997:85). Elías Palti, en consonancia, caracteriza la época como una “crisis de inteligibilidad” que destina todas las problemáticas políticas a su dimensión aporética (2005:19), cayéndose una y otra vez en la imposibilidad de hacer ingresar a las opciones de determinada situación una *pars construens*.

Así, lo que también podemos describir como el colapso de cualquier jerarquía en las ideas, tiene como correlato aceptar que vivimos en “una nueva era carente de certidumbres (...), en una era de contingencias y conjeturas, en una ‘sociedad de riesgo’ en la cual la política es una cuestión de *phrónesis*, de juicios estratégicos y diálogo, y no de aplicar percepciones fundamentales” (Žižek, 2001:142).

Una parte importante de este estado de cosas se ubica como consecuencia de la impugnación a los ideales de la modernidad, así como a sus coordenadas ideológicas para la militancia política. De hecho, el debate iniciado en la década de 1970 en relación al advenimiento de una nueva época que buscaba tramitar el fracaso del Socialismo y las experiencias totalitarias del siglo XX, reforzado en la siguiente década con la caída del Muro de Berlín, abonó la crítica de las praxis y las teorías políticas indexadas a una filosofía de la historia.

Un ejemplo de esto es el modo en el que la idea progresista de Emancipación Humana quedó signada por la crítica y deconstrucción nietzscheano-heideggeriana –y sus derivas– de la metafísica. Lo que implica, entre otras cosas, el estallido de la teleología, el descentramiento del sujeto y la dispersión radical de su identidad pasible de ser representada.

La extracción de unas palabras de Deleuze, tramadas en diálogo con Foucault en 1972 (publicado como “Los intelectuales y el poder”), pueden resultar un ejemplo del *pathos* al que nos referimos:

Para nosotros el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan, y los que luchan, han dejado de ser representados, ya sea por un partido, ya por un sindicato dispuesto, a su vez, a arrogarse el derecho de su consciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre son una multiplicidad los que hablan y actúan, incluso en la propia persona. (1999:106)

En este clima de crítica a la metafísica, es posible localizar la obra de Badiou como el intento más sistemático de contrarrestar sus efectos despolitizantes, desmovilizadores o condescendientes con el statu quo. El gesto fundamental y novedoso de su operación filosófica se vuelve, para ello, la postulación de una nueva alianza entre matemática y ontología. Retomando la pregunta por el Ser, pero corriéndola del eje de la lengua, Badiou propone que la verdadera ontología “*existe* desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas” (2007:11), aunque sólo hoy, después de la creación de la teoría de conjuntos de Cantor, teoría que se pronuncia “ciegamente sobre su propia esencia”, nos resulta posible saberlo.

(...) [allí] queda al fin significado que, cualquiera sea la prodigiosa diversidad de ‘objetos’ y ‘estructuras’ matemáticas, *todos* ellos son designables como multiplicidades puras edificadas, de manera reglada, únicamente a partir del conjunto vacío. La cuestión de la naturaleza exacta de la relación de las matemáticas con el ser está concentrada por entero —para la época en la que nos encontramos— en la decisión axiomática que autoriza la teoría de conjuntos (Ibid:14)

Reorganizar la filosofía en torno a una ontología matemática es lo que le permite a Badiou tramar la consistencia, universalidad y formalización de sus tesis filosóficas, disputando terreno a las reducciones de todo pensamiento a su significación geográfica particular y tiempo de emergencia<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Para Lacan, en otro orden de cosas, quien si bien abandona tempranamente la pretensión de cientificidad del psicoanálisis, en su seminario de 1972-73 *Aún* (1995:144), dice que la formalización matemática es la meta y el ideal del mismo — la topología matemática también opera como un dispositivo

Así, contando con este diagnóstico general sobre el clima de época, buscamos partir de dos presupuestos teóricos específicos que nos permiten, además, situar la especificidad de la obra de Badiou en el campo posfundacionalista o posmarxista, por un lado, y cotejarla con su “herencia” lacaniana, por el otro:

✓ 1) Es necesario resaltar que habrá conexiones entre el ser y el acontecimiento para que la filosofía de Badiou no se reduzca a un idealismo clausurado sobre sí mismo, es decir, no remitido a las condiciones materiales de existencia del sitio acontecimental y su consiguiente procedimiento genérico de verdad. Ya que si se convierte a las verdades inmanentes a los procedimientos genéricos en verdades trascendentes, se suprime el potencial renovador del pensamiento de Badiou y se lo reconduce desde el posmarxismo hacia una metafísica clásica. Esto es, en otras palabras, se remite los acontecimientos y el despliegue de su verdad a una causa trascendente, localizada por fuera de toda huella *material e intramundana*.

✓ 2) Sin embargo, una vez reconocido lo anterior, es menester indagar la obturación (estética, ética, erótica y política) que se produce en las relaciones entre el ser y el no-ser con la formulación taxativa que sustenta el edificio filosófico badiouiano: ontología = matemática. No porque en esa formulación se encuentre la referencia a una exterioridad preconstituida de la que el discurso matemático tuviera la llave de acceso (en *El ser y el acontecimiento* Badiou aclara, por cierto, que la identidad entre matemática y ontología es una tesis sobre el discurso), volviendo entonces a un tipo de filosofía positivista ingenua, sino porque una tesis tal implica en Badiou cierta invisibilización de la relación lingüísticamente mediada y, por lo tanto, llena de tropiezos y opacidades entre sujeto, acontecimiento y situación. Algo que, en su afán antisofístico, se trasunta en el proyecto de *Logicas de los mundos*: subordinar la “pequeña lógica lingüística y gramatical” a una Gran Lógica como “teoría general de los objetos y de las relaciones” (2008b:115).

Esta subordinación de la lógica lingüística y gramatical a una Gran Lógica, tiene consecuencias en el concepto badiouiano de sujeto y en el sentido que adquiere la relación con Lacan, a quien le da el estatuto de maestro y precursor de algunas de sus ideas fundamentales. Porque si bien Lacan realiza a lo largo de sus seminarios intentos

---

que sustenta una oposición a la hermenéutica psicoanalítica, es decir aquella que conjunta de manera indisoluble interpretación y horizonte de sentido.

de formalización para captar topológicamente al sujeto del inconsciente, hay dos dimensiones que Badiou omite procustianamente en su teoría: 1) la *lalangue*<sup>4</sup>. Y no sin un estrecho vínculo con lo anterior, 2) el “objeto a”. Es allí, entonces, en el problema de la relación lenguajera entre sujeto, acontecimiento (verdad) y situación donde el psicoanálisis lacaniano se hará presente para complejizar, matizar y, por qué no, hacer deconsistir las tesis de Badiou.

Es que, no obstante su voluntad de llevar la filosofía a la altura de las invenciones y subversiones psicoanalíticas (la “composibilidad” con Lacan)<sup>5</sup>, la dimensión sistemática que imprime a su ópera magna con su recorrido argumentativo lineal, su fidelidad deductiva, su “cartesianismo”, o, en sus palabras, “la triple jurisdicción de la voluntad sistemática, del paradigma matemático y del deseo creciente de claridad” (2008:15), eclipsa la dimensión objetual del sujeto, así como también su problemática adyacente: síntoma, fantasma, goce, castración.

Es decir, en su demostración matemática y lógico-centrada de lo que produce impasse en el ser (aquello que se demuestra indemostrable y que, por lo tanto, requiere una apuesta), se *esconde* el efecto irreductible de la lengua en la enunciación y se la pone en posición de metalenguaje respecto al concepto que se quiere forjar. Bajo la pretensión de “dar cuenta de objetos discursivos como si la lengua no los subsumiera en un único y mismo nivel del que la subjetividad cognoscitiva también depende en última instancia” (Mattoni, 2003:28).

Nuestra lectura en este respecto es que tal diferencia con el sujeto lacaniano puede remitirse, entre otras muchas vías posibles, a la relación que ambos traman con la sofística. En ese sentido, el siguiente párrafo de *Lógicas de los mundos*, sobre el que volveremos más adelante, resulta esclarecedor:

Wittgenstein y Lacan son los dos antifilósofos más grandes del siglo XX, como lo son, en el siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche. Pero en lo que concierne a

---

<sup>4</sup> Con *lalangue* nos referimos a la materialidad “pre-significativa” del lenguaje, a las unidades de la lengua sin estratificación ni jerarquización y más allá de su donación de sentido. Esto incluye también, en las referencias de Lacan, el balbuceo del niño antes de la articulación “correcta” de los significantes, a su lalación. Materialidad del lenguaje, por ende, que no remite al juego de las diferencias de significantes bien conformados entre sí (lingüística), sino a una amalgama fonemática, sonora, anagramática, que es producto de un encuentro *troumático* (que hace agujero) entre el ser vivo y los signos.

<sup>5</sup> “Lacan se instituye como educador de todo filósofo por venir. Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan” (Badiou, 2012:187).

Wittgenstein, a mi entender, eso se debe solamente al *Tractatus*. Su obra posterior —que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar nada más— pasa de la antifilosofía a la sofística. Es un riesgo al que se expone todo antifilósofo: para sostener el privilegio exorbitante que le acuerda a su pura enunciación (es verdadero porque soy yo el que habla) y, finalmente, a su propia existencia (parto en dos la historia, si no del mundo, al menos de aquello que trato), el antifilósofo tiene que recurrir, a menudo, a un forzamiento retórico que lo hace indiscernible de los sofistas de su época. Como sucede con la máxima perentoria o el pastiche de los Evangelios en el caso de Nietzsche, con la garrulería biográfica en el de Kierkegaard o con los calambures en el de Lacan (Badiou, 2008b:594).

El punto de partida de Badiou consiste, así, en asumir que la relación del acto de enunciación con las construcciones discursivas derivadas de ese mismo acto no es condicionante o determinante sino, de algún modo, trivial. Las condiciones de enunciación, sus resonancias, su *hinc et nunc*, podrían dejarse a un lado para ganar consistencia en la universalidad de enunciados formularios<sup>6</sup>. Universalidad a la que una “sofística psicoanalítica”<sup>7</sup>, por supuesto, le pone obstáculos.

En esa separación que olvida el problema de la enunciación, además, se deslizan otras separaciones que promueven una narrativa dualista. Por ejemplo, la del deseo (por las verdades) de la pulsión de muerte (o el goce), lo que queda en franca evidencia cuando Badiou remite a una decisión ética voluntaria el siguiente dilema: “Es preciso escoger entre el Hombre como sostén posible del azar de las verdades o el Hombre como ser-para-la-muerte (o para-la-felicidad: es lo mismo)” (Badiou, 2004:63). Para un psicoanálisis que vaya un poco más allá del principio de placer, una separación nítida y

---

<sup>6</sup> Esta es, por cierto, una de las observaciones que hace Allouch cuando se refiere al tratamiento que algunos comentaristas han hecho del problema del amor en Lacan. No está dicho, en absoluto, con los mismos términos, pero consideramos que no sería demasiado arriesgado encontrar una similitud entre la separación de “descubrimiento” y “exposición”, por un lado, y “enunciado” y “enunciación”, por el otro. Cito el pasaje de lo que luego será trabajado en el apartado “El amor en cuestión”. “La línea que liga amor y no-relación sexual fue entonces recorrida en sus dos sentidos: del amor hacia la no-relación sexual, y de la no-relación sexual hacia el amor. El primer recorrido es cronológico: lo confirman las dos indicaciones que acaban de cotejarse, a pesar de su alejamiento temporal (ocho años). ¿Conviene concluir que el otro recorrido es de orden lógico? Sería intelectualmente satisfactorio, al menos para quien le place distinguir el orden del descubrimiento y el de la exposición. ¿Cómo es que ese segundo recorrido terminó siendo el único que retuvieron numerosos comentaristas, principalmente Alain Badiou?” (Allouch, 2011:310).

<sup>7</sup> Como veremos más adelante, Lacan dirá en su clase del 12 de mayo de 1965 que el psicoanálisis, es la presencia del sofista en nuestra época, pero con otro estatuto.

voluntaria de estas dos dimensiones resulta imposible, ya que “ambas pulsiones están siempre entrelazadas, insertas una en otra, siempre actúan juntas en diferentes combinaciones, de manera tal que el silencio de la pulsión de muerte es la sombra que acompaña el alboroto de la vida, su reverso” (Dólar, 2007:157).

Así, con esta tensión entre el proyecto filosófico badiouiano y la enseñanza de Lacan pretendemos rastrear las diferencias que aparecen en torno al sujeto. Para ello, y respecto a Lacan, tomaremos aproximaciones al sujeto del inconsciente que se van tramando en torno a lo que Miller (2013), entre otros, esquematiza como el “periodo simbólico” (es decir, el énfasis en la cuestión del significante) pero también algunas indagaciones topológicas o de primacía de lo real que comprenden la figura del nudo borromeo y que tiene un hito en el seminario *Aún* de 1972-1973<sup>8</sup>. Sin por ello excluir posibles referencias más aisladas, pertenecientes a momentos últimos de su enseñanza, y que nos permiten realizar una interrogación crítica del modo en que Badiou habilita una comosibilidad entre filosofía y psicoanálisis. En este sentido, resulta necesario destacar que la apelación al psicoanálisis es fragmentaria y no busca delimitar un campo de coherencia lógica, ya que no se trata de un sistema de pensamiento, una visión de mundo o una doctrina donde la parte está, como en la sinécdoque, en el lugar de un todo<sup>9</sup>. El recorrido que se trama entre las citas y las referencias a Lacan no obedece a ningún plan *a priori* y podría ser, una y otra vez, reformulado en otra dirección.

El trasfondo de nuestra problemática, en conclusión, reside en la forma en acto (no sólo declarativa) de tramar una fidelidad con la subversión del sujeto que significa el inconsciente para la modernidad. Como dice Milner, en torno a la relación del psicoanálisis y la filosofía, habría al menos dos posiciones diferentes: “o bien tomar en cuenta la aparición del psicoanálisis freudiano y lacaniano para, en cierto modo, seguir como antes, o bien tomarla en cuenta para, justamente, no seguir como antes. Usted sabe bien qué significa vacunarse: tomar el agente patógeno justo en la cantidad suficiente para que pierda su virulencia” (2012:55).

---

<sup>8</sup> Es necesario aclarar que Lacan realiza un progresivo abandono del “sujeto” para comenzar a hablar sobre todo de “*parlêtre*” o hablaser. Se trata, entonces, siendo esquemáticos, de cambiar la predominancia de un sujeto que resulta una marioneta del Otro (engañado, sobre todo, por lo imaginario) por la de un hablante que está en una inadecuación absoluta con lo simbólico (Cfr. Miller, 2013: 210-211).

<sup>9</sup> El psicoanálisis no es una *weltansschauung* porque para ello el gran Otro debería ser una figura colectivizable, una figura que sería la misma para todos y cada uno (Cfr. Allouch, 2013:65).



Buscaremos, por lo tanto, sopesar la decisión badiouiana de restarle importancia a la enunciación, así como volver a remarcar insistentemente la frontera de la filosofía con la sofística. Es decir, pensar de qué manera ello implica resguardarse de la virulencia del agente patógeno y de sus posibles consecuencias para un abordaje posmetafísico de la política. Sobre todo si el psicoanálisis tiene una consistencia distinta a la del resto de los discursos:

Socialmente el psicoanálisis tiene una consistencia distinta a la de los otros discursos. Es un vínculo entre dos. Justamente por esto se encuentra en el sitio de la falta de relación sexual. (Lacan, 2007b:86).

## Antecedentes

Las formas “historico-intelectuales” en las que se ha inscripto a Alain Badiou en el pensamiento político contemporáneo hasta hoy son al menos cuatro: el “heideggerianismo de izquierda” o “posfundacionalismo” (Marchart, 2009), la “izquierda lacaniana” (Stavrakakis, 2010), el “marxismo posestructuralista” (Palti, 2005), la “ontología de lo real” (Farran, 2010). Y se puede decir que todas ellas, a pesar de sus diferentes abordajes y matices, han apuntado en general a una idea común: lo que prima es la imposibilidad de discernir la política en un universo simbólico totalizable, pero no por causa de limitaciones epistemológicas sino por razones ontológicas. O, dicho en otras palabras, siempre subsiste un resto inasimilable en toda conceptualización de la misma, que responde a una ausencia de fundamento último de lo social. Así lo refiere, por ejemplo, Bosteels: “Desde una perspectiva político-filosófica, el materialismo de Lacan residiría, así, en una firme insistencia en un núcleo traumático de antagonismo que siempre fisura de antemano todo orden social” (2007:95).

En ese universo, y a pesar de que existen intérpretes de la obra de Badiou que toman en cuenta su legado lacaniano en torno al concepto de sujeto (i.e. Bosteels, Žižek, Farrán), ninguno de ellos hace foco en el carácter sustractivo, pulsional y subversivo del sujeto del inconsciente en Lacan al punto de impugnar, o llevar al punto de su imposibilidad, la relación o la analogía entre éste y el sujeto en Badiou. Bruno Bosteels lo hace en cierto modo, pero para postular finalmente la defensa de un materialismo inspirado en Badiou que se apartaría de la insistencia “idealista” de Lacan en localizar lo real sobre todo como causa ausente (el síntoma) sin forzarlo hacia una verdad emancipada de la estructura.

Localizar la causa ausente o el afuera constitutivo de una situación, en otras palabras, sigue siendo una táctica dialéctica pero idealista, a menos que (y hasta que) este punto evanescente de lo real sea forzado, distorsionado y ampliado, a fin de darle consistencia a lo real como una nueva verdad genérica (Bosteels, 2007:99).

En esta lectura de Bosteels, Lacan es dialéctico (junto con Mallarmé), pero al mismo tiempo idealista (junto con Hegel), ya que sólo mostraría la mitad del proceso a

través del cual ocurre la conformación de un sujeto. La angustia<sup>10</sup> y el superyo como figuras subjetivas centrales (sofocleanas), la primera como invasión de lo real en un orden que por esa invasión quedaría muerto, el segundo como ley insensata que llega a ser el desconocimiento mismo de la ley, sólo dan cuenta del “punto donde el orden existente de las cosas se abre a una división fatal, pero sin permitir que nazca un nuevo orden” (Bosteels, 2007: 101-02). Por lo que, en resumen, a Lacan, para llevar a cabo una “teoría del sujeto completa”<sup>11</sup>, le habrían faltado las figuras esquilianas de la valentía y la justicia.

Así, es evidente que, para realizar una apreciación tal de Badiou y Lacan, se vuelve necesario aplanar el discurso de este último hasta el punto de quitarle su impronta material, su rugosidad, aquello que sobrevive como trasfondo de imposibilidad en su enseñanza (¿el padecimiento?) y hacerlo devenir un filósofo o teórico de la época que, simplemente, debería haber sostenido una militancia de la figura de sujeto como forma de resistencia al *statu quo*.

Jorge Alemán, por su parte, ha apuntado con más cautela hacia esa zona problemática, pero sin indagar en detalle los textos y presupuestos badiouianos. En ese sentido, nuestro antecedente temático más cercano resulta Farrán. Aunque él, nuevamente, trabaja con la hipótesis de una continuidad:

Existe una continuidad de pensamiento entre Badiou y Lacan, sobre todo a partir del concepto de sujeto que ambos elaboran; particularmente en la dimensión política vinculada con la intervención o el acto, en un contexto signado por la contingencia, junto a la dimensión ontológica sustractiva o de lo *real* ligada a la anterior, donde el recurso a ciertos fragmentos matemáticos y lógicos les permite a ambos autores circunscribir la imposibilidad radical (el impasse) a la que se confronta el pensamiento (2014:39-40).

El susodicho acto que adviene en un contexto de contingencia, para Farrán, además, permite deducir la existencia de un sujeto filosófico que, vedado en la obra de Badiou por no tratarse la filosofía de un sitio acontecimiental que prodigue verdades,

---

<sup>10</sup> En Bosteels aparece la palabra “anxiety” traducida como “ansiedad”. Nos permitimos cambiarlo.

<sup>11</sup> Veremos, precisamente, que en ese sintagma que Badiou le exige a Lacan, “teoría del sujeto completa”, se esconde, en última instancia, el punto problemático de cualquier pretensión de complementariedad o extrapolación entre ambos.

operaría en el anudamiento de discursos heterogéneos que se enfrentan a impasses del pensamiento. Lo que conduce a la idea de un sujeto producido en el campo del pensamiento filosófico. O lo que Badiou llama el pensamiento del pensamiento. ¿Algo más lejano al sujeto del inconsciente?

Por nuestra parte, entonces, trabajando sin una voluntad complementaria de ambos autores (buscando, de alguna manera, hacer consistir una relación al llenar la carencia de uno con la virtud del otro)<sup>12</sup>, intentaremos situar progresivamente los puntos discutibles de esa continuidad. Es más bien del lado del discurso del amo que se podría buscar que las cosas marchen sin obstáculos. Y este, como indica Lacan, es contrario a lo real, “porque lo real, justamente, es lo que anda mal, lo que se pone en cruz ante la carreta, más aún, lo que no deja nunca de repetirse para estorbar ese andar” (Lacan, 2007b:81)<sup>13</sup>.

Tenemos presente que la enunciación de esta tesis no carece de serios problemas, ya que resulta de un intento de dar cuenta, *inter alias*, del objeto del psicoanálisis al interior de la universidad, algo que también podría ser pensado como una contradicción performativa, es decir una contradicción entre lo *que* se dice con *cómo* se lo dice. Si del psicoanálisis se espera un desfundarse en una praxis, un saber que nunca llega a establecerse del todo como teoría, la universidad (aun reconociendo la heterogeneidad que registra hacia dentro), por el contrario, como lo indica su sentido latino, destina el saber a la universalidad y lo coloca como agente de búsqueda de inteligibilidad y transmisibilidad. Sostenemos todavía la ilusión de que esta contradicción, no obstante, una vez asumida, podría ser aprovechada para situar con más precisión las diferencias en juego.

---

<sup>12</sup> “1) leeremos a Lacan a través de Badiou para sistematizarlo y extender sus conceptos e implicancias más allá del dispositivo clínico; 2) leeremos a Badiou a través de Lacan para flexibilizar la sistemática especulativa y acentuar, de este modo, el juego nodal que entraña la composibilidad de múltiples dispositivos (arte, ciencia, política, psicoanálisis)” (Farrán, 2014:41).

<sup>13</sup> “Le discours du maître, par exemple, sa fin, c’est que les choses aillent au pas de tout le monde. Eh bien ça, ce n’est pas du tout la même chose que le réel, parce que le réel, justement, c’est ce qui ne va pas, ce qui se met en croix dans ce charroi, bien plus, ce qui ne cesse pas de se répéter pour entraver cette marche”.

## Método sujeto... al mal entendido

Ni la bestia ni el muñeco están sometidos a la maldición del  
pensamiento sobre uno mismo  
(John Gray, *El alma de las marionetas*)

¿Qué es un método que sea una exposición *del* sujeto, es decir, un método donde la reflexividad y el autoconocimiento no tengan la última palabra? Dicho de otro modo, ¿qué tipo de método sería aquel que no se reduzca a *todo* lo que se pueda decir de él, así como se dice que de un axioma derivan necesariamente ciertos teoremas, o de un tipo de semilla nace tal y cual árbol?

Como problemática autónoma del saber, el método no existe más que por una mirada retrospectiva, una vuelta sobre los propios pasos del investigador. Gesto que no deja de pertenecer al mundo del relato, en tanto no hay paso dado que, a posteriori, no sea una huella. Sin importar si el campo donde se imprime ésta es, en primera y última instancia, textual.

Además, si la investigación no queda atrapada en las fauces de una causalidad temporal simple (antecedente-consecuente), lo que se excluye así es un método pensado como apriori. En efecto, esa es la primera idea que buscamos destituir para hacer lugar a lo que, bajo el procedimiento de la escritura, queda indeterminado. Aquello que mantiene a raya el supuesto de que para decir algo con sustento es necesario apelar a los andamios de un método proveniente del campo científico, allí donde la blanca objetividad eliminaría las manchas más vergonzosas del constructivismo.

Si Margaret Thatcher dijo en una conferencia del partido conservador en 1980, dando una definición exacta de los modos de subjetivación neoliberal, que “la economía es el método, el objetivo es el alma”, podríamos profanar su frase: “la escritura es el método, el objetivo es el alma”, la transformación del alma de quien investiga al escribir. Aunque, a diferencia de la intencionalidad con la que parece abordar Thatcher la cuestión, entre la escritura y el alma no hay distancia cínica, no hay *gobierno*.

¿No debería nuestro método ser, así, la puesta en acto de su imposibilidad? En fin, llega el momento del método y llega una demanda de reflexividad para el yo que investiga, una demanda de poner las cartas sobre la mesa. Por eso la tendencia inmediata, cuando el objeto de investigación no es una región óptica del ser (ni ningún objeto prístino que se pueda objetivar), es rehusarse a hablar de él. Como si hablar de él fuera mirarnos en un espejo que, a falta de *objeto a*, nos devuelve una predictibilidad absoluta.

En un texto del 20 de octubre de 1938, llamado “Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis”, Freud hace una mínima mención de cuestiones de método. Al tener como objetivo exponer el psicoanálisis a los profanos, se pregunta explícitamente por los modos de hacerlo. Y menciona dos variantes: una *genética* y otra *dogmática*. La primera trata de repetir el camino recorrido antes por el propio investigador, ir a la génesis y desarrollo de sus descubrimientos. La segunda, en cambio, da por supuestas algunas premisas y da poca información sobre el fundamento, exponiendo más bien el resultado.

En el siguiente paso, Freud describe las ventajas y desventajas de ambos. Respecto al método genético, dice que la ventaja es que el lector participa en la edificación de una teoría y puede objetarla en el curso de ese trabajo en común. Aunque en esa misma ventaja anida un defecto grave y es que no hace suficiente impresión sobre el aprendiz. “Algo que él ha visto nacer y crecer en medio de dificultades no se le impondrá, ni con mucho, como algo que surja frente a él en forma acabada, en apariencia cerrado en sí mismo” (2010:283). El método dogmático, por el contrario, si bien consigue lo que el genético dificulta (dejar azorado al lector) “engendra el peligro de que un oyente crítico diga, sacudiendo la cabeza: ‘¡qué raro que suena todo esto! ¿Y de dónde lo sabrá nuestro hombre?’” (Idem).

Freud, así, atravesado por el cientificismo de su época, por la necesidad de poner en pie al psicoanálisis en un mundo con demandas empiristas, dice, sin embargo, que va a seguir ora uno ora el otro. Lo cual es un modo de decir que en la transmisión del psicoanálisis, así como en su praxis, no puede anticiparse un método. O que quizá el método es, precisamente, no anticiparse (en la escucha, en la interpretación, en el saber,

etc.). Por lo que allí hay una *pista*, cuya dificultad es que no devenga un camino para todos.

Allouch lo sugiere del siguiente modo cuando se refiere al análisis: “No vemos análisis posible si, para el analista, el analizante no quedara permanentemente y hasta el término del análisis incluido, sin explicación” (2015:206)<sup>14</sup>. ¿Una ética del psicoanálisis? Es que en el seminario homónimo, en la clase del 22 de junio de 1960 donde se refiere a la mal llamada contratransferencia o *counter-transference* (por estar en cuestión bajo ese vocablo muchos analistas de habla inglesa), Lacan remite la acción del psicoanalista a un velo: “Una parte de esa acción permanece velada para él mismo”<sup>15</sup> (1990b:348).

\*

Ahora bien, ¿acaso no convendría incluir una suerte de mínimo indicio de aquello que sucede cuando nos confrontamos con el método de otro? Para ello quisiera proponer dos arquetipos antagónicos que, en tanto tales, poseen una pureza sólo para la abstracción: el mago y el académico.

El primero tiene la siguiente característica: si muestra su método deja de ser mago en ese mismo acto. El método del mago, dicho sintéticamente, consiste en sustraer el método a lo visible, encontrar el modo de que no se llegue a vislumbrar *cómo* hace lo que hace. El segundo, en cambio, está conminado de algún modo a dar cuenta de él, de lo contrario un tribunal podría negarle la entrada a la comunidad. La ciencia, entre otras cosas, es ostentación de método, es validación del conocimiento por mediaciones confiables y, en el mejor de los casos, iterables.

Sin embargo, ¿qué nos sucede como *expectadores* del mago y *lectores* del académico? Con el primero, si hace bien su trabajo, quizá nos sucede ser puestos en contacto con un universo cuyo juego de lenguaje consiste en impedir la objetivación

---

<sup>14</sup> Traducción propia. Original: “On ne voit pas d’analyse possible si, chez l’analyste, l’analysant ne restait en permanence et jusqu’au terme (inclus) de l’analyse, sans explication”.

<sup>15</sup> “Il y a une part de cette action qui lui reste à lui-même voilé”. Para un minucioso estudio de la contratransferencia en Lacan (así como su diferencia con Freud), donde se sitúan los casos de analistas mujeres como Barbara Low, Lucia Tower, Ella Sharpe, entre otras, cfr. (Leff, 2008).

empírica y del que sólo se nos deja ver efectos (el mago es una suerte de puesta en acto del inconsciente). Con el segundo, si también hace bien su trabajo, quizá nos sucede ser puestos en relación al Saber o, en el mejor de los casos, a una interrogación del mismo.

Diría, entonces, que confrontarnos con esas prácticas es vérnosla con posiciones donde el Saber se vela de distintos modos. Se vela por él de distintos modos. Ahora bien, ¿es posible pensar un punto de intersección entre estas posiciones? O, mejor aún, ¿es posible pensar en una magia oculta allí donde la demanda está del lado de la transparencia?

De lo contrario, ¿cómo hacer ingresar la enseñanza de Heidegger (el mago de Messkirch) o de Lacan en la universidad? ¿No hay en ellos un perfume<sup>16</sup> que resulta refractario a la ostentación de una metodología inodora para leerlos?, ¿no hay en ellos un misterio que se acaba apenas ingresa en la transparencia del gesto pedagógico, enseñante?

Lacan, en la clase del 13 de marzo de 1963, en su seminario *La angustia*, se refiere a la cuestión del deseo del analista haciendo una analogía con el deseo del enseñante, probablemente en la estela de la idea freudiana sobre las tres profesiones imposibles. Dice allí que donde el deseo del enseñante no está problematizado, estamos en presencia de un profesor. Para salir de esa posición, entonces, sería necesario preocuparse un poco menos de que todo encaje, siguiendo, por ejemplo, la búsqueda del resultado al que apunta la figura del collage en el arte contemporáneo de su época: “evocar la falta que constituye todo el valor de la propia obra figurativa” (2007:187). Sólo así sería posible, prosigue Lacan, alcanzar el efecto de una enseñanza.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> La idea de perfume se la debo a Ricardo Pon y su trabajo “Perfume de Lacan, ¿Usted entiende?”, quien a su vez se la debe a Guy Le Gaufey. Esperamos que ello no implique convertirla en desodorante de ambiente. Con “perfume”, por cierto, Le Gaufey se refiere a su experiencia de leer los *Escritos* de Lacan. Textos que desprenden un olor que no sería aprehensible sólo por la vía del entendimiento.

<sup>17</sup> “En somme, qu’on puisse poser la question du désir de l’enseignant à quelqu’un, je dirais que c’est le signe, comme dirait M. de La PALISSE, que la question existe. C’est aussi le signe *qu’il* un enseignement. Et ceci nous introduit, en fin de compte, à cette curieuse remarque : que là où on ne se pose pas la question, c’est qu’il le professeur” (...) “C’est à savoir que s’ils faisaient leurs collages d’une façon moins soucieuse du raccord, moins *tempérée*, ils auraient quelque chance d’aboutir au *même résultat* à quoi vise le collage, d’évoquer proprement ce *manque* qui fait toute la valeur de l’*œuvre figurative* elle-même, quand elle est réussie bien entendu”.



Así, en este mismo orden de resonancias, no deja de ser llamativa la raíz de la palabra demostración:

*Demonstratio* hacía referencia al gesto del orador que señalaba un objeto invisible, volviéndolo casi palpable para quien lo oía, gracias al poder mágico de sus propias palabras. De modo análogo, el historiador lograba comunicar su propia experiencia directa, en cuanto testigo, o indirecta a sus lectores, poniendo ante sus ojos una realidad invisible (Ginzburg, 2014:25).

¿No se vuelve palpable allí un hilo conductor?

\*

Carlo Ginzburg realiza una genealogía de lo que llama un paradigma indiciario del que el psicoanálisis formaría parte y cuya consideración permite salir de los impasses de una oposición entre racionalismo (ciencia) e irracionalismo (magia, religión, esoterismo).

Un historiador del arte llamado Giovanni Morelli, también conocido por su seudónimo, Ivan Lermolieff, inventó en el último cuarto del siglo XIX un nuevo método de atribución de pinturas que suscitó acaloradas discusiones. ¿A qué se debía la necesidad del método? A que, por la época, existían innumerables cuadros y obras no firmadas, así como también cuadros vueltos a pintar o falsamente atribuidos. En esa situación se volvía imperativo, entonces, poder distinguir los originales de las copias.

Ahora bien, para hacerlo, según Morelli, no había que apoyarse en los rasgos y caracteres manifiestos y, por lo tanto, más fáciles de imitar sino en aquellos más despreciables e insignificantes. Por ejemplo, en lugar de concentrarse en las sonrisas de Leonardo Da Vinci o en las miradas elevadas al cielo de Pietro Perugino, uno debía realizar un examen escrupuloso sobre aquellos detalles que estarían más bien del lado de lo “involuntario”, allí donde la escuela a la que pertenecía el pintor dejaba de ser la que comandaba el pincel. Lóbulos de oreja, codos, formas de los dedos, manchas, etc. Hay algo allí que, evidentemente, como indica Ginzburg (1980:5), remite al método que Arthur Conan Doyle atribuía a Sherlock Holmes y que luego tendrá repercusiones en el

mundo del policial (así como también, sin que sea posible plantear qué antecede a qué, en las policías del mundo).

Se trata de buscar en los cuadros, entonces, lo irrepetible, lo singular, la marca de cada individuo (su talón de Aquiles). Por eso Ginzburg cita una explicación que Sherlock Holmes le hace a Watson: “En calidad de médico, usted sabe, Watson, que no hay órgano del cuerpo humano que tenga más personalidad que una oreja. Todas las orejas difieren una de la otra; no hay dos que se asemejen”<sup>18</sup> (Ibid:5).<sup>19</sup>

A continuación, el enunciado de un crítico de Morelli cuya crítica, *nolen volens*, muestra la potencia de su método: “Buscar la personalidad allí donde el esfuerzo personal es el menos intenso”. Una paradoja que bien podría dar cuenta, ciertamente con otros términos, del célebre método de asociación libre. Buscar lo inconsciente allí donde el esfuerzo por negarlo, lo hace aparecer. No en vano, entonces, Ginzburg cita el pasaje que conecta a Morelli con Freud en un texto de 1913, “El Moisés de Miguel Angel”:

MUCHO antes de toda actividad psicoanalítica supe que un crítico de arte ruso, Iván Lermolieff, cuyos primeros trabajos publicados en alemán datan de los años 1874 a 1876, había provocado una revolución en las galerías de pinturas de Europa, revisando la atribución de muchos cuadros a diversos pintores, enseñando a distinguir con seguridad las copias de los originales y estableciendo, con las obras así liberadas de su anterior clasificación, nuevas individualidades artísticas. A estos resultados llegó prescindiendo de la impresión de conjunto y acentuando la importancia característica de los detalles secundarios, de minucias tales como la estructura de las uñas de los dedos, el pabellón de la oreja, el nimbo de las figuras de santos y otros elementos que el copista descuida imitar y que todo artista ejecuta en una forma que le es característica. Me interesó luego mucho averiguar que detrás del seudónimo ruso se había ocultado un médico italiano llamado Morelli, muerto en 1891, cuando ocupaba un puesto en el Senado de su patria. A mi juicio, su procedimiento muestra grandes afinidades con el psicoanálisis. También el psicoanálisis acostumbra deducir de rasgos poco estimados o inobservados, del residuo -el “refuse” de la observación-, cosas secretas o encubiertas (*auch diese ist*

---

<sup>18</sup> Esta traducción del texto de Ginzburg y las que le siguen son propias.

<sup>19</sup> Dicho de otro modo: uno puede hacer método para intentar capturar la diferencia, pero de la diferencia no hay método del que se pueda partir.

*gewöhnt, aus gering geschätzten oder nicht beachteten Zügen, aus dem Abhub dem "refuse" der Beobachtung, Geheimes und Verborgenes zu erraten* (Ibíd:6)<sup>20</sup>.

Freud no sólo publicó este ensayo de manera anónima (imitando de algún modo el gesto de Morelli) y lo mencionó al crítico de arte como un antecedente de los tiempos pretéritos del psicoanálisis, sino que en el famoso olvido del autor del fresco de la catedral de Orvieto, Luca Signorelli, y los nombres que se le aparecieron a Freud como posibles (Botticelli, Boltraffio) hay una coincidencia con el libro de Morelli sobre la pintura italiana: están mencionados los tres (Ibíd:8).

El método de Morelli, apoyándose en los desechos y en las zonas marginales, en los trazos infinitesimales, identifica el "nudo íntimo de la personalidad artística con los elementos sustraídos al control de la consciencia" (Ibíd:8). ¿Pero de qué sería indicio, a su vez, el método morelliano? ¿Dónde podrían ubicarse sus orígenes, al menos de un modo indiciario? En una práctica aparentemente alejada del arte que se remonta a miles y miles de años en la humanidad: la caza.

En el curso de sus caceríos, el hombre aprendió a reconstruir las formas y desplazamientos de presas invisibles a partir de huellas dejadas sobre el barro, en ramas caídas, en el excremento, en mechones de pelo, en plumas, hilos de baba y olores. Operaciones que fueron enriqueciendo el patrimonio cinegético de la humanidad, pero que, como vemos, se ramificó luego en prácticas de un grado de refinamiento cada vez mayor. Ginzburg llega a sugerir que la idea misma de narración quizá haya nacido en las sociedades de cazadores, a la luz de las experiencias del desciframiento de huellas. Aunque, por supuesto, quien hace esa lectura retrospectiva ya fue "testigo" del pasaje de las huellas materiales del animal hacia los pictogramas y de éstos a la escritura cuneiforme y luego fonética.

El hecho de que las figuras de retórica sobre las cuales se apoya, todavía hoy, el lenguaje del desciframiento cinegético la parte por el todo, el efecto por la causa puedan ser reconducidas al patrimonio prosaico de la metonimia, con la exclusión rigurosa de la metáfora, reforzaría esta hipótesis evidentemente indemonstrable. El cazador habría sido el primero en "contar una historia" porque

---

<sup>20</sup> La traducción de este fragmento es de José Luis Etcheverry, ed. Amorrortu.

sólo él estaba en grado de leer una serie coherente de acontecimientos en las huellas mudas (si no imperceptibles) dejadas por la presa (Ibíd:10).

Resonancia, también, con aquella anécdota de Lacan sorprendido en el museo Saint-Germain por las marcas hechas por cazadores en un hueso de reno hace 17.000 o 20.000 años. Se trataba allí, para él, del modo en que esas inscripciones minimales formaban una serie de signos cuyos referentes desaparecían (imposible saber qué tipo de presas eran las que eran contadas), pero que inevitablemente producían una diferencia significativa que podía conservarse y viajar 20.000 años<sup>21</sup>.

La medicina hipocrática, surgida en una civilización donde el estudio del cuerpo, el lenguaje y la historia estaban bastante a salvo de la intervención divina, también puede ser leída bajo la influencia del paradigma indicial. ¿Por qué? Porque si hay algo que caracteriza a este paradigma es la tendencia al análisis del caso individual cuya reconstrucción requiere de la ayuda de huellas, síntomas e indicios (ir del efecto a la causa)<sup>22</sup>. Si el modelo de conocimiento prestigioso, visible y elevado socialmente era el elaborado por Platón (cuya causa estaba en la Idea), había una serie de saberes que quedaban en la sombra. Los médicos, historiadores, políticos, alfareros, carpinteros, marineros, cazadores, pescadores y mujeres, dice Ginzburg, operaban sobre este vasto territorio de la *tekmor*, la conjetura.

Estos saberes conjeturales no entran, por supuesto, en los criterios de científicidad que se derivan luego del paradigma galileano. La matemática utilizada en las ciencias físicas y naturales permite la cuantificación y la repetición de fenómenos. Pero además implica la exclusión de sabores, olores y sonidos, en una dirección anti-anropocéntrica y anti-anropomórfica alentada por figuras geométricas, números y movimientos abstractos. Los resultados a los que llega el paradigma indicial, muchas veces al contrario de la ciencia física y natural, comportan, sin embargo, una incertidumbre irreductible. Y el uso de la matemática allí es sólo auxiliar. Pensemos si

---

<sup>21</sup> La referencia de Lacan es del seminario *La identificación*. Para ampliar cfr. el capítulo “EL significante como tal”, (Le Gaufey, 2010).

<sup>22</sup> La causa, al menos para el psicoanálisis que nos interesa, no es un Origen cuya reconstrucción daría acceso a la fuente última de toda significación posterior. Como si allí anidara una fórmula cuyo resultado estuvo, está y estará determinado de una vez y para siempre. En esa idea de causa entrarían en juego las causas necesarias (material, formal, eficiente y final) o la potencia-acto. Lacan, en todo caso, se sirve de las causas por accidente (*automaton* y *tyché*). Lo cual es una vía de salida al determinismo de una causa que se presenta como vía férrea.

no en el médico, quien al menos en épocas pretéritas, tomaba “el riesgo de establecer diagnósticos apoyando su oreja sobre pechos sacudidos por estertores, oliendo heces y degustando orina” (Ibid:14).

En el sacrificio del caso por caso (de la oreja en el pecho como forma de escucha) a favor de una abstracción cada vez mayor, lógica a la que a veces se ven compelidas las llamadas ciencias humanas, hay una ecuación que hace ciencia: “La tendencia a borrar los rasgos individuales de un objeto es directamente proporcional a la distancia emotiva del observador” (Ibid:20). Por cierto, permítasenos el excursus, no es otro el método que imagina la exitosa serie “Black mirror” para producir un militar perfecto: injertarle un dispositivo que lo prive, además de la visión humanizada del enemigo, de los olores y el gusto, precisamente para reducir su capacidad de afección al mínimo.

Por otro lado, hay algo del saber conjetural que necesariamente es más rico que su codificación escrita. Se trata de saberes recogidos a viva voz, en gestos, miradas, en sutilezas imposibles de formalizar e intraducibles verbalmente (Ibid:22). Allí es donde resulta claro que una formalización axiomática, en los saberes conjeturales, coadyuva a la formolización del objeto.<sup>23</sup>

Un método indicial produce, en cambio, un llamado a la intuición de lo “bajo”. En ese sentido, dice Ginzburg (Ibid:31) yendo más allá del conocido Occidente, la fisognomía árabe estaba sostenida sobre la *fir sa*, una noción compleja que designaba la capacidad de pasar, en forma inmediata y a través de indicios, no de lo desconocido a lo conocido, sino por el contrario, de lo conocido a lo desconocido.

\*

En su ensayo “El Moisés de Miguel Angel. Una escritura coreográfica de Freud”, Melenotte da una nueva interpretación de la relación de Freud con la estatua ubicada en la iglesia de San Pietro in Vincoli. Una relación que Freud mismo describe

---

<sup>23</sup> Como sugiere Schejtman, siguiendo a Foucault, toda formalización implica una “formolización”, una mortificación en la que se escurre algo del cuerpo y del goce (2013:140-41).

en una carta de 1933 como paternal, como aquella que se da “con un hijo del amor” (Melenotte, 2014:169). Hay allí algo que a Freud lo fascina.

En la línea de Morelli, Freud se apoya en aquello sobre lo cual es literalmente imposible apoyarse: el rechazo de la observación. De este modo, dice Melenotte, “se abre la puerta a una figuración no visible de la gestualidad de la estatua” (Ibid:173). ¿Se trata, entonces, de un saber conjetural, por más tiempo que Freud haya pasado alrededor de la estatua midiéndola, dibujándola y examinándola?

La atención de Freud estará puesta sobre todo en la mano derecha de Moisés y en las tablas de la ley, de donde se podrá inferir el movimiento previo al congelamiento de la imagen en la estatua. Esta lectura, sin embargo, dice Daniel Arasse, no se refiere a la iconología y su respectivo código sino a un cuerpo real, lo cual viola, podríamos decir, la ley estatutaria de la época en la que esculpe Miguel Angel.

Por lo demás, se trata de un momento extraño en la escritura de Freud, ya que la (re)construcción lingüística del gesto debe sobreponerse a la voluntad especulativa del concepto. Hay algo así como una “escritura del movimiento” (Ibid:182). Y en el artículo intervienen muchas manos. En primer lugar, las manos de Moisés, en segundo lugar las de Michelangelo Buonarroti, en tercer lugar las del artista a quien Freud le encarga bocetos de la estatua para una mejor descripción y, por último, las manos de Freud, quien no sólo escribe el artículo sino también realiza un dibujo de la estatua que no se logró conservar. Eso acumula una serie de capas en lo escrito que vuelven patente la dificultad de hablar allí de autor. “El autor se encuentra afectado por una pluralidad que impugna la unicidad de su persona. Ella está anulada por la desmultiplicación de los cuerpos que, a través de manos interpuestas, contribuyen al texto” (Idem).

Sin embargo, hay un impasse en la interpretación de Freud sobre el Moisés de Miguel Angel. Y Melenotte sugiere que puede ser localizado en el movimiento de la mano. El problema, en efecto, llega cuando Freud le otorga autonomía a las imágenes (encargadas a un pintor) a partir de la idea de hacerlas retroceder, es decir, analizarlas en modo invertido (cinematográfico), de adelante hacia atrás. Sugiere Melenotte que allí Freud las despega de un sentido, las “extrae del sentido que transportan”, como si, para seguir con la idea del transporte, produjera con ello otro tipo de metaforicidad. Por lo

tanto, ¿qué sentido unificado de las imágenes estaría buscando Freud si las vuelve precisamente autónomas y refractarias al mismo?

Una nueva conceptualización del *objeto a* el 12 de marzo de 1969 por Lacan le permite a Melenotte mostrarnos de qué modo hay allí una nueva clave interpretativa. Que el *objeto a* (que adquiere distintas formas) cosquillee a *das Ding* es el mérito de una obra de arte, el hecho por el cual la forma no resulta inerte e inmóvil.

El modelado de la forma que crea un espacio vacío susceptible de ser llenado es dinámico. El agujero va a movilizar la envoltura por el cosquilleo debido a *petit a*. Se localiza aquí un avance de Lacan con relación a su dispositivo en espejo, donde la imagen tanto real como virtual permanece estática. (Ibid:188)

Hay algo de la estatua de Moisés que, por su carácter sobrehumano y su imponente volumen físico, operaría además como una figuración del lugar del Otro. Es decir, allí donde se sitúan una voz posibilitada en la estatua por el giro de la cabeza hacia la izquierda de Moisés que por ende se ve envuelto en el bullicio del pueblo judío adorando al becerro de oro y una mirada objetivada en un ligero estrabismo donde es posible cavar un espacio invisible en el que habitaría la mirada de Moisés. Esos objetos que escapan a la visión, que son el “refuse” de la observación, sin embargo, movilizan a la estatua “por dentro”. La agujerean y la descompletan.

Ahora bien, ¿qué nueva interpretación le cabe, entonces, al retiro de la firma (al menos por diez años) de Freud sobre su artículo del Moisés? Para llegar a decirlo, Melenotte tendrá que pasar por las consideraciones de Lacan en torno a la huella, pero no ya la huella que deja un individuo o una persona (e.g. firma) sino un sujeto. ¿Cuál es? Precisamente la del borramiento de la huella misma. Es de allí que Lacan puede inferir un sujeto. En el lugar vacío que deja el borramiento que hace el sujeto de su propia huella, en ese espacio desertado surge el significante. El significante es un trazo que rodea el vacío dejado por el borramiento de la huella.

El significante, entonces, “es otra cosa que una atestación de la presencia del sujeto” (Ibid:194), es más bien el cernido de un vacío que lo representa para otro significante, que lo “pulveriza” en tanto presencia plena. De allí que la verdadera firma del sujeto, prosigue Melenotte, es aquella que borra la firma del individuo.

En efecto, si Freud se vio tan preocupado por la estatua de Moisés es porque, quizá, algo de él quedó borrado allí. Como en un pase de magia sobre la individualidad.

\*

Si no hay nada más serio que un chiste, que aquello que pierde su gracia una vez que pasa a ser transparente, nos debemos a un método no saturable en la explicación, no reductible a una deducción lógica, un método en exceso respecto a sí mismo. Es que hay algo que quizá deba permanecer cifrado, si es que en la cifra se guarda algo de lo real en el interior del lenguaje. No es en vano notar que es precisamente en el libro que Foucault dedica al método (*La arqueología del saber*) donde más allá de la retrospectiva sobre su obra pide ser dejado en paz a la hora de la escritura, en tanto se trata del momento para perder el rostro (2007:30). Lo que implica que el método no antecede a la escritura.

En una entrevista de 1978, Foucault (2013) se refiere a sus investigaciones en términos de experiencia. Ya que es sobre ese eje que para él gira la escritura: no se trata de comprobaciones verdaderas o históricamente verificables, aun si éstas tienen su lugar, sino sobre todo de una experiencia. Es decir, algo que no sería exactamente una novela pero que, sin embargo, requiere una implicación personal, biográfica.

Ahora bien, ¿dónde podría situarse esa implicación personal si se excluyen las confesiones que podrían hacerse en un diario? En la posibilidad de un cambio, de no salir indemne, de verse transformado. Una experiencia es precisamente aquello que permite volverse alguien distinto a quien se era antes de haberla atravesado. Si Foucault fue capturado, entonces, por las lecturas de Bataille, Nietzsche, Blanchot y Klossowski fue porque el problema para ellos no era la construcción de un sistema filosófico sino de una experiencia (Ibíd: 35).

La idea de una experiencia límite, que arranca al sujeto a sí mismo, es lo que fue importante para mí en la lectura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, y lo que hace que por tediosos, por eruditos que sean mis libros, siempre los haya concebido como experiencias directas tendientes a arrancarme a mí mismo, a impedirme ser el mismo. (Ibíd:35-36).



\*

Concebimos el objeto de investigación buscando eludir el fetichismo cientificista, es decir algo así como una “grosera confusión del rigor con la objetividad de las ciencias exactas” (Beaufret en del Barco, 2008:23). Es que la objetividad de las ciencias sociales o, incluso, de algunos mundos impregnados de cientificismo que dan por sentada la necesidad de un método de investigación a priori, se obtiene sobre todo al detener la pregunta por la representación. ¿Por qué? Porque al apearse a un riel o camino<sup>24</sup> que solidifica de antemano el vínculo entre significante (instrumento) y significado (objeto a ser instrumentalizado por el saber) se avanza en línea recta y se consume el progreso del conocimiento. La sedicente objetividad del científico, entonces, es el resultado del funcionamiento imaginario de una línea recta, del abrochamiento de los fenómenos a una representación clara y distinta.

¿No vale aquí, si nuestro objeto es el sujeto, el ejemplo de las neurociencias? Ellas cabalgan entre la fisiología y la lingüística. Y si bien no se podría decir que pertenecen estrictamente al campo de las ciencias sociales y humanas, hoy son un saber cuya objetividad se vuelve paradigmática en la investigación. ¿Dónde reside parte de su éxito y, por lo tanto, de su estafa? En no tematizar el proceso de traducción (representación en espejo) que implica, como decíamos, el pasaje de una activación de determinada zona del cerebro en una tomografía computada (significante) al plano multiforme de la significación humana. Es decir, hacer de cuenta que esa vía está *dada* en la ciencia de las imágenes sin mediaciones.

¿Qué quiere decir esto? Que para alcanzar resultados neurocientíficos a través de sensores cerebrales es necesario primero concebir al existente humano como un medium por el que transitan inputs y outputs objetivables. Por ello, si, por ejemplo, el amor se convierte en objeto de las neurociencias éste deberá ser incluido como una sustancia cuantificable, un dato (input) que tomará asiento en una región cerebral y que, por vía de la generalización estadística, producirá una significación con pretensiones de universalidad (output). Es decir, el objeto amor es una representación cuyo estatuto de representación, para la neurociencia, resulta incontestable o, mejor dicho, queda

---

<sup>24</sup> En francés, riel se dice chemin de fer, literalmente camino de hierro.

suturado a la tecnología como supuesto grado cero de la representación. Lo que nos daría un acceso a lo *real*-neuronal del amor. La verdadera química.

La neurona y el cerebro existen, entonces, para las neurociencias, con anterioridad al lenguaje, son objetos sobre los que éste se cimenta, su condición de posibilidad. Y sólo esa anterioridad permite encontrar el punto arquimédico para sostener significaciones objetivas.

\*

Así, entendemos por qué nosotros no podemos ser progresistas en el método si ello implica avanzar en línea recta. Nos movemos en un espacio curvo del que el progreso ha sido inexorablemente expulsado. Donde *lalangue*, ese inframundo en el que sentido y sonido se multiplican hasta producir un embrollo inextricable, pone de manifiesto que la lengua con la que construimos elucubraciones de saber también es un modo de satisfacción<sup>25</sup>. Y eso complica verdaderamente las cosas.

Significación y satisfacción son tan inseparables allí donde hay un cuerpo que no hay punto arquimédico para la representación frígida. No hay un afuera de la satisfacción, si el pensamiento es un *pathos* del logos (Lacan en Cassin, 2013:54), donde éste no vehicule un afecto<sup>26</sup>. Así, en la enredadera afectiva, sólo nos queda un método que se instala junto al malentendido. O, mejor aun, donde el malentendido no se puede cortar de raíz. Porque, inexorablemente, de ese modo crece con más fuerza. Satisfacción y significación llegan al punto más álgido de su matrimonio cuando creen estar separados.

---

<sup>25</sup> Lalangue, por cierto, puede ser ese submundo al que, con el nombre de música o de lo anterior, se refiere constantemente Pascal Quignard. Seleccionamos aquí dos pasajes: “Basta con consultar en el fondo de uno mismo la ternura inmediata que algunos sonidos que se siguen levantan de nuevo. Estos ritmos están ligados al corazón antes incluso de que el cuerpo conozca la respiración” (2011:16-17). “Es como los nombres cuando los nombres todavía no hacen sino resonar el afecto. Todo el mundo experimenta esta música de la lengua cuando la lengua no es todavía un lenguaje y no se ha ‘apoderado por la fuerza’ del alma mucho tiempo antes de que se la aprenda. Estos sonidos y no sus significados van a hacernos levantar y dirigirnos hacia aquéllos que nos llaman” (Ibid: 17).

<sup>26</sup> “La pensée n’est pas une catégorie, je dirai *presque* que c’est un affect”. Clase del 20 de mayo de 1970, *El reverso del psicoanálisis*.

El lenguaje, así, si no se niega el afecto, toma quizá la forma de la enredadera. Es la imagen que, para nosotros, produce aquí Lacan:

Tengo el sentimiento (...) de que el lenguaje es verdaderamente aquello que sólo puede avanzar torciéndose y enrollándose, contorsionándose de una manera de la que, después de todo, no puedo negar que doy aquí el ejemplo (Lacan, 2007b:98).<sup>27</sup>

\*

Todo lo que nos rodea, lo que vemos sin mirar,  
lo que rozamos inconscientemente, lo que tocamos sin palpar y lo que encontramos  
sin reparar en ello, tiene efectos rápidos, sorprendentes e inexplicables  
sobre nosotros, sobre nuestros órganos y, por consiguiente, sobre nuestros  
pensamientos y nuestro corazón  
(Guy de Maupassant, *El horla*)

Evitar el fetichismo cientificista supone no sólo atribuir un carácter performativo a las categorías teóricas (suponer su *realización*) sino, además, hacer lugar a un vacío donde pueda transformarse la posición enunciativa del que investiga. Algo que, por supuesto, excede a la textualidad, en tanto ninguna transformación puede reducirse a un mero recorrido semántico e interpretativo sino también y, sobre todo, a sus cortes.

Ahora bien, ¿cómo convive una transformación enunciativa en un cuerpo de enunciados? Sólo lo podremos auscultar a través de los diversos tonos que componen el “itinerario oculto de las pasiones” (Del Barco, 2008:23), ya que la transformación de la enunciación se sustrae a la objetividad y a la representación. Ella *es* el sujeto mismo, el asunto. Por esta razón, o deberíamos decir por este agujero en la razón, es que pensamos que el método exige incluir, aun *sabiéndolos* excluidos, sentidos no tan obvios para una

---

<sup>27</sup> “En vous disant tout ça, j’ai le sentiment – je l’ai même noté dans mon texte – que le langage, c’est vraiment ce qui ne peut avancer qu’à se tordre et à s’enrouler, à se contourner d’une façon dont après tout je ne peux pas dire que je ne donne pas ici l’exemple”.

investigación escrita: olfato, gusto, audición<sup>28</sup>. Modos de lo extratextual donde lo textual delira. Sentidos que pervierten el sentido (dirección) del sentido.

El cuerpo de una tesis, de un libro, de una investigación, no es la adición de elementos que componen finalmente una organicidad. Se trata de partes sin síntesis. Se trata de migajas que descomponen el todo. “Cuando Nietzsche decía que debe ‘desmigajarse’ el universo, en realidad lo que decía es que debe mostrarse el desmigajamiento real. Esta es la marca de lo que viene después de Hegel” (Del barco, 2008:43). ¿Cómo pretende Nietzsche llevar a cabo el desmigajamiento? Aforísticamente, es decir apuntando al síntoma del sistema, que es su encierro.

El aforismo tiene una relación estrecha con el paradigma indicial. De hecho, *Aforismos* es el título de un libro de Hipócrates, el célebre médico griego. La literatura aforística es una tentativa de formular juicios sobre el hombre y la sociedad a partir de síntomas (hoy diríamos, malestar en la cultura). A partir de un hombre y una sociedad que están en *crisis*, palabra cuyo origen proviene del campo de la medicina. Lacan apela al aforismo, por ejemplo, en lo relativo al amor, para dejar que cada quien se sitúe allí de acuerdo a su propia experiencia, asumiendo que su virtud es la de renunciar a un orden preconcebido (Lacan, 2007:194).

En *Consideraciones intempestivas (Unzeitgemässe Betrachtungen)* Nietzsche, por su parte, da un ejemplo de este tipo de lectura cuyo objeto es el síntoma y la enfermedad. Dice:

(...) trato de interpretar como un mal, una enfermedad, un defecto, algo de lo que nuestra época está, con razón, orgullosa: su cultura histórica, pues creo que todos nosotros sufrimos de una fiebre histórica devorante (Nietzsche, 2002:19).<sup>29</sup>

Es a partir de esta idea, en efecto, que Agamben desprende una noción de contemporaneidad, aquella que en lugar de pensarse como una coincidencia punto por punto con la época en la que vivimos, supone una distancia singular. Lo cual bajo

---

<sup>28</sup> Guy Debord, analizando la sociedad del espectáculo, identifica la vista como el sentido humano privilegiado por la abstracción generalizada de las sociedades colonizadas por el fetichismo de la mercancía. Es precisamente allí, en el oclularcentrismo, donde la filosofía es capturada como praxis y transformada en mero universo especulativo (2008: 36).

<sup>29</sup> (...) weil ich etwas, worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung, hier einmal als Schaden, Gebreite und Mangel der Zeit zu verstehen versuche, weil ich sogar glaube, dass wir Alle an einem verzehrenden historischen Fieber leiden.

ningún punto de vista implica una posición melancólica, algo así como creer que los tiempos pretéritos fueron mejores. Se trata, más bien, de una adherencia al tiempo actual a través de un anacronismo. Ya que sin él es imposible percibir de qué se trata. Sobre todo, de qué se tratan sus sombras.

Contemporáneo es aquel que tiene la mirada fija en su tiempo, para percibir no las luces sino la oscuridad. Todos los tiempos son, para quien experimenta la contemporaneidad, oscuros. Contemporáneo es, precisamente, aquel que sabe ver esta oscuridad, que es capaz de escribir hundiendo la pluma en las tinieblas del presente.<sup>30</sup>

Hundir la pluma en las tinieblas del presente *qua* método es, en principio, no ceder al fetichismo de la representación especular, abrir en lo dado la pregunta por una transformación enunciativa. Es decir, por la contemporaneidad.

\*

Si el objeto de esta tesis es, entonces, lo inasible por excelencia, lo que haría que una época no coincida plenamente consigo misma, aquello de lo que no hay idea y que sólo es bordeable por la teoría, decir que nuestro objeto “es” implica un uso abusivo de ese verbo que empuja en la lengua<sup>31</sup>, precisamente porque *el objeto* es su desvanecimiento. Entonces, ¿un método del desvanecimiento? ¿Quién lo escribiría si el desvanecido habita su mismo desvanecimiento?

Lacan en *La tercera* (2007b: 80-81), en 1974 en la ciudad de Roma, sugiere a los analistas hacer semblante del ser, sabiendo que lograrlo es difícil, ya que no se trata sólo de entenderlo<sup>32</sup>. Para ello hay que ser un poco bufón. En ese sentido, pensamos el

---

<sup>30</sup> Traducción propia. Original: “Contemporaneo è colui che tiene fisso lo sguardo nel suo tempo, per percepirmi non le luci, ma il buio. Tutti i tempi sono, per chi ne esperisce la contemporaneità, oscuri. Contemporaneo è, appunto, colui che sa vedere questa oscurità, che è in grado di scrivere intingendo la penna nella tenebra del presente” (Agamben, 2008: 13).

<sup>31</sup> Aun en las formas críticas de la historia de la metafísica (en la que habría que incluir el método) a la manera de Heidegger, algo del orden del Ser sigue gobernando las reflexiones. Advierte Cassin: “Lo que no cesa entonces de faltar es la dicho-mansión [dimensión/dit-mansion] de performance, aplastado el caso por caso de la enunciación en la Lengua o en la Dicha [Dite] y gobernado de lejos por el Ser” (2013:52).

<sup>32</sup> “Alors si je rajoute en plus ce que vous savez après ce que j’avais articulé pendant un an des quatre discours sous le titre de *L’envers de la psychanalyse*, il n’en reste pas moins que de l’être, il faut que vous

método en analogía con la experiencia de un psicoanálisis, donde lo que pone a la investigación en movimiento, transferencia mediante, no es sólo un saber que progresa con las lecturas que circunscriben y performan el objeto, sino más bien, y en la medida en que se avanza, un no-saber o un saber no-sabido que se formula, quizá, de un modo cada vez más fructífero. Ya que, si bien no hay encuentro que no sea al mismo tiempo un desencuentro, o un saber que como un can llegue alguna vez a morderse del todo la propia cola, eso no quiere decir que no sea posible un avance en espiral (sin progresismos), en el que cada vuelta ciña con más fuerza el real que precisamente impulsa esos giros (Schejtman, 2013:62).

Así, si Lacan se refiere a sí mismo como un efecto performático de su enseñanza<sup>33</sup> (Lacan, 1995:38) es porque cualquier intento de objetividad neutralizada para dar cuenta del sujeto del inconsciente, resulta refractaria de aquello mismo que se quiere transmitir: el “misterio” sustractivo de la enunciación. En parte, también se refiere a ello en su seminario de *La angustia*, clase del 19 de diciembre de 1962, cuando dice:

El *selbst-bewusstsein*, considerado constitutivo del sujeto cognoscente, es una ilusión, una fuente de error, puesto que la dimensión de sujeto supuesto transparente en su propio acto de conocimiento sólo empieza a partir de la entrada en juego de un objeto especificado que es el que trata de circunscribir el estadio del espejo, o sea, la imagen del cuerpo propio, en tanto que, frente a ella, el sujeto tiene el sentimiento jubiloso de estar ante un objeto que lo torna al sujeto transparente para sí mismo. La extensión a toda clase de conocimiento de esta ilusión de la conciencia está motivada por el hecho de que el objeto de conocimiento está

---

n'en fassiez que le semblant. Ça, c'est calé ! C'est d'autant plus calé qu'il ne suffit pas d'en avoir l'idée pour en faire le semblant”.

<sup>33</sup> El 7 de enero de 1973, dice en su seminario *Encore*: “Le discours analytique a à cet égard un privilège. Il me paraît difficile, et c'est de là que je suis parti, dans ce qui m'a fait dire « de ce que j'enseigne », comme je me suis exprimé, qui ne veut peut-être pas tout à fait dire ce que ça avait l'air d'énoncer, à savoir qu'ils mettent l'accent sur le « je », à savoir ce que je puis préférer, mais peut-être aussi de mettre l'accent sur le « de », c'est-à-dire d'où ça vient, un enseignement dont je suis l'effet”. Este es el punto por el cual cuando Lacan dice que él es un efecto de su “enseñanza”, no está entendiendo lo mismo que entiende Foucault (2013:39) por esa misma palabra, quien la rechaza por suponer un “método generalizable” o la “demostración de una teoría”, ambas cuestiones, como veremos, también rechazadas por Lacan.

construido, modelado, a imagen de la relación con la imagen especular. Por eso precisamente este objeto del conocimiento es insuficiente (2007:71).<sup>34</sup>

Un objeto de conocimiento insuficiente, entonces, es precisamente aquel que el investigador supone suficiente y pleno. De este modo, la dificultad para definir un método a priori resulta precisamente de este carácter evanescente de la enunciación en cuya estela escribimos. De allí que advirtiéramos una diferencia con Badiou, quien desoye voluntariamente la dimensión irreductible de la lengua en la enunciación y la pone en posición de metalenguaje respecto al concepto que se quiere forjar.

\*

Dicho esto, si en la introducción dijimos que acentuaríamos el “periodo simbólico” en Lacan, es sólo bajo consideración de la siguiente salvedad. Y es que si nuestro trabajo gira en torno a ciertas problemáticas relativas a la incidencia del lenguaje en la *constitución* del hablaser (el ser viene luego de hablar), eso no quiere decir que abogemos por una primacía de lo simbólico. Ello implicaría desconocer, en esto seguimos a Allouch, que el operador analítico fundamental no es la interpretación (aun si coadyuva en la consecución de un análisis) sino la transferencia, amor (*philia*) sin el cual de nada valdría el saber (*sophia*)<sup>35</sup>. Citemos por entero el pasaje de Allouch al que nos referimos:

Mientras que el análisis llega a veces a sancionar la caducidad de tal o cual trozo de saber hasta entonces aceptado, ese mismo saber, una vez pasado a la cultura, continúa imponiéndose en ella. La cultura selecciona, adopta o ignora todo un costado del saber analítico de acuerdo a intereses que le son propios y que sería

---

<sup>34</sup> “Le *Selbstbewußtsein* considéré comme constitutif du sujet connaissant, est une illusion, est une source d’erreur. Car la dimension du sujet supposé transparent dans son propre acte de connaissance, ne commence qu’à partir de l’entrée en jeu d’un objet spécifié qui est celui qu’essaie de cerner le stade du miroir : à savoir de *l’image du corps propre* pour autant que le sujet d’une façon jubilatoire a le sentiment d’être en effet devant un objet qui le rend - lui sujet - à lui-même transparent. L’extension de cette illusion, constitue radicalement en elle-même l’illusion de la conscience, à toute espèce de connaissance est motivée par ceci : *que l’objet de la connaissance sera désormais construit, modelé, à l’image de ce rapport à l’image spéculaire*. Et c’est précisément en quoi cet objet de la connaissance est insuffisant”. Dicho de otro modo, aunque en perfecta analogía: “La conciencia es diferente del mundo sensible y perceptible que encuentra, pero esa diferencia no es exterior; la conciencia se halla relacionada interiormente con aquello que intenta conocer, lo cual constituye un momento necesario en el círculo hermenéutico en que el investigador se ve implicado en el objeto de su investigación” (Butler, 2012:66).

<sup>35</sup> Cfr. (Le Gaufey, 2013b: 206).

muy difícil precisar. De modo que nos limitaremos a constatar un dato atribuible a dicho desfasaje: aunque Jacques Lacan haya refutado claramente lo que en cierta época había promovido con el nombre de “primacía de lo simbólico”, persiste en las mentes — incluyendo las mejor informadas — la concepción de que la palabra y la escritura serían *el* camino privilegiado que le permitiría a quien lo emprenda liberarse de dificultades personales, resolver determinado problema de relación, “hacer su duelo”. Dicha concepción, a la vez seductora y falaz, olvida el verdadero operador analítico que, si bien contribuye a su resolución, no es la interpretación, sino la transferencia (2009:10).

Finalmente, resaltando el carácter de intervención que tiene el trabajo de escritura, no buscaremos acercarnos a las obras de ambos autores con la pretensión de aislar allí una objetividad independiente y que diera por resultado dos teorías del sujeto (una síntesis de sus trabajos) sino que, poniéndolas en tensión, abriremos a la vez puntos de contacto y de antagonismo en relación al modo en que se aborda la problemática del sujeto. Sin que esto oblitere, por supuesto, el intento de que la captación de la densidad de ambos autores sea lo más rigurosa posible.



## **Capítulo I**

## 1.1 La obra de Alain Badiou y su contexto ideológico

Creemos posible indagar la propuesta general de la filosofía de Alain Badiou a la luz del operador de lectura **deconstrucción/reconstrucción** del discurso moderno ilustrado, el cual recorre, en diversas modalidades y de manera persistente, los debates de la teoría política contemporánea. Digamos, entonces, que Badiou se encuentra del lado de la segunda opción, no como un pensador acético de la razón ilustrada, aunque sí ciertamente como alguien que pretende—frente a una masiva impugnación proveniente de, entre otros, los llamados “nuevos filósofos”<sup>36</sup>— resituar, repensar y, por lo tanto, resignificar sus categorías filosóficas más relevantes: Verdad, Ser, Sujeto.

Es necesario advertir, ante todo, que cualquier reconstrucción novedosa supone una deconstrucción concomitante, en el sentido de que nunca es posible proponer algo nuevo sino sobre la base coercitiva de lo existente. Ya que cualquier noción de creación *ex nihilo* caería en el terreno idealista de la religión. Todo comienzo es, entonces, un recomienzo, una reinterpretación, en tanto no hay *Wunderursprung*, no hay un origen milagroso, una identidad primera de la cual deriven identidades segundas. Badiou, entonces, lleva a cabo una reconstrucción de algunos postulados de la modernidad, acentuando por sobre todas las cosas el gesto estrictamente político y propositivo de dar sentido a una *nueva* ontología matemática (la cual, en tanto paradigma, sin embargo, se remonta a la antigüedad) para repensar la contemporaneidad.

## 1.2 Medianía contemporánea

El diagnóstico de la contemporaneidad de Alain Badiou es, como el de toda filosofía que se pretende en disyunción con lo existente, negativo. El metarrelato del “fin”, que insiste con distintos nombres (fin de la historia, fin de la ideología, fin del mundo, fin de los grandes relatos) enmarca en su obra el espíritu apocado que no sólo busca perpetuar el *statu quo* de la economía y el capitalismo global sino que, al mismo tiempo, vuelve inane a la filosofía.

---

<sup>36</sup> La denominación “nuevos filósofos” en Francia incluye, a partir de los años 70, los nombres de André Glucksmann, Bernard Henry-Lévy y Alain Finkielkraut. Sin embargo, deviene una caricatura de aquellas posiciones críticas con la izquierda y complacientes, sin solución de continuidad, con la pantomima parlamentaria y la lógica de los medios de comunicación.

“Posmodernidad”, por cierto, es uno de los nombres que entra en la sinonimia de este diagnóstico, y que a la vez introduce elementos nuevos. En *Lógicas de los mundos*, Badiou se refiere a él utilizando como excusa una carta de Toni Negri a Raúl Sanchez del 15 de diciembre de 1999. Dice:

‘Posmoderno’ es uno de los nombres posibles del materialismo democrático contemporáneo. Negri tiene razón en cuanto a lo que saben los posmodernos: el cuerpo es la única instancia concreta de los individuos productivos que aspiran al goce. El hombre, en el régimen de la ‘potencia de la vida’, es un animal convencido de que la ley del cuerpo detenta el secreto de su esperanza. (2008b:18)

De esta manera, si lo que aparece en la discursividad social no son más que anuncios de un apocalipsis por venir, así como un empuje solipsista a gozar de los cuerpos (ese sitio de la esperanza) y, por consiguiente, se vuelve ingenua y anacrónica cualquier voluntad renovadora, cualquier deseo de cambio, cualquier *pars construens*, lo que resulta de allí para la filosofía es una mirada nostálgica que retrata por entero la metáfora de Hegel: el búho de Minerva no despliega sus alas sino cuando cae la noche de los acontecimientos (Badiou, 2008:57). Así, bajo una prescripción de *demora*, la filosofía sólo tendría algo que decir respecto a aquello que de alguna forma ya está completamente establecido en el presente o, en otras palabras, aquello que perdió su peligro potencial de desestabilización.

Ahora bien, ¿puede la filosofía conformarse con ser un comentario sobre “el pasado del presente”? En otras palabras, ¿la filosofía está condenada a ser inactual? ¿Acaso es ese el karma de la filosofía que evidencia Heidegger cuando dice que esta última “es esencialmente intempestiva puesto que le corresponden aquellas cosas originales cuyo destino es no poder encontrar resonancias inmediatas” (1969:s/n)? ¿Cuál es, en definitiva, la temporalidad propia de la filosofía? Y volviendo más concretamente sobre nuestro problema, ¿cuál es la relación de la filosofía de Badiou con el presente y, por añadidura, con su omnipresente idea del fin?

Abramos, por ahora, la cuestión a través de una cita de Badiou en “Manifiesto por el afirmacionismo”:

Debemos oponernos a todos aquellos que no quieren sino terminar, a la cohorte de los últimos hombres, extenuados y parasitarios, a su infernal ‘modestia’. El fin del

arte, de la metafísica, de la representación, de la imitación, de la trascendencia, de la obra, del espíritu: ¡Basta! Declaremos de un solo golpe el Final de todos los finales, el comienzo posible de todo lo que es como de todo lo que fue y será. (2008a:39)

El imperativo que parece inocularle el fin de la historia a la filosofía es reflexionar obsesivamente sobre la imposibilidad de su propia constitución o, en el mejor de los casos, pesquisar la relación de complicidad entre metafísica y violencia<sup>37</sup>. Cuestión esta última de una importancia capital para deslindar no sólo las relaciones entre pensamiento y acción sino las responsabilidades históricas concretas, pero que al cristalizarse como un *nec-plus-ultra* de la época, conminaría al pensamiento a una faz sólo reactiva.<sup>38</sup>

“Juegos de lenguaje, desconstrucción, pensamiento débil, heterogeneidad sin recursos, diferendo y diferencias, ruina de la Razón, promoción del fragmento, discurso en migajas” (Badiou, 2002:68), son para el pensador francés, los nombres de la dispersión posmetafísica que adquirió la filosofía como síntoma de lo que hemos llamado un *nec-plus-ultra* de la época.

Seguir avanzando por esta vía implica acercarse a un problema fundamental en la obra de Alain Badiou: la cristalización de un *nec-plus-ultra* pone en evidencia, en realidad, lo dificultoso, si no imposible, que resulta en este clima ideológico postular una Idea de Bien. Ya que hacerlo sería considerado un desliz totalitario. En el estado actual de cosas, el Bien sólo puede ser definido a partir del Mal, y nunca a la inversa (Badiou, 2004:33).

La anterior es una constatación fundamental sobre la que se va a cimentar la *inversión* ética de Badiou:

---

<sup>37</sup> Por cierto, esta es una de las vías que se abre con Martin Heidegger. Si para él la metafísica occidental destinó, en concomitancia con la técnica, lo existente a su dimensión óptica y *disponible* para la *voluntad*, esto significa que la filosofía enfermó de tal manera que la tarea consiste en buscar vías alternativas y heterogéneas a ella. De ahí, entonces, el intento de pasaje a un pensar poetizante, desobjetivante.

<sup>38</sup> Un momento paradigmático del derrotero de esta problemática en la filosofía sería la declaración adorniana de la imposibilidad de la poesía después de *Auschwitz*, lo cual significaría para Badiou, concederle una doble victoria al fascismo. El uso de esta declaración suelta, sin embargo, deja entrever que a Badiou no le interesa un abordaje de Adorno sino la caricaturización de lo que, con el tiempo, se fue convirtiendo en un slogan del pensamiento “crítico”.

El hombre *como inmortal, se sustenta con lo incalculable y lo no poseído. Se sustenta con el no-ser*. Tratar de prohibirle que se represente el Bien, ordenar en función del Bien sus poderes colectivos, trabajar por el advenimiento de posibles insospechados, pensar lo que puede ser en radical ruptura con lo que es, simplemente es prohibirle la humanidad misma. (2004:39-40)

La empresa ética de Badiou se dirige, entonces, contra aquellos que postulan una ética global de Derechos Humanos que, partiendo de las desiguales condiciones de existencia y no de un axioma de igualdad, garantiza que el sujeto abstracto universal concernido no sea pensado como una potencia genérica capaz de verdades sino sólo identificado como “realidad viviente” o “víctima” a la cual se deberá asistir en el caso de que un organismo internacional (e.g. OTAN) lo considere necesario.

(...) el libro [*La ética, Ensayo sobre la conciencia del mal*] comienza como un ataque político contra la ideología de los derechos del hombre y por una rehabilitación del antihumanismo de los años sesenta. Se termina con un esbozo de una ética de las verdades. Entonces opongo al animal humano, del que no se puede decir cuáles son los ‘derechos’, el sujeto propiamente dicho, fragmento local de un procedimiento de verdad, y creación inmortal de un acontecimiento. (Badiou, 2004:16)

De esta manera, si el hombre no es pensado como superación de la animalidad, es decir, según su capacidad de verse convocado por verdades de diversa índole (políticas, amorosas, artísticas, científicas), se lo confina a la condición de bípedo implume. Negándole, en definitiva, la posibilidad de vivir como un Inmortal (según el *logistikon*), o como dice Badiou citando la fórmula “enigmática” de Aristóteles “vivir ‘en inmortal’” (2008:557), o según la Idea, es decir según ese *plus* que rebasa los límites de la individualidad corpórea<sup>39</sup>. Digamos, entonces, que pretender definir un Bien para la ética “posmoderna” significa el advenimiento del desastre, en tanto “la línea justa es siempre la de la resistencia al Mal” (Badiou, 2008:76)<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> En *República* (500d), por ejemplo, esta idea aparece así: “en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible al hombre” (Platón, 2007:324).

<sup>40</sup> Lo anterior puede formularse también como pregunta: ¿se ha llegado globalmente a creer imposible seguir “exigiendo” la excepción humana? ¿Es que finalmente se ha comprendido que los griegos impusieron una definición diferenciante de la especie humana que no hizo más que tornarla dueña y señora del mundo? Por otro lado, ¿el discurso ecologista contemporáneo monopolizará de tal modo la

Esta disposición frente al presente, más allá de sus buenas intenciones, sostiene implícitamente en el campo de la filosofía, el fin y clausura de su vertiente propositiva. Es que para el materialismo democrático<sup>41</sup> y sus apólogos no hay creación del presente, ya que cualquier pretensión del estilo es la declinación hacia el reino de la ideología. Por lo cual a la filosofía sólo le quedaría disolverse en otros discursos establecidos como el arte, la poesía, la ciencia, la política, el psicoanálisis, etc. (Badiou, 2002). O, alternativamente, museificarse en el relato autosuficiente de su propia historia. En este sentido, la afirmación oracular de Heidegger en entrevista con el diario “Der Spiegel” el 23 de septiembre de 1966, “sólo un Dios puede salvarnos”, es interpretada por Badiou como la imposibilidad autoproclamada por la filosofía de continuar su camino previo (el olvido de la *Seinsfrage*) y el deseo de que algo súbito e impensado ocurra para dotar al pensamiento de su potencia original. Es por esto que nuestro autor concluye lo siguiente: “La filosofía [hoy] está (...) presa entre el agotamiento de su posibilidad historial y la llegada sin concepto de un cambio total salvador. La filosofía contemporánea combina la desconstrucción de su pasado y la espera vacía de su porvenir” (2002:52). Es ese lugar “entre” (entre las cargas metafísicas del pasado y el nihilismo del futuro) el que nos vuelve testigos de una época de intervalo (Badiou, 2008: 68), a la que Badiou intenta responder *sistemáticamente*<sup>42</sup>.

---

definición del hombre como para convertirlo, de una vez por todas, en un hermano gemelo del moscardón? La cuestión es más compleja de lo que parece, en tanto implica poner en consideración crítica, por ejemplo, la ontología heideggeriana (“el animal está semi-abierto al logos”, es “pobre en mundo”, etc.) ligada a la Tradición más clásica de la filosofía, así como los diversos tipos de antropocentrismo que fueron sucediéndose en la historia de Occidente. En este sentido, es imposible no recurrir a un texto capital como *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* de Nietzsche y todo lo que de allí se desprende para el posfundacionalismo, donde lo que se pone en cuestión es, precisamente, la idea de que el conocimiento sea un privilegio respecto a otras formas de habitar el mundo. “*In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“; aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben*” (El subrayado es mío). A la vez siendo cautos respecto a cómo esa crítica también debería tener en cuenta la relación que existe entre el tecnocapitalismo y la captación pulsional en nuevos dispositivos. La pregunta abierta, entonces, que excede sin embargo el propósito de esta tesis, es: ¿qué forma alternativa a la ontología heideggeriana de pensar la idea de Hombre no caería en una equivalencia con la indiferenciación capitalista, que en su funcionamiento no hace más que aniquilar los clásicos principios de separación simbólica de la animalidad?

<sup>41</sup> Denominación badiouiana de la *doxa* contemporánea que sólo afirma la existencia de cuerpos y lenguajes (sin verdades transtemporales).

<sup>42</sup> En términos generales, podría decirse que la empresa de Badiou es buscar salir por todos los medios de la figura del “entre”. “Por el momento, estamos entre dos mundos. Todos sabemos, creo, que nuestro tiempo es un ‘hoy’ intervalario. ‘Democracia’ también es una palabra intervalaria, una palabra que no se sabe de dónde viene, ni adónde va, ni siquiera lo que significa. Una palabra que no hace sino cubrir nuestro deseo pasivo de confort, la satisfacción donde estamos de nuestra miseria mental” (Badiou,

Para demarcar mejor el terreno de la disputa en cuestión al interior de la filosofía, Badiou reintroduce —*anacrónicamente*— el “par transhistórico del filósofo y del *sofista*” (Wahl en Badiou, 2002:26), para aseverar que lo que abunda en filosofía hoy es una lógica de circulación cada vez más veloz de formas *periodísticas* que caen en una naturalizada enemistad con Platón, aquel que delimitó las condiciones para el comienzo de la filosofía occidental. Es por ello que, hacer figura de singularidad en tal contexto parricida homogéneo es para él devolver al padre su lugar, sin por ello dejar de invocar su falta. “Platonismo sin Uno” o “Platonismo de lo múltiple” es la figura de ese procedimiento.

La sofística hunde sus raíces contemporáneas en Wittgenstein, quien homologa los límites de la filosofía a los límites del lenguaje. De esta manera, que ante lo que no puede ser dicho haya que callar, significa, para un heredero de Lacan como Badiou, ceder frente a lo *real*. Ya que si lo *real* es sólo una marca de ausencia en lo simbólico y por lo tanto aquello que excede a la analítica de los enunciados, la tarea y la dignidad de la filosofía pasa precisamente por situar *eso*. De hecho, allí reside su dimensión eminentemente política y su relación con la verdad. Dice Badiou:

La retroacción de una gran filosofía sobre sus condiciones, en particular su condición política, depende en esencia de la manera en que ella ha reconfigurado el concepto de verdad en la dirección de *lo que imponía su tiempo*. Y esto supone que, en definitiva, una gran filosofía sea apropiada a aquello que, de ese tiempo, construido con las singularidades de ese tiempo, no deja por ello de tener un valor universal. (Badiou y Cassin, 2011:39-40, las cursivas me pertenecen)

En este sentido, la elaboración de un discurso como praxis sobre lo real como el de Lacan y Badiou se distingue de la hermenéutica (fusión de horizontes en la interpretación textual) y la filosofía analítica (validación lógica de enunciados) en tanto busca por todos los medios mostrar el *impasse* de la discursividad, del “orden” simbólico. Digamos que allí ante lo cual generalmente se recula, el psicoanálisis y la ética de las verdades de Badiou obligan a dar un paso más. Asumir lo *real*, aquello que curva de tal

---

2008:68; el subrayado es nuestro). Alemán (2000) esbozará una crítica a la postulación de un sujeto asintomático que podría mirar recto hacia el futuro. Es decir, un sujeto no intervarlar. Esto será ampliado en los próximos capítulos.

manera lo simbólico que le imposibilita la clausura sobre sí mismo<sup>43</sup>, reviste a la filosofía de una textura especial, una materialidad que busca hacer de alguna manera indiscernible una interpretación del mundo de su transformación. En Badiou, esto puede formularse bajo el nombre de “materialismo de la Idea”. Como dice Riha (2009: 229-230):

Es la instancia de lo real precisamente la que abre la vía hacia el materialismo de la Idea. Para formular este punto de una manera más rigurosa, diría que la teorización de la Idea como punto de la indiscernibilidad del pensamiento y del acto impone una articulación implementada por el psicoanálisis lacaniano, de lo simbólico, lo imaginario y lo real, una articulación que Badiou, al precio de algunos reordenamientos, ha hecho suya.<sup>44</sup>

Ahora bien, como dejamos insinuado, el supuesto más importante que corre por detrás de la intervención filosófica badiouiana es que a diferencia de la reducción de las expresiones humanas a meros cuerpos y lenguajes, también hay verdades,<sup>45</sup> y que éstas agujerean los saberes desplegados al interior de la enciclopedia del mundo en el que aparecen. Ya que si no lo hicieran, en consonancia con lo que venimos diciendo, habría una perfecta armonía y cierre del lenguaje sobre sí mismo (clausura idealista). Un acontecimiento es precisamente aquello que descompleta y horada las significaciones estabilizadas, los saberes de la situación, dejando en su simultánea aparición y retirada

---

<sup>43</sup> “Uno podría decir que para el psicoanálisis, no hay ser independiente del lenguaje (o discurso) — razón por la cual usualmente parece compatible con formas contemporáneas de nominalismo. Todo ser es simbólico; es ser en el Otro. Pero con un aditamento crucial, que podría formularse como sigue: sólo hay ser en lo simbólico —excepto que hay real. Hay real, pero este real no es un ser. [En inglés la autora juega con el “is” de “there is”: There “is” real, but this real is no being] Sin embargo, no es simplemente el afuera del ser; no es algo aparte del ser, es — como dije antes— la curvatura misma del espacio del ser. Sólo existe como la contradicción inherente al ser. Motivo por el cual, para Lacan, lo real es el hueso en la garganta de toda ontología: para hablar del “ser en tanto ser”, uno tiene que amputarle al ser algo que no es ser. Esto es, lo real es aquello que la ontología tradicional tuvo que mutilar para poder hablar del ‘ser en tanto ser’. Sólo llegamos al “ser en tanto ser” sustrayéndole algo — y este algo es precisamente aquello que, mientras esté incluido en el ser, no permite su completa constitución como ser. Lo real, como ese algo adicional que magnetiza y curva el espacio (simbólico) del ser, introduce en él otra dinámica, que infecta la dinámica de lo simbólico, convirtiéndolo en ‘no-todo’” (Zupan i , 2012, s/p.). Traducción propia.

<sup>44</sup> Traducción propia.

<sup>45</sup> La mejor forma lingüística (mallarmeana) que encuentra Badiou para dar cuenta de que las verdades son excepciones inmanentes a una situación y no excepciones trascendentes, es decir que no están dualistamente separadas del mundo en el que aparecen, tiene lugar en *Lógicas de los mundos* a través de la conjunción adversativa “sino que”: “Entonces, es legítimo contraponer al materialismo democrático, esa soberanía del Dos (cuerpos y lenguajes), una dialéctica materialista, si por ‘dialéctica materialista’ se entiende el siguiente enunciado, en el que el Tres suplementa a la realidad del Dos: No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades” (2008b: 20).



una huella que habilita una plétora de indagaciones subsiguientes (la verdad de un acontecimiento “x”), un “procedimiento genérico”. Un acontecimiento, entonces, es una “producción subjetiva absoluta (no relativa) [que] no distingue el decir y el hacer, el pensamiento y la fuerza” (Badiou, 1999:119), entrelazamiento de instancias diversas a través del cual volvemos a encontrar la presencia de ese *real* que disuelve las dicotomías tradicionales entre el afuera y el adentro, entre el acto y el pensamiento, entre lo discursivo y lo extradiscursivo. De allí la importancia materialista de poner a la filosofía bajo la estricta dependencia de sus condiciones (arte, ciencia, política y amor):

En filosofía, sólo la tendencia materialista es capaz de reconocer la lógica de la internalización del conflicto. Mientras que, para el idealismo, la historia del pensamiento ofrece el espectáculo de una cadena ininterrumpida de soluciones a un conjunto cerrado de problemas aparentemente eternos e inmanentes, sólo la perspectiva materialista afirma que la filosofía, al estar articulada a otras prácticas teóricas y no teóricas, tiene un cierto afuera. Aquí Althusser recuerda que François Mauriac una vez confesó que, de niño, creía que la gente famosa no tenía trasero. Según Althusser, entonces, el materialismo muestra que el filósofo también tiene trasero (Bosteels, 2007:16-17).

La “sofística contemporánea”, según Badiou, niega la existencia de verdades, reduciendo todo escenario a sus variantes políticas (poder), históricas (diacronía) y contextuales (particularismo).<sup>46</sup> “El sofista moderno trata de reemplazar la idea de verdad por la idea de regla. Tal es el sentido más profundo de la empresa, por lo demás genial, de Wittgenstein” (Badiou, 2002:54).

Las filosofías historicistas contemporáneas, por ejemplo, son desde este punto de vista herederas de la hipóstasis del *tiempo histórico* como vector y sustancia de las ideas. Por ello, si en la actualidad lo que prima es esta forma de hacer filosofía, no se trata de algo casual, sino que engarza, de alguna manera, con lo antedicho: una complicidad oculta entre el fin de la filosofía (sólo resta hacer una historia descriptiva de la verdad) y el *statu quo* o fin de la historia.

---

<sup>46</sup> Uno estaría tentado a introducir además de la sofística, y en un plano sociológico más amplio, la idea del movilismo griego como una postura contemporánea que también circula por doquier. Para éste, no sólo nada es sino que todo se mueve y su movimiento es tal que anula incluso la posibilidad de referirse a lo que se mueve. En efecto, esta cancelación de la dialéctica, más radical aún que la sofística (ésta al menos otorga utilidad a la palabra) y que tiene la fluidez de la mercancía, se avecina a un nihilismo pasivo.

El “fin del fin” es para Badiou entonces, como dijimos, la cuestión de hoy. El modo de atacar la decadencia posmoderna. Pero, a la vez, si el rol de la filosofía es captar y “composibilitar” las verdades de su tiempo, verdades que según Badiou sólo pueden acaecer en la política, el poema, el matema y el amor, otra cosa más a la que hay que ponerle fin es a la sutura de la filosofía a alguna de estas condiciones.

Si es hoy día posible, por tanto necesario, de-suturar la filosofía y proclamar su renacimiento; si tras la larga suspensión que ocasionaron los sucesivos y ruinosos privilegios de la condición científica (positivismos), de la condición política (marxismos) y de la condición poética (desde Nietzsche hasta hoy), el imperativo es de nuevo configurar las cuatro condiciones a partir de una doctrina enteramente remodelada de la verdad; si en ruptura con los repetidos anuncios del ‘final de la filosofía’, del ‘final de la metafísica’, de la ‘crisis de la razón’, de la ‘deconstrucción del sujeto’, la tarea es *retomar* el hilo de la razón moderna, dar *un paso más* en la filiación de la ‘meditación cartesiana’: todo esto sería tan sólo voluntarismo arbitrario, si lo que funda su sentido no tuviera el estatuto de acontecimientos cruciales acaecidos en el registro de cada una de las cuatro condiciones (Badiou, 2007: 51).

La filosofía queda en cautiverio cuando cede a una de sus condiciones, cuando la pasión de lo real (*passion du réel*) es tan fuerte que ya no hay modo de mantener una posición *humilde*, sustraída de la posibilidad de engendrar verdades. Si Marx, por ejemplo, criticaba a la filosofía, era precisamente porque esta parecía ser una mera contemplación pasiva del mundo, cuando de lo que se trataba para él era de su transformación. Para Badiou esta idea, expresada en la famosa y última tesis sobre Feuerbach es, paradójicamente, una tentación omnipotente, ya que supondría una identificación plena entre la política como sitio de acontecimiento (transformación) y la filosofía. Y, por lo tanto, en esa identificación no podría haber más que una disolución y un desastre filosófico.

Se trata, entonces, para la filosofía, al mismo tiempo de un talante propositivo que no cede a la opinión que equivalencia la Idea y el Fascismo, y también de un carácter derivado, secundario, respecto a los procedimientos genéricos de verdad. Si el pensamiento es aquello que resulta posible porque existe el poema, el matema, la política y el amor, la filosofía no puede arrogarse más que ser el pensamiento del

pensamiento, el momento reflexivo de esa instancia “ciega”. Como aclara Zupan i (2004), esto no quiere decir que se trate de una posición análoga a la del Otro del Otro, quien vendría a producir un reaseguro de aquellas verdades irreflexivas. La filosofía piensa *dentro* de sus condiciones sin identificarse plenamente a ellas.

### 1.3 De la ontología: o al giro lingüístico...matemática

La obra madura de Badiou proporciona la más poderosa alternativa, concebida hasta el momento en Francia, a las diversas formas de posmodernismo surgidas tras el colapso del proyecto marxista  
(Peter Hallward, *Badiou: a subject to truth*)

Badiou reconoce el giro ontológico que la revalorización de la pregunta por el Ser de Heidegger trajo a la escena filosófica. “La grandeza de Heidegger consiste en haber reformulado con densidad estos imperativos [¿Qué pasa con el Ser?, ¿qué significa pensar?, ¿cómo se cumple la identidad esencial del pensamiento y el Ser?] como los encargados de delimitar el ejercicio de la filosofía” (Badiou, 2002:111). Con el mismo ímpetu, además, señala que uno de los problemas del pensamiento que no se pregunta por el Ser, que lo particiona en regiones ópticas, es que “no puede comprender (...) el despliegue de las cosas” (Badiou, 2002:51), la conformación misma de los mundos. Es decir, se pregunta por o describe las distintas objetivaciones sociales y su funcionamiento (v.g. estudio de los sistemas de representación política), pero no indaga en el despliegue previo, contingente y por ende de infinitas posibilidades, a esa objetivación (i.e. “lo instituyente”). La pregunta por el Ser, en cambio, da lugar y abre ese campo de posibilidades. Y lo hace *en lo dado*<sup>47</sup> ya que la pregunta por el Ser no apela a lo trascendente, a un más allá de lo dado que le dé su fundamento desde una exterioridad sino a su propia inmanencia.

---

<sup>47</sup> Para una formulación crítica y más amplia de este giro ontológico cfr. la “Introducción” al libro *Ontologías políticas*, (AA.VV, 2011).

Este giro ontológico abrió un nuevo escenario para la filosofía de la posguerra que podríamos llamar con Oliver Marchart (2009) “posfundacionalismo”, una corriente filo-política que pensará con diversos dispositivos teóricos el origen contingente e inmanente de toda fundación discursiva. Como advierte Marchart en su libro, el posfundacionalismo se diferencia del anti-fundacionalismo en que este último está más ligado a un posmodernismo ecléctico, donde todo vale, ya que se han borrado las figuras del fundamento. La búsqueda del posfundacionalismo, por el contrario, implica resignificar esas figuras, no para dejarlas sin efecto sino para matizar su estatus ontológico y blindarlas respecto a los esencialismos clásicos. Una herencia localizable en Martin Heidegger y sus escritos póstumos sobre el “acontecimiento apropiador”:

El acontecimiento (...) no pertenece a ningún lugar *en particular*. El *Ab-grund* (sin fundamento) de Heidegger puede ser comparado con lo que sus contemporáneos matemáticos definían como espacio topológico; esto es, un espacio que no conoce relaciones métricas, plegando todas las dimensiones en un mutable complejo de proximidades sin distancia. ‘Esta ‘lejanía’ de la indecibilidad es previa a cada espacio singular y a cada tiempo transcurrido y distinguido’ (...) Sin embargo, esto no quiere decir, para Heidegger, que el hundimiento del fundamento signifique su ausencia o pérdida total. ‘Lo abierto del abismo [*Ab-grund*] no es carente de fundamento. Abismo no implica el no a cada fundamento, como lo infundado, sino el sí al fundamento en su vastedad y lejanía ocultas (Cooper en AA.VV., 2011:209).

Badiou, en este escenario “posheideggeriano” o según Marchart “heideggeriano de izquierda” (2009), realiza un movimiento muy particular. Apuntalando la teoría de conjuntos como dispositivo de pensamiento (la axiomática de Zermelo-Fraenkel), reintroduce las matemáticas allí donde fueran desplazadas, no sólo como un gesto político de intervención sobre una escena especulativa “posmetafísica” que reduce la matemática a calculabilidad sino, entre otras cosas, porque la teoría de conjuntos es una disciplina que, de manera sintomática, muestra los impasses (paradojas) del pensamiento en su voluntad autofundadora.

La historia de las matemáticas hizo cada vez más legible que los axiomas de la geometría no eran autoevidentes sino que implicaban una decisión sin amparo en un saber previo. Esto es importante de notar ya que, entre otras cosas, desliga a las

verdades matemáticas de una supuesta correspondencia con el mundo, o de la idea de que el Ser es en sí mismo un conjunto de objetos matemáticos reales de los que la ciencia matemática vendría a dar cuenta.<sup>48</sup> Badiou aclara, así, que su ecuación “ontología = matemática” es una tesis sobre el discurso y no una aprehensión extradiscursiva de un *real* preconstituido. Es, sin embargo, la ciencia menos equívoca con la que se cuenta, ya que apunta a otorgarle a los términos y notaciones la igualdad respecto a sí mismos ( $A=A$ ), cuestión que resulta imposible en la lengua natural (Lacan, 2009). De allí la potencia de las leyes obtenidas en las ciencias físicas y naturales donde se trabaja con el principio de identidad: “Extraer una ley natural, es extraer una fórmula significativa pura. Mientras menos signifique alguna cosa, más podemos admitirla desde el punto de vista científico” (Lacan, 1972: s/n)<sup>49</sup>.

Las matemáticas trivializan la separación entre forma y contenido, y por lo tanto suspenden por un momento el problema de la representación. Ya que a diferencia de un paradigma pitagórico, no se trata de acceder a un mundo de idealidades matemáticas (Sacilotto, 2013:71).

Allí donde la metafísica tradicional buscaba fundar y reenviar la multiplicidad a lo Uno, Badiou utiliza las matemáticas para dar cuenta del ser-en-tanto-ser como un universo no totalizable y paradójico, como pura multiplicidad sin Uno. Lo Uno, en efecto, no es más que una operación retroactiva de cuenta en la que queda fijada una determinada situación, pero sin que esa cuenta-por-uno exceda (como un Dios) a la situación misma.

Todo pensamiento supone una situación de lo pensable, es decir, una estructura, una cuenta-por-uno, en la que lo múltiple presentado resulta consistente, numerable. El múltiple inconsistente no es, por lo tanto, anterior al efecto-de-uno en el que es estructurado, sino un horizonte de ser inasible (Badiou, 2007a:46).

Con este giro matemático, entonces, y a diferencia de pensadores como Ernesto Laclau, quien piensa la política con una ontología retórica, el escrutinio de la lengua

---

<sup>48</sup> “The over-all conclusion that emerged from these critical studies of the foundations of mathematics is that the age-old conception of mathematics as ‘the science of quantity’ is both inadequate and misleading. For it became evident that mathematics is simply the discipline par excellence that draws the conclusions logically implied by any given set of axioms or postulates” (Nagel y Newman, 2001:10).

<sup>49</sup> Traducción propia. Original: “*Dégager une loi naturelle, c’est dégager une formule signifiante pure. Moins elle signifie quelque chose, plus nous pouvons l’admettre du point de vue scientifique*”.

pasa a ocupar un lugar secundario en la filosofía de Badiou. Ciertamente no porque postule, al menos abiertamente, la idea de un posible grado cero de la retoricidad sino porque su tesis desalienta la ponderación de la lengua como llave maestra del pensamiento del *ser*. El lenguaje es de hecho anterior y necesario, ya que, como dijimos, su tesis fundamental sobre la matemática en tanto ontología es discursiva.

Así vemos cómo Badiou desprende de allí su lectura de Lacan: "Una verdad está siempre en parte a la zaga de lo que se dice de ella, y sólo puede ser semidicha. Con ello Lacan, independientemente de la importancia que atribuye al lenguaje, elimina cualquier equivalencia entre el pensamiento y el recurso del lenguaje como tal" (1997:128).

Si la matemática no es hoy más que "una vacuidad gramatical para los ejercicios de lenguaje de los sofistas, o una especialidad morosa para epistemólogos anacrónicos" (Badiou, 2012:156), para el filósofo marrocano-francés, en cambio, se vuelve imprescindible volver a inscribirla como un soporte de la filosofía, como una de sus condiciones. Pero no para desterrar la poesía a la manera de Platón (por su cultivo de la parte inferior del alma o de la mimesis como "imitación del efecto de verdad"<sup>50</sup>) sino simplemente para acotarla a su lugar de una condición entre otras condiciones: "La filosofía no debe ceder ni sobre los encadenamientos, instruidos por la matemática contemporánea, ni sobre las sublimaciones y los límites, instruidos por la poética moderna" (Badiou, 2012:68).

La gran apuesta de esta reintricación es postular que la matemática es un pensamiento, contrariando las afirmaciones que la reducen a una zona de calculabilidad ciega (tesis heideggeriana). Entre otras cosas, porque la matemática posee la cualidad de obtener conclusiones lógicas derivadas de algún conjunto de axiomas o postulados sin caer en la evasión, sosteniendo más bien una decisión de pensamiento hasta sus últimas consecuencias. El matemático es un razonamiento que no decae, para decirlo con la descripción platónica de la ciencia dialéctica. Pero además, en un contexto de dispersión y proliferación exponencial de significaciones propio del paradigma global de las

---

<sup>50</sup> Badiou sugiere que el problema de lo mimético en Platón no pasa tanto por su carácter imitativo del mundo sino, en todo caso, por su imitación del efecto de verdad, una verdad que tendría así una falsa inmediatez, cuando de lo que se trata es de la escalonada argumentación que nos lleva dialécticamente hacia ella (2009b:46).

telecomunicaciones, la inferencia matemática implica un corte, una indiferencia a la lengua, una necesidad de detenimiento extra que le impone al filósofo un “zócalo o plataforma de racionalidad” (Badiou, citado por Wahl, 2002:11).

Esto no quiere decir que la dialéctica filosófica no requiera de este detenimiento, pero la diferencia es que ésta no produce ninguna solución de continuidad objetivamente determinable en relación al uso doxástico de la palabra. En cambio, la matemática “bajo ningún punto de vista depende de algún significado especial que se pudiera asociar con los términos o expresiones contenidos en los postulados”<sup>51</sup> (Nagel y Newman, 2001: 10), esto es, la matemática reduce el campo interpretativo, la proliferación de sentidos, vaciada como está de “mojones familiares” (ibíd.). Como dicen Nagel y Newman, “La intensa formalización de las matemáticas emancipó las mentes de las personas de las restricciones que las interpretaciones habituales de las expresiones situaban en la construcción de nuevos sistemas de postulados” (2001:12). Las matemáticas, siguiendo a Platón, tienen una posición intermedia (*metaxu*) entre la opinión y la dialéctica que implica una interrupción en el discurrir de la significación. Es por esto que luego la filosofía se apropia de las verdades que allí tienen lugar y las separa de su violencia interruptora. “La matemática concentra realmente la discontinuidad con la *doxa*, pero la filosofía sólo puede establecer el pensamiento en el principio de tal discontinuidad. La filosofía elimina la violencia de la ruptura matemática. La filosofía funda una paz de lo discontinuo” (Badiou, 2012:162).

El Ser para Badiou, entonces, a partir de su enunciación conjuntista, es pensado ya no como *ousía* o *hypokéimenon*, esencia o sustrato que subyace a cualquier tipo de accidente sino como múltiple de múltiples, que sólo han de detenerse sobre el vacío. Por esto podemos decir que el Ser son múltiples puros o que es vacío, según consideremos su composición o su cimiento o fundamento inasible. Esto implica un cambio importante respecto a otras ontologías contemporáneas, no tanto por los postulados no esencialistas sobre el Sujeto, la Verdad, el Ser, etc. que conlleva (eso es hoy un terreno común del posfundacionalismo), sino, como veremos, por la radicalidad del gesto antiromántico.

---

<sup>51</sup> Traducción propia.

## 1.4 El antiromanticismo badiouiano y la muerte matemática de Dios

Para Badiou son las matemáticas las únicas capaces de desligar al infinito del Uno, es decir de la función onto-teológica en la que fuera inscripto a lo largo de la historia de la Metafísica occidental. El infinito matemático es un operador “trivial” que deja de lado los poderes de anonadamiento de la razón y sólo remite, entonces, a su operatividad. “Hoy en día sabemos, especialmente desde Cantor, que el infinito puede ser totalmente local, caracterizar a un ente singular, y que no es sólo como el espacio de Newton la propiedad del lugar global de todas las cosas (Badiou, 2008b:133).

La matemática ha sido capaz, con sus solas fuerzas, de desplegar el tema de lo infinito en la estricta figura de lo múltiple indiferente. Esta indiferenciación de lo infinito, su tratamiento, desde Cantor, como un simple número, la pluralización de su concepto (existe una infinidad de infinitos diferentes), todo ello ha trivializado lo infinito, ha rescindido la pregnancia de la finitud, y nos permite asumir que *toda situación*, incluidos nosotros mismos, es infinita (Badiou, 2012:158).

Se trata de un cambio paradigmático respecto al infinito tal como lo podían pensar los griegos, es decir sin ningún rasgo de positividad. Cuestión que, por supuesto, condicionaba su pensamiento ontológico. En definitiva, para los griegos lo infinito estaba sujeto a:

Una concepción puramente numérica, extensiva, la cual asociaba el infinito a lo indeterminado e ilimitado, y como tal, a lo que no es susceptible de definición. Pensar un mundo completamente ilimitado y abierto en todos los sentidos era una idea monstruosa, abominable, una suerte de sinónimo de la imperfección del universo. Pues lo informe y lo inacabado eran atributos que se oponían a las ideas de límite, de armonía, de orden y perfección del universo: del Gran Todo ( ὅ μ ), (Bandres, s/d).

Por cierto, uno de los efectos buscados por esta nueva alianza con la matemática es la desacralización del lugar de enunciación (Badiou, 2002), cuestión que para la filosofía implica una encrucijada. Si el poema parmenídeo, como paradigma de un tipo de enunciación aurática, es el resultado de una inspiración divina que pone al filósofo en un lugar de privilegio respecto a quienes no son capaces de escuchar el *logos*, la virtud del matema sería excluir cualquier cualidad imaginaria de quien opera con él y resultar



transmisibles de manera integral (sin resto), convirtiéndose así en un cierto ideal a seguir<sup>52</sup>. De allí que haya que "...arrancar a la filosofía de los prestigios de lo 'sagrado' poético y a la tentación de la interpretación, que proyecta la verdad sobre lo que, precisamente, ella horada, con un agujero 'sin bordes': el sentido" (Wahl, citado en Badiou, 2002:27).

Badiou busca explorar esta vía de desacralización hasta sus últimas consecuencias, ya que si bien la modernidad ha resultado, para decirlo en lenguaje benjaminiano, "exotérica" y por lo tanto guarda en sí un empuje a la desacralización del aura enunciativa por el efecto, entre otras cosas, de los medios de reproductibilidad técnica, todavía no nos habríamos desprendido del *pathos* romántico. Uno de cuyos efectos sería tomar el *tiempo* como la sustancia del pensamiento. Gesto que congloba al historicismo y a su fenomenología de la temporalidad y la experiencia mundana. En este sentido, escribe Heidegger:

El fundamento ontológico original de la existencialidad del 'ser ahí' es la 'temporalidad'. Únicamente partiendo de ella se torna existencialmente comprensible la articulada totalidad estructural del ser del 'ser ahí'" (...) La proyección de un sentido del ser en general puede llevarse a cabo dentro del horizonte del tiempo (2006: 256-7).

El motivo predominante de la finitud temporal del acontecer humano, del ser-para-la-muerte, dejaría intacto el sitio para un infinito divinizado. "Mientras la finitud queda como la determinación última del ser-ahí, Dios permanece", dice Badiou (2012:28-29). En cambio, el pensamiento de lo múltiple (las matemáticas y lo que de ellas pueda extraer la filosofía) permitiría operar con un infinito que no necesita, como un Dios, postularse en excepción.

Badiou, en un apartado de *Compendio de metapolítica* llamado "contra el tiempo" y dedicado a la obra de Sylvain Lazarus, identifica esta problemática originalmente con Hegel, con su arraigada idea de que el tiempo es puramente subjetivo: "el tiempo es el ser-ahí del concepto como presentación subjetivada de lo Absoluto" (2009:35).

---

<sup>52</sup> Agamben, diferenciando al *máthêma* del *páthêma* (lo inenarrable), dice del primero que se trata de aquello que "desde siempre es inmediatamente reconocido en cada acto de conocimiento" (2007:22).

Absoluto que, para el romanticismo alemán del cual Badiou abjura (criticando, entre otras cosas, la dialéctica entre lo abyecto y lo sublime), resulta un concepto central. ¿De qué se trata ese absoluto? Precisamente el “Absoluto”, para los románticos, es accesible en la contemplación de lo infinito a través de lo finito (la obra de arte). De allí que Schelling afirme que el arte es lo supremo para el filósofo, “pues le da acceso, por decirlo así, a lo más sagrado de todo, a ese lugar donde arde en su eterna y primigenia unidad, como en una llama, lo que se halla dividido por la naturaleza y la historia” (1988:425). Allí está esa unidad de la que hablábamos, la que produce una coalescencia entre Uno e Infinito.

Retomando, entonces, la cuestión de la verdad, desde el punto de vista de la ontología matemática, se podrá decir que ésta es un exceso que se vislumbra en la imposibilidad de “pensar la relación cuantitativa entre el ‘número’ de elementos de un múltiple infinito y el número de partes” (Badiou, 2007: 52). Esa imposibilidad es, precisamente, la que le concede un espacio a Badiou para postular meta-ontológicamente que hay verdades transtemporales, las cuales de por sí nunca resultan evidentes (cuantificables) en ninguna situación.

En otras palabras, la verdad es un suplemento de la situación (una novedad) y, como tal, es indecible respecto a las normas de evaluación disponibles en ella, volviéndose necesariamente un axioma. “El axioma de verdad, que es siempre un axioma con la forma ‘esto ha tenido lugar, lo cual no puedo ni calcular ni mostrar’, es el simple reverso afirmativo de la sustracción de lo indecible” (Badiou, 2002:181). Sustracción porque, como dijimos, un acontecimiento-verdad tiene la forma de un eclipse que se sustrae apenas sucede y, precisamente, en ese centelleo reside su mínimo ser de no-ser.

## **1.5 La modernidad filosófica**

El problema del sujeto aglutina las grandes batallas filosóficas de la modernidad: ¿quién piensa cuando decimos “yo pienso”? ¿qué relación hay entre el lenguaje y el hablante?, ¿quién determina a quién?, ¿se trata de una relación de determinación o de una simple instrumentación?, ¿es la función del lenguaje una función trascendental respecto a la verdad de la que un sujeto participa o de la que un sujeto es producto?, ¿verdad como causa del sujeto o sujeto causa de la verdad?, ¿es posible la libertad en el reino del

sujeto?, ¿sujeto sujetado, sujeto-agente?, ¿sujeto sujetado al sujeto agente?, ¿otra cosa? En los próximos apartados intentamos abrir estas preguntas.

En relación al dispositivo de lectura “reconstrucción/deconstrucción de la modernidad” explicitado al comienzo de este primer capítulo, veamos de qué manera Badiou se inscribe explícitamente a sí mismo en la *continuación* de la modernidad, es decir su reconstrucción. Frente a la pregunta sobre la exigencia contemporánea de deconstruir la categoría de sujeto, Badiou dice: “Lacan responde con [su] reorganización radical (lo que significa que para él el periodo moderno de la filosofía *continúa*, perspectiva que es también la de Jambet, Lardreau y la mía)” (2007b:24). Y en *El ser y el acontecimiento* esgrime algo análogo: “convendremos, finalmente, que ningún aparato conceptual es pertinente si no es homogéneo con las orientaciones teórico-prácticas de la doctrina moderna del sujeto” (2007: 10).

Pensar a Badiou es necesariamente ponerlo en diálogo con el psicoanálisis, sobre todo con su coterráneo Lacan. Pero, más específicamente aún, es trazar una genealogía que va desde el “nacimiento” del sujeto moderno con Descartes, pasando por la subversión psicoanalítica, hasta su declinación contemporánea con el propio Badiou.

La línea sucesoria que organiza este apartado, entonces, se detiene en estos tres nombres: Descartes, Lacan y Badiou. Lo hace de forma mixta, entendiendo por forma mixta no una exégesis totalmente diferenciada de cada uno de ellos sino un examen del hilo común y a la vez divergente que los hilvana. De Descartes veremos cómo abre una de las vías del esencialismo moderno respecto al sujeto, de Lacan las operaciones de conservación y a la vez desmontaje que sobre él realiza. Por último, de Badiou y Lacan, trazaremos algunas diferencias en la recepción de Descartes que nos permitirán abrir discusiones más específicas sobre el estatuto del sujeto y su relación con el inconsciente.

## 1.6 Badiou, el cogito y el psicoanálisis

    Mi deseo profundo es no zanjar la cuestión con el psicoanálisis  
    porque me permite mantener con el mismo y con Lacan una relación que es,  
    en sí misma, una relación no definitivamente resuelta  
    (Alain Badiou, “*Pensar la política*”)

René Descartes es considerado el filósofo que inaugura la modernidad. Lo moderno de este pensador estaría condensado en la forma de organización de su obra. “Se supone que Descartes da a ver, por el ordenamiento interno de su obra, aquello que el nacimiento de la ciencia moderna requiere del pensamiento” (Milner, 1999:41). Pero, además, se expresa en aquello que el *cogito* testimonia, y es que su autor no sólo es el creador de la geometría analítica sino el de una *Dióptrica*.

Su sistema filosófico, a pesar de que su lenguaje todavía pertenezca a la tradición que lo precede, se sitúa en un contexto de ruptura con la medievalidad. Más específicamente en la búsqueda de un método que permita acceder a un conocimiento cierto sin apelar a los recursos de la autoridad bíblica o la lógica silogística aristotélica. Es decir, un método forjado con leyes autónomas de la razón. Ya que hasta el momento, la filosofía fue cultivada por “los más selectos espíritus que han existido durante siglos” y, no obstante, no hay en ella nada que no sea objeto de disputa y, por lo tanto, dudoso. (Descartes, 1999: 41).<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Giorgio Agamben, en una lectura del cogito que apunta a desentrañar el problema de la experiencia en la modernidad, sugiere que la gran revolución de la ciencia moderna no pasa tanto por la destitución de la autoridad en favor de la experiencia “sino más bien en referir conocimiento y experiencia a un sujeto único, que sólo es la coincidencia de ambos órdenes en un punto arquimédico abstracto: el *ego cogito* cartesiano, la conciencia” (2007:18). Veremos cómo la subversión psicoanalítica del cogito apuntará de alguna manera a ese nudo problemático de la identificación de conocimiento y experiencia. El inconsciente, así visto, es una hiancia que se interpone a tal identificación moderna. Y así lo reconoce Agamben: “ciertamente en la idea de inconsciente la crisis del concepto moderno de experiencia de la experiencia que se funda en el sujeto cartesiano alcanza su evidencia máxima. Como lo muestra claramente su atribución a una tercera persona, a un *Es*, la experiencia inconsciente de hecho no es una experiencia subjetiva, no es una experiencia del *Yo*. Desde el punto de vista kantiano, ni siquiera puede denominarse experiencia, ya que carece de la unidad sintética de la conciencia (la autoconciencia) que es el fundamento y la garantía de toda experiencia. No obstante, el psicoanálisis nos revelará justamente que las experiencias más importantes son aquellas que no le pertenecen al sujeto, sino al ‘ello’ (*Es*) (...) en el pasaje de primera a la tercera persona, debemos descifrar los rasgos de una nueva experiencia” (Ibid:54).

En ese estado de cosas, Descartes erige la duda<sup>54</sup> de todo lo sabido como método para llegar a un punto cero de apodicticidad, al punto de Arquímedes que le permite construir su universo de discurso. Como él mismo lo ilustra: “Arquímedes, para levantar la tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas, si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable” (Descartes, 1941:119). Lo puesto en duda, para lo que bastará simplemente una sola razón, tendrá que ver con dos ámbitos: 1) el ámbito del conocimiento sensible o material y 2) el ámbito del conocimiento racional o las ideas innatas. La duda sobre el primer ámbito se pondrá en acto al “desligar el espíritu de los sentidos” (Ídem: 107), al desconfiar de las sensaciones hasta el punto de apelar a la imposibilidad de distinción entre el sueño y la vigilia. En cuanto al ámbito del conocimiento racional, Descartes apunta que si bien éste tiene que ver con la intuición de algo esencial (como el principio de identidad) y por ende inequívoco, podría suceder que hubiera un genio maligno cierto hasta que se pruebe lo contrario que nos haya hecho de tal manera que siempre nos equivoquemos. Por lo tanto, de allí se deriva la necesidad de aplicar la llamada duda hiperbólica, la duda de todo lo obtenido a fuer de razonar.

Una vez que esto es llevado a cabo, es decir, desembarcado en el mar de la incertidumbre del conocimiento sensible y racional, en la más absoluta inseguridad ontológica, Descartes logra echar anclas para refundar la racionalidad apelando a algo que según veremos sería pasible de resistir la duda: el *cogito* o la sustancia pensante en tanto tal. Por ello, la nueva definición del hombre, su núcleo innegociable es “ser una sustancia cuya esencia o cuya naturaleza toda es pensar” (Ídem: 173). Así es como da el paso:

Pero, inmediatamente después, me di cuenta de que, mientras quería pensar que todo era falso, era absolutamente preciso que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y observando que esta verdad: pienso, luego existo, era tan firme y cierta que las más extravagantes hipótesis de los escépticos no eran capaces de destruirla, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que buscaba. (Descartes, 1999:65)

---

<sup>54</sup> La duda no es una duda como finalidad, una duda destructiva en el sentido escéptico, sino que la duda es el método. Alexandre Koyré dice: “El escéptico y Montaigne padecen la duda. Descartes, en cambio, la ejerce; y ejerciéndola libremente la domina. A través de ella se libera”. (1984:196). Traducción propia.

En este pasaje por la duda del conocimiento racional y la duda sobre el conocimiento sensible, donde lo único que puede resistir los embates es el pensamiento *qua* pensamiento, como vemos, el ser queda homologado o identificado al pensar. Ahora bien, ¿cómo es que se es? Porque al dudar de todo no podemos dudar de que algo duda: “yo”. Por lo cual, el uso del “luego” en la fórmula “pienso, luego existo” es simplemente expletivo. Es necesario recordar, no obstante, que al realizar esta operación Descartes queda atrapado en un solipsismo que podemos leer así en las *Meditaciones metafísicas*: “el conocimiento de mí mismo, tomado precisamente así, no depende de las cosas, la existencia de las cuales aún no me es conocida (...)” (Descartes, 1941:123). Solipsismo que podrá agujerear apelando a la figura de Dios y dando un salto lógico que va, sin mediación, del cogito (pura realidad psíquica que no tiene espacio) a la *res extensa* (mundo externo sensible que está fundado en la existencia de Dios).

Lo que nos interesa recalcar, específicamente, es que esta salida del puro cogito es posible a través de un círculo argumentativo en el que para afirmar la existencia de Dios y por ende de la *res extensa* es necesario ya suponerlo de antemano, dado que la lógica el cogito es demostrado por Descartes por vía lógica y no a través de un acto de fe pertenece a las ideas innatas que fueron implantadas en los hombres por Dios. Es decir que estamos frente a una petición de principio, una verdad que para ser demostrada ha de ser previamente supuesta como verdadera.

Descartes, más allá de la petición de principio, crea con este gesto el correlato filosófico del sujeto de la ciencia (Galileo, Kepler, Copérnico constituyen su horizonte de época). Un sujeto consciente, reflexivo, autoevidente y *auto-fundado*, que no obstante, en el momento previo a recibir cualidades de la consciencia (dudar, concebir, querer, imaginar, sentir), habría sido esbozado por Descartes como “distinto de toda forma de individualidad empírica” (Milner, 1999:35). Es decir, como un sujeto análogo a los objetos despojados de sus cualidades sensibles a través de su matematización.

Y es precisamente ese sujeto vaciado de consciencia de sí, de su yo imaginario,<sup>55</sup> del *primer momento* que se abre en las meditaciones cartesianas, en el que estaría

---

<sup>55</sup> Lo imaginario es de estructura y se relaciona con la *buena forma*. El paso de la episteme antigua (cosmos-objetos eternos) hacia la tecnociencia moderna (universo-objetos contingentes) significó que la buena forma cediera ante la *mala forma*. Es decir, que el proceso de matematización y por ende literalización de la ciencia moderna implicaron la abolición de los rasgos imaginarios (eternidad,

interesado por sobre todo Lacan en su paralelo con el sujeto del psicoanálisis.<sup>56</sup> Ya que el inconsciente está estructurado *como* un lenguaje que no se define a partir de las cualidades reflexivas de la consciencia sino por su constante retirada y a la vez determinación de ese plano.

Si, como dice Milner siguiendo a Freud, el narcisismo es siempre una demanda de excepción para uno mismo, la introducción de la hipótesis del inconsciente no hace más que acabar definitivamente con esa excepcionalidad construida con las *buenas formas* de la consciencia. En este sentido, el inconsciente es un vástago del universo de la ciencia que acaba con los privilegios del hombre — los planetas ya no giran alrededor de la tierra o, como enfatiza Lacan rescatando un poco más a Kepler que a Copérnico, se cuestiona la imagen y función del centro a través de la figura de un giro elíptico que cae hacia un foco donde en el punto simétrico no hay nada (Lacan, 1995:56)<sup>57</sup>. Por ello, dice Milner si “lo infinito es lo que dice ‘no’ a la excepción de la finitud; el inconsciente es lo que dice ‘no’ a la consciencia de sí como privilegio” (1999:69).

El sujeto cartesiano de la ciencia se funda en el olvido progresivo del saber sobre su propia constitución. Así introduce la cuestión Lacan: “Este correlato, como momento, es el desfiladero de un rechazo de todo saber, pero por ello pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser, que para nosotros constituye el sujeto de la ciencia, en su definición, término que debe tomarse en el sentido de puerta estrecha” (Lacan, 1984:835)<sup>58</sup>. Esa “atadura al ser” es la que precisamente se obtiene de toda exclusión de lo inconsciente, de aquello que en lugar de ser es no-realizado.

---

equilibrio, unidad, esfericidad) protectores de lo bello. Estos, sin embargo, siempre retornan bajo diversas formas en la cultura (Milner, 1999:58-59).

<sup>56</sup> El recorrido de ontologización del sujeto en Descartes deja entrever para Lacan lo contrario, la relación del sujeto con el significante, es decir, su *caída*, su desontologización, su quedar atrapado en las redes de un Otro que, por su incompletud, no puede otorgarle al sujeto un ser autónomo sino una identidad metonímica, en desplazamiento continuo, siempre en relación con otros significantes.

<sup>57</sup> “La subversion, si elle a existé quelque part et à un moment, ça ne consiste pas du tout à avoir changé le point de virée de ce qui tourne, *c’est d’avoir substitué au « ça tourne », un « ça tombe »* : « *c cédille, a* » : « *ça tombe* ». Le point vif, comme quelques-uns quand même ont eu l’idée de s’en apercevoir, ça n’est ni COPERNIC, un peu plus KEPLER, à cause du fait que *ça ne tourne pas de la même façon, ça tourne en ellipse*. Et déjà c’est plus énergique comme correctif à cette fonction du « *centre* » : c’est elle qui est mise en question”.

<sup>58</sup> “Ce corrélat, comme moment, est le défilé d’un rejet de tout savoir, mais pour autant prétend fonder pour le sujet un certain amarrage dans l’être, dont nous tenons qu’il constitue le sujet de la science dans sa définition, ce terme à prendre au sens de porte étroite”.

Para decirlo desde otra perspectiva, el acceso a la “cadena diacrónica de la ciencia”,<sup>59</sup> a la posibilidad de expandir el conocimiento en línea recta, forcluye la circularidad que le da lugar. Este es el “punto de indecidibilidad del sujeto de la ciencia” (Baas y Zalozyc, 1994:24), y a eso se refiere Lacan cuando dice que “la lógica oficia de ombligo del sujeto” (citado en *Ibíd.*), es decir que el sujeto se constituye en la relación lógica con el Otro (que en Descartes toma el nombre de Dios). La indecidibilidad, en términos de Gödel, y a quien Lacan menciona, entre otros momentos, en “La ciencia y la verdad” (1966) donde aborda el problema del cogito, tiene que ver con la imposibilidad intrínseca de cualquier sistema matemático complejo de dar cuenta de su propia consistencia con los elementos del mismo sistema. Ya que para probar su consistencia, el sistema, tal como hemos mostrado en el sujeto cartesiano, debe apelar a un metasistema<sup>60</sup>.

A pesar de todo, si bien dijimos que Descartes sería el filósofo moderno por excelencia en tanto su obra se organiza sistemáticamente como el pensamiento de la ciencia moderna requiere, el hecho de que su *circulus in probando* no constituya una parte legítima y reconocida de su prueba de la existencia del sujeto como cogito, podría implicar que el de Descartes no es *stricto sensu* un razonamiento secular-moderno en términos epistemológicos. Según Kordela (1999), el reconocimiento de la insuficiencia de la razón lógica para fundar su propio discurso es, específicamente, lo secular por excelencia, y un discurso teocrático se reconoce en cambio ya que esa brecha es siempre cubierta por la omnisciencia divina.

De hecho, según la interpretación de esta autora, el dictum lacaniano *Dios es inconsciente* que tantas exégesis ha suscitado, implica que si para un paradigma discursivo teocrático Dios es un principio consciente de explicación que permite suplir las faltas de comprensión humanas, para un discurso secular moderno éste se vuelve, en todo caso, una necesidad inconsciente. Esto quiere decir que si entre la medievallidad y la modernidad hay un cambio real, lejos está de tratarse del cambio de un discurso fundado en Dios a un discurso fundado en la Razón. El movimiento estaría más bien

---

<sup>59</sup> La distinción de Baas y Zalozyc (1994:24-25) entre sincronía y diacronía tiene que ver con la voluntad de distinguir lo circular y *siempre igual* (escepticismo) de lo lineal y progresivo (ciencia y conocimiento en sentido moderno).

<sup>60</sup> El sistema geométrico de Hilbert, por ejemplo, debía apelar al sistema algebraico para demostrar su propia consistencia, haciendo explícita la imposibilidad de una prueba absoluta (Nagel y Newman, 2001).



dado por el cambio de un discurso conscientemente fundado en Dios a uno que lo echa por la puerta, para que se reincorpore por la ventana. Así considerado, el psicoanálisis sería el discurso moderno por excelencia en tanto es aquel que más radicalmente pone en evidencia la imposibilidad de la lógica y del Otro para fundar un universo de discurso.

Incluso más, el hecho de que el Otro no se pueda fundar lógicamente no implica ninguna liberación de su imperio sino que da cuenta más bien del carácter ambiguo que adquiere ahora la contención del sujeto dentro de su campo. Que no haya meta-discurso (Dios) donde reparar la inconsistencia lógica de toda fundación no implica entonces que se disuelva por completo ese lugar (ahora) vacío.

Esta inconsistencia en el Otro, que se vuelve ambigua, podría verse funcionando en uno de los mitos freudianos fundamentales: el mito de la horda primitiva. Si bien el padre de la horda, un homólogo de Dios, ha sido asesinado por sus hijos, el hecho de su asesinato no implica que no se vuelva necesario sostenerlo como una instancia a la que habrá que sobrevivir. Como dice Copjec, “Los hijos se ocupan de impedir que el padre se entere de su propia muerte, porque si él simplemente muriera y cesara de tener ese lugar permanente, desalojable en el inconsciente, la realidad misma colapsaría” (2006:302).

En este sentido, para Kordela (Ídem: 793), las formas canónicas del discurso ilustrado han visto solamente la cara liberadora de “la muerte de Dios” y no su metamorfosis. ¿No es acaso evidente en el Marx de *Das Kapital*, quien al descubrir el carácter fetichista-religioso de la mercancía en el capitalismo, su demonio, su “sutileza metafísica” y su “reticencia teológica” advierte que el único modo de que ese reflejo se desvanezca será cuando las circunstancias de la vida práctica representen para los hombres “relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza” (Marx, 2008: 97)? La religión para Marx aparece allí como una manifestación que resulta de lo no-sabido en los agentes económicos. ¿Qué no sabido? Aquel vinculado a la abstracción del trabajo humano concreto en el sistema productivo, es decir la homogeneización en un valor de cambio de una diversidad laboral irreductible. Sin embargo, el velo de la consciencia podría caer. Ya que lo no-sabido es contingente.

## 1.7 La subversión psicoanalítica

El sujeto abordado por Lacan en determinado momento como sujeto *del* significante, situado entre S1 y S2, adquiere “valor de intervalo” (Le Gaufey, 2009). O, dicho en las palabras del canon, el sujeto representado por un significante para otro significante es una mediación respecto de un “sí mismo” perdido. De allí es que se deriva esa imposibilidad constitutiva de la que hablábamos: no hay auto-fundación en el campo del Otro. El Otro antecede lógicamente al sujeto y le otorga su (in)consistencia.

¿Acaso el poema “Sólo un nombre” de Alejandra Pizarnik no podría servirnos como puntapié inicial (incluso por su disposición gráfica a la manera de un entierro) para desplegar el sentido de esta alienación en el campo del Otro?

alejandra alejandra

debajo estoy yo

Alejandra

El psicoanálisis desmitifica la calidad de puro agente del sujeto de la ciencia, interpone una erótica al principio lógico de identidad y al principio de no contradicción (principios que para Descartes siguen siendo rectores). Esto se puede situar también en la lingüística, donde Lacan realiza una subversión de algunos términos fundamentales. Nos referimos a los términos enunciado y enunciación que son tomados de Benveniste y que tienen una historia que nos permite ubicar mejor la operación de desmontaje del sujeto cartesiano por parte del psicoanálisis.

Como es sabido, el lugar que otorga al sujeto el *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure es el de la portación pasiva del sistema o de la estructura de la lengua,<sup>61</sup> habilitando para toda una corriente de pensamiento las herramientas de una disciplina que abría la posibilidad de pensar la subjetividad humana fuera de la agencia y que, por otros medios, continuaba la línea de deconstrucción del sujeto moderno

---

<sup>61</sup> “La lengua no es una función del sujeto hablante; es el producto que el individuo registra pasivamente” (Saussure, 2005: 63).

iniciada en filosofía a partir de Nietzsche. La nueva lingüística, alejada de la corriente mentalista y de una idea esencialista del lenguaje centrada en la representación, ponía ahora el acento en el plano virtual y no en el uso. La dimensión psicológica e individual del uso cotidiano de la lengua se torna superflua en tanto no produce efectos directos sobre el sistema y, los pocos que produce, son más bien fortuitos. Por lo demás, ésta es su fortaleza, permitir abstraerse de las cualidades sensibles (históricas, sociales, etc.) de un sistema de signos determinado y establecerlo como un conjunto de relaciones lógicas de las que se desprenden invariantes. La significación de una palabra tomada en sí misma es pasajera, puede estar hoy y desaparecer mañana, las significaciones cambian con el uso, pero el sistema de la lengua queda intacto. Este es el énfasis saussureano. El despojo de lo empírico genera la posibilidad de establecer leyes universales.

Conservando la idea de que el individuo no es amo del sistema de la lengua –“lo que cambia en la lengua, lo que los hombres pueden cambiar, son las designaciones, que se multiplican, que se remplazan y que siempre son conscientes, pero jamás el sistema fundamental de la lengua” (Benveniste, 2008:98) – Émile Benveniste, intenta, sin embargo, poner el foco de atención en ese aspecto del lenguaje que Saussure estaría soslayando y que se ubica del lado del habla o la dimensión individual de la lengua: la enunciación. En “El aparato formal de la enunciación”, donde se presentan tres formas arquetípicas para su estudio, la enunciación es definida como el “poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización” (Ídem:83), esto es, como la apropiación única e irrepetible de la lengua que lleva a cabo un individuo al pronunciarse.

De lo que se tratará en este cambio de perspectiva que lleva a cabo Benveniste es de localizar los caracteres formales que operan en el acontecimiento que significa que quien habla se introduzca en su habla. Cuestión que marca, por un lado, la apertura de una relación al interior del discurso entre el locutor y su enunciación y, por otro lado, entre el locutor y un alocutario, “sea éste real o imaginado, individual o colectivo” (Ídem:88). Esta relación implica, así, la presencia inexorable y fundante de lo dialógico, ya que cuando hablamos, lo hacemos determinados por una escucha (así como decíamos que el Otro antecede lógicamente al sujeto).

El acontecimiento único e irrepetible de una enunciación estará instanciado, para el lingüista sirio-francés, en marcas de persona (en su manifestación verbal o

pronominal), en marcas de tiempo (el presente como configurador central del resto de los tiempos en el enunciado) y en marcas de espacio (el *hinc et nunc* de una enunciación) y su estudio permite ver, entonces, las huellas de un sujeto en el discurso.

El sujeto para Benveniste, entonces, aun si continúa en cierta medida la vía estructuralista de registro pasivo de la estructura – dice: la subjetividad no es más que “la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje”– también se patentiza en el momento activo de la enunciación, en tanto “es ego quien *dice* ‘ego’” (Benveniste, 2010:181). Para éste, las dos instancias, pasiva y activa, virtual y actual, son fundamentales para una comprensión vasta de la relación entre lenguaje y subjetividad. Y es por eso que decimos que en Benveniste hay un descompletamiento de la estructura que le da al sujeto parlante, o a la perspectiva desde la que el sujeto implica con su enunciación un acontecimiento discursivo, una relevancia mayor que la otorgada por su predecesor ginebrino. De hecho, a través del énfasis en la noción de discurso, de su consideración del uso de la lengua (pragmatismo discursivo) y de su llamado a ir más allá de Saussure y el signo lingüístico como único principio que determina la estructura y funcionamiento del lenguaje, Benveniste logra dar el puntapié inicial para el advenimiento de lo que luego será llamado postestructuralismo. Un nuevo énfasis que se abre para pensar la relación entre subjetividad y lenguaje como dialéctica continua entre lo mismo y lo otro, lo virtual y lo actual, la estructura y la agencia, el ser y el acontecimiento.

Lacan se introduce en este debate y no sólo lleva a cabo la reformulación del signo saussureano sino que, rescatando a Benveniste, identifica sin embargo en este último una relación especular entre enunciado y enunciación que someterá a deconstrucción. Si para el lingüista es “yo” quien *dice* “yo”, o sea hay un perfecto anudamiento entre lo enunciado y el sujeto de la enunciación, para Lacan, en cambio, “es a causa de que el sujeto dice yo –je- que el sujeto en el decir desaparece, está en fading” (Giussani, 1991:96). Enunciado y enunciación son dos dimensiones que no se encuentran solapadas, entre otras cosas porque el deseo inconsciente es irreductible al “encadenamiento” <sup>62</sup>significante, apareciendo más bien en sus intervalos, en sus fallidos. De hecho, el intento de situar el deseo como causa, de saber algo sobre él no es

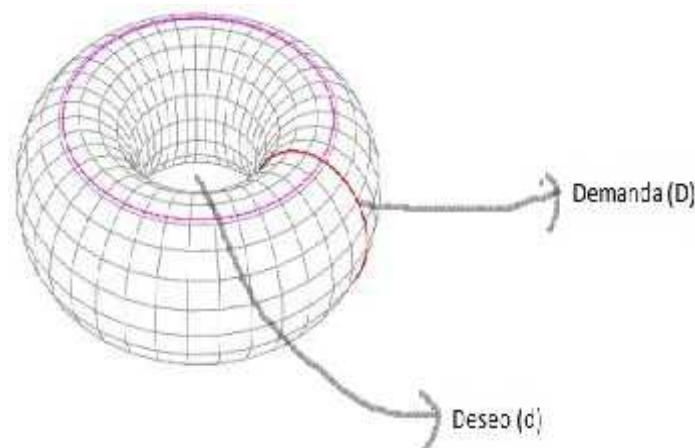
---

<sup>62</sup> Utilizamos la idea de “cadena significante” aquí, sabiendo, sin embargo, que Lacan se deshará de esa impronta “estructuralista” en su seminario *Les non-dupes errent* (1973-74), alegando que lo que encadena es la fuerza del descifrado y ya no la anterioridad de “lo” descifrado (Schejtman, 2013:44).

para volverlo lingüísticamente formulable sino para reconocerlo en el límite de lo que se puede decir.

Quizá sea ése un punto fundamental en Lacan, el *rodeo* por el deseo, cuyo objeto es efecto y causa de cortes interpretativos, pero nunca articulable en un dicho. O, dicho de otro modo, el problema es cómo separar las vueltas de la demanda (enunciado) para abrir una pregunta por el deseo inconsciente (enunciación).

Topológicamente, el toro es una de las figuras que utiliza Lacan para dar cuenta de esta relación (de impropiedad, no dominio, no saber) del sujeto con el agujero que introduce la lengua. Este presenta una *estructura agujereada* (de género 1, es decir admite un corte) que la hace diferente de la esfera (género 0), la cual resulta dividida en dos partes con cualquier circunferencia que se recorte en ella<sup>63</sup> que permite mostrar las articulaciones y diferencias entre deseo y demanda (Amster, 2010).



La relación con el agujero nunca es evidente, transparente (es que el sujeto no está por fuera del toro, “es” el toro), y por eso en topología, como en psicoanálisis, se necesita del “lazo” cualquier curva que sea continua y cerrada para hacer posible

---

<sup>63</sup> “Trazada sobre una superficie, una línea equivale a un corte (Lacan insiste en que el corte es una línea cerrada). De toda línea cerrada trazada sobre una esfera se obtiene el mismo resultado: el corte separará un trozo de superficie, equivalente a un disco y reductible a un punto. En cualquier región de la superficie esférica que apliquemos una línea cerrada no obtendremos otra cosa que estos círculos llamados reductibles, y separaremos la esfera en dos regiones” (Arriola, 2014:101).

su existencia<sup>64</sup>. La demanda, en ese sentido, son los “lazos” del dicho en torno al agujero periférico (las llamadas revoluciones), mientras que el deseo son los “lazos” en torno del agujero central. Para que haya una analítica del “más allá” de la demanda, que es esa vuelta entera no contada (inconsciente) que se produce con su repetición y que puede leerse a posteriori como deseo, es necesario contar con ella (la demanda), aunque la cantidad de vueltas que implique resulte absolutamente singular en cada experiencia de análisis. En este sentido, Allouch, considerando el momento último del “pase”, hace un dibujo retrospectivo de estas vueltas:

El último tijeretazo por el cual, al término del camino en doble bucle (en ‘ocho interior’), se espera el punto de partida del recorrido, este último tijeretazo difiere de aquellos que lo precedieron aun si visto desde cierto ángulo no se distingue de ellos sino que, más bien, muestra que cada uno de los cortes de la superficie era, en potencia, portador del mismo efecto. El último tijeretazo separa dos piezas diferentes que 1) no podían ser distinguidas mientras el plano proyectivo quedara indemne, y 2) quedaban mal distinguidas mientras el camino estuviera en curso (2015:25)<sup>65</sup>

Volviendo con esto al plano lingüístico, lo que está subvertido en el psicoanálisis es el esquema de la comunicación propuesto por Jakobson: emisor-mensaje-receptor, ya que si el mensaje bajo el esquema de Jakobson parece trasladarse por rieles precisos, ser un producto terminado que se agota en un contexto pasible de ser saturado, en Lacan el mensaje, corroído por el deseo, viene y va hacia el Otro sin hallar una significación indubitable. Esto es el resultado de una significación que aparece sobre todo retroactivamente y no se encuentra dentro del mensaje como si éste llevara consigo una perla.

---

<sup>64</sup> No hay agujero en el toro más que para quien lo toma como objeto, es decir para quien tiene un punto de vista extrínseco. “Un toro no tiene agujero, central o circular, más que para quien lo mira como objeto, no para quien es su sujeto” (Lacan, 1972b:45). “Un tore n’a de trou, central ou circulaire, que pour qui le regarde en objet, non pour qui en est le sujet”.

<sup>65</sup> Traducción propia. Original: “(...) le dernier coup de ciseaux, par lequel, au terme du cheminement en double boucle (en ‘huit intérieur’), est atteint le point de départ du parcours, ce dernier coup de ciseaux diffère de ceux qui l’ont précédé même si, vu sous un certain angle, il ne s’en distingue pas mais montre bien plutôt que, déjà, chacune des entailles de la surface était, en puissance, porteuse du même effet. Ce dernier coup de ciseaux isole deux pièces différentes qui 1) ne pouvaient pas être distinguées tant que le plan projectif restait indemne, et 2) restaient mal distinguées tant que le cheminement était en cours.”

Porque si el significante del Otro está barrado como el sujeto, cualquier significación que pasa por él vuelve en forma desestabilizada. Ésta, de hecho, es la gran diferencia entre el Otro que postula Descartes (Dios) y el Otro del psicoanálisis. Si el Otro de Descartes es la perfección y la completud que le devuelve al sujeto una posición fija y amarrada al ser, el Otro del psicoanálisis es, para Lacan, una instancia que le devuelve al sujeto el mismo signo de su incompletud y su carencia de ser. Carencia que se escribe con “a” minúscula.

No hice pues un uso estricto de la letra cuando dije que el lugar del Otro se simbolizaba con la letra A. En cambio, la marqué redoblándola con esa S que aquí quiere decir significante, significante de la A en tanto tachada, S (~~A~~). Con ello añadí una dimensión a ese lugar de la A al mostrar que como lugar no se sostiene, que hay allí una falla, un agujero, una pérdida. El objeto *a* viene a funcionar respecto a esa pérdida. Esto es algo del todo esencial a la función del lenguaje (Lacan, 1995:40)<sup>66</sup>.

Retornando más estrictamente a Descartes, la deconstrucción que sitúa Lacan opera sobre la sutura del pensar a la transparencia. Si el pensar es una actividad significativa y el significante no puede inmunizarse respecto al deseo, no queda más opción que hacer del pensamiento un punto de desvanecimiento del sujeto, un sitio en el que éste no se encuentra totalmente dicho(so).

Al desatar la sutura del ser al pensamiento, el sujeto queda, entonces, en referencia a un simbólico agujereado, donde “el Otro no tiene los medios para contestar y darle su signo de sujeto”,<sup>67</sup> aun si es de allí (del tesoro de significantes, la cultura, los discursos, etc.) de donde éste toma aquello que lo representa para otros significantes.

---

<sup>66</sup> “Je n’ai donc pas d’abord, à proprement parler fait un usage strict de la lettre quand j’ai dit que *le lieu de l’Autre* se symbolisait par la lettre A. Par contre, je l’ai marqué en le redoublant de ce S qui ici veut dire *signifiant*, signifiant du A en tant qu’il est barré: S (~~A~~). Par là, j’ai articulé dans l’écrit, dans *la lettre*, quelque chose qui ajoute une dimension à ce *lieu du A*, et très précisément en montrant que comme *lieu* il ne tient pas : qu’il y a en ce lieu, en ce lieu désigné de *l’Autre*, *une faille, un trou, un lieu de perte* [ S (~~A~~) *spécifie la fonction de la parole*], et c’est précisément de ce qui au niveau de l’objet(*a*) vient *fonctionner au regard de cette perte, que quelque chose est avancé de tout à fait essentiel à la fonction du langage*. [ *a* *spécifie la fonction du langage*]. Encore, sesión del 9 de enero de 1973. Las especificaciones en corchetes le pertenecen a la versión Staferla.

<sup>67</sup> Guy Le Gaufey (s/f: 4). Así como tampoco el sujeto puede responder por sí mismo ya que carece de un sí mismo. La reflexividad sólo aparece en la “confrontación con la imagen especular, se *construye* con ella, cuando se produce el ‘moi’ del lado del espejo” (Ídem: 9).

Por otro lado, si el registro simbólico está fallado, esto alberga consecuencias para la verdad, las cuales se forcluyen en el campo de la operación cartesiana al garantizar después de su duda hiperbólica la existencia plena del Otro (Dios).<sup>68</sup> En el campo psicoanalítico, al concebirse un Simbólico incompleto no existe algo así como la verdad de la verdad. Y así, la verdad, sin reaseguro, es una dimensión que introduce la palabra en lo real.

En conclusión, si dijimos que el sujeto cartesiano hace del ser pensamiento, el psicoanálisis interrumpe esa identidad. El deseo implica la escisión entre ser y pensar. Así lo articula Lacan: “No soy allí donde soy el juguete de mis pensamientos, pienso en lo que soy allí donde no me pienso pensar” (Lacan, 1979:202)<sup>69</sup>. De esta manera es como localiza al sujeto del inconsciente en los agujeros de la reflexividad.

Ahora bien, llevadas las cosas hasta el extremo de una crítica furibunda a la identidad, del énfasis en la alienación al significante, también es necesario decir que existe otra cara de esta operación. Lacan la llama “separación”, e implica una vuelta del sujeto sobre sí, siendo *se parare* un posible *se parere* o parirse a sí mismo. Ciertamente no en un sentido de autofundación, de autonomía, sino de la producción de un saber sobre el inconsciente. Si la alienación al significante vinculaba al sujeto con el Otro y sus significantes, la separación, en cambio, pone de relieve la pregunta por el deseo del Otro. Si el Otro desea, es decir sí, como vimos, está fallado, el sujeto puede asumir su propia falta, la cual habría sido velada por la producción de una respuesta fantasmática al *primer encuentro* con ese deseo indeterminado del Otro.

La separación implica, también, que se vuelva palpable que no todo se ubica en el registro de la dialéctica, no todo es interpretable y, por lo tanto, hay algo que muestra una cara objetual, una opacidad que limita la significantización (Rodilla, 2001: 120). Ese objeto-límite, bautizado por Lacan objeto *a*, es un *real* que se contornea en un análisis y que no produce significaciones metonímicas, es más bien un borde pulsional. (Íbid:118).

---

<sup>68</sup> “El dios del que se trata aquí que hace entrar a Descartes en ese punto de su temática, es ese Dios que debe asegurar la verdad de todo lo que se articula como tal. Es lo verdadero de lo verdadero, el garante de que la verdad existe” (Lacan, Seminario no establecido *La identificación*: 23).

<sup>69</sup> “Ce qu’il faut dire, c’est : je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée ; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser”.



La separación es producto de una nueva relación con ese borde, un pararse de otra manera respecto a la pulsión. Algo que también puede leerse como una transformación topológica, como pasar de toro a banda de Möbius, haciendo intervenir la función del corte que compromete al analista<sup>70</sup>. Ya que, como dice Lacan, “Mi topología no está hecha de una sustancia que plantee más allá del real aquello en lo que se motiva una práctica. No es teoría. Pero tiene que dar cuenta de que, cortes del discurso, los hay tales que modifican la estructura que este acoge originalmente” (Lacan, 2012:502)<sup>71</sup>. El sujeto dividido, entonces, sería un sujeto efecto de la discontinuidad del corte, discontinuidad que modifica la relación con el saber.

\*

Habiendo pasado por las diferencias entre el sujeto cartesiano y el sujeto del psicoanálisis, señalemos más claramente el punto sobre el que convergen, esto es, la piedra de toque que significa la duda respecto al pensamiento. En Descartes es la duda hiperbólica la que le permite encontrar la certeza del pensamiento y, por ende, de sí mismo como existencia. “Es en la enunciación del Yo dudo, donde se apoya la certeza. En el acto de pensar más allá de los contenidos pensados” (Giussani, 1991:101). Para Freud, es el campo discursivo dudoso en el que se relatan los sueños (la diferencia entre lo efectivamente soñado y lo narrado) lo que permite aseverar que hay allí un pensamiento, encontrar la certeza de pensamientos inconscientes (*unbewusste gedanke*) que están más allá de los contenidos conscientemente pensados. La duda en el relato aparece en Freud, como dice Lacan, en tanto “signo de la resistencia” (2006:43) del sujeto a su inconsciente.

Así, de la lectura lacaniana del cogito y de la lectura heideggeriana del cogito como inauguración de la violencia metafísica moderna (a pesar del rechazo mutuo de las ideas substancialistas del sujeto) se puede decir que Lacan, en este momento de su enseñanza, a diferencia de Heidegger quien cree incluso necesario abandonar el

---

<sup>70</sup> La función del corte permite diferenciar topológicamente la forma de la estructura. Un toro, con ciertos pliegues, puede adquirir forma möebiana, pero sólo a través de un corte (el ocho interior) se obtiene estructuralmente la banda.

<sup>71</sup> “Ma topologie n’est pas d’une substance à poser au-delà du réel ce dont une pratique se motive. Elle n’est pas théorie. Mais elle doit rendre compte de ce que, coupures du discours, il y en a de telles qu’elles modifient la structure qu’il accueille d’origine” (Lacan, 1972b:17).

concepto de sujeto ya que éste arrastraría inexorablemente una estela metafísica , “tematiza la experiencia cartesiana del cogito como acto inaugural del sujeto efecto del significante, el cual no es de ningún modo una substancia” (Diana Giussani, 1991:86-87).<sup>72</sup> Y esto es posible por ese primer gesto de vaciamiento de lo imaginario al que Descartes accede a través de la duda, ya que haciendo un uso anacrónico del término, ninguna certeza podía sostenerse en ese registro.

En resumen, si ambos sujetos se tocan es porque ambos tocan en su experiencia algo de lo *real*. Y si bien en el punto de la duda radical Descartes decide seguir *hacia delante* (abandonándola por la pura presencia/certeza del pensamiento) y Freud detenerse confiando en que allí hay un mundo que explorar, no hay que soslayar el punto previo de convergencia (el pensamiento desligado de sus cualidades, el pensamiento en su registro puramente significante) ya que es el suelo común que habilita las diferencias. El sujeto del psicoanálisis es imposible sin el sujeto cartesiano, porque es su agujero desconocido.

## 1.8 Nuevamente Badiou...

Ce qu’il faudrait, c’est arriver à ce que le discours du maître soit un peu moins primaire, et pour tout dire un peu moins con  
(Jacques Lacan, *conferencia en la Universidad de Milán*, 1976)

El sujeto en Badiou tampoco puede pensarse sino en relación de contigüidad con los dos sujetos anteriores. En relación al sujeto cartesiano, el mismo Badiou se refiere a la subversión que venimos tratando: “lo que localiza al sujeto es el punto en el que Freud sólo se hace inteligible en la herencia del gesto cartesiano y en el que, a la vez, lo

---

<sup>72</sup> En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, (2006:30), Lacan le da al inconsciente el privilegio de lo no realizado, lo que no es ni ser ni no-ser, es decir algo que se aleja de cualquier sustancialización. Lo que a su vez, vale mencionarlo, otorga estatuto ético a la práctica psicoanalítica. Ya que no se trata de ir a buscar algo inscripto en el ser de una vez y para siempre que sea determinable de antemano (un mensaje oculto donde cristalizar al sujeto) sino de comprobar que el sujeto sólo aparece siempre en retrospectiva y como un efecto de lo que falla a nivel del significante.

subvierte, des-localizándolo de la pura coincidencia consigo mismo, de la transparencia reflexiva” (2001:473).

Ahora bien, sobre este enunciado explícito de Badiou, es posible abrir la pregunta por cómo queda posicionado el sujeto en el recorrido de su obra y si hay algún privilegio o énfasis en alguna de las dos herencias, esto es: la cartesiana (sujeto clásico de la modernidad filosófica) o la freudiana y, luego, lacaniana (subversión de un tal sujeto).

En principio, la centralidad de Descartes para Badiou, su rescate de las críticas a las que es sometido por casi todas las corrientes académicas actuales<sup>73</sup>, proviene entre otras cosas de una voluntad renovada de ir contra el escepticismo que, cambiando de rostro en cada época, se caracteriza por una conformidad con la lógica de razonamiento circular que no asume el riesgo de salir, esto es, de buscar por dónde romper el círculo.

Si hay algo que parece sostener Badiou es que no abrigar desde la izquierda la idea del comunismo equivale a ceder a los valores y razones de un parlamentarismo que enarbola las banderas de la neutralidad, pero que esconde en ese mismo gesto su connivencia con la reproducción del capital. Materialismo democrático es, como dijimos, el nombre badiouiano para esa actitud natural que se impone como el sentido dominante de nuestra época. Es allí, entonces, donde Descartes se vuelve ejemplo de lo que significa sostener un axioma del pensamiento y sus consecuencias, nadando a contracorriente de la actitud natural y rompiendo el círculo vicioso del escepticismo.

La herencia cartesiana, por lo tanto, se asume en la batalla contra las formas de desaparición del sujeto que no harían más que ceder a una naturalización circular de lo existente. Porque donde no hay sujeto es donde no hay acontecimientos que requieran una indagación y una militancia, entendida esta última como el sostenimiento fiel de las consecuencias de ese indicio en lo *real* que, por la lógica retroactiva de su manifestación evanescente (sólo constatable a posteriori), habrá devenido o no en un procedimiento genérico de verdad.

A la posibilidad de que no haya sujeto se refiere Badiou en la meditación treinta y siete de *El ser y el acontecimiento*: “El ‘hay’ sujeto es, para el acaecimiento ideal de

---

<sup>73</sup> Véase Žižek, 1999:9.

una verdad, el venir-al-ser del acontecimiento en sus modalidades finitas. Asimismo, es preciso comprender que puede ocurrir que no lo haya, que no lo haya más. Lo que Lacan debía aún a Descartes deuda que debe ser saldada era que siempre habría sujeto” (2007:476).

Ser sujeto para Badiou es ser agraciado por la incorporación a una verdad que escapa a la automaticidad de la situación, entendiendo por situación/Estado/normalidad las formas ya estructuradas de lo sabido, establecido y legislado. Ser sujeto es ser el soporte finito de una verdad infinita y a la vez inmanente que disloca una situación (o un mundo, según la reformulación realizada luego por Badiou).

El tratamiento del sujeto cartesiano por parte de Badiou se diferencia de aquel que le dispensa Lacan, en tanto el primero no acude a la lengua para lo esencial de su subversión. Pero, además, como en Descartes, ser y pensar para Badiou sí están anudados, con la diferencia de que ese pensar no puede ser entendido bajo un posible reaseguro de la verdad.

Badiou se aleja del giro lingüístico criticando la “concepción trascendental del lenguaje” (2002:103) para sostener, en cambio, que el pensamiento y las verdades incluyen al lenguaje como un elemento más entre otros<sup>74</sup>.

El nudo que une el pensamiento y el ser, nudo que se designa filosóficamente con el nombre de verdad, no posee una esencia gramatical (...) se halla sometido a la condición del acontecimiento, del azar, de la decisión y de una fidelidad a-tópica, en vez de sometido a la condición que implican las reglas antropológicas y lógicas del lenguaje o de la cultura (Íbid:103-104).

Esta dislocación entre verdad y reglas del lenguaje (o verdad y saber) resulta en un abandono del examen de la verdad bajo la forma del juicio, gesto en el que según Badiou se reconoce la filosofía moderna (Ibid:54). Para Lacan, sin embargo, si bien el síntoma está en una relación opaca (cuando no de exclusión) con la lengua, y por lo tanto verdad y saber están en una disyunción conflictiva<sup>75</sup>, no podría decirse que el

---

<sup>74</sup> Badiou utiliza siempre el vocablo “pensamiento”, entonces, en lugar de lenguaje. Pero nunca el primero es, por caso, un modo en el que el segundo se *padece*.

<sup>75</sup> Lacan tiene, en este sentido y en un momento de su enseñanza, una herencia con la *aletheia* heideggeriana. La verdad no es algo que vaya a verse, como uno ve la luz, sino que es el resultado de un incesante intento de desocultamiento.

lenguaje resulte un hecho menor. En uno de sus últimos seminarios, “L’insu...”, en 1977, Lacan sigue sosteniendo: “*Le verbier de l’Homme aux loupes*<sup>76</sup> es algo en lo que, si las palabras tienen un sentido, creo reconocer la... el empuje de lo que yo he articulado desde siempre, a saber que, que el significante • es de ello de lo que se trata en el inconsciente” (2008b:75).

El sujeto de Badiou es un militante que se sustrae de las implicancias relativistas que parecieran suscitar el anclaje contextual-histórico y el despliegue circular de los condicionamientos subjetivos biográficos. La verdad, de esta manera, debe relocalizarse en el plano de lo común y desligarse de rasgos individuales, puramente lingüísticos, psicológicos y cognitivos así como de su carácter perspectivista; en tanto ésta adquiere ahora un viso de eternidad aun si surge de una situación particular y es infinita desde que sobrepasa el soporte finito de las subjetivaciones. La siguiente cita es esclarecedora: “si es cierto que toda verdad surge como singularidad, su singularidad es inmediatamente universalizable. La singularidad universalizable provoca una ruptura con la singularidad identitaria” (Badiou, 1999:12).

En este sentido, como dijimos, Badiou elude rápidamente la relación entre subjetividad, experiencia y “singularidad identitaria”. Es por esto que Alemán (2000; 2012), un poco más atento a la fenomenología clínica, arguye que Badiou, más allá de la introducción de lo indiscernible y de la multiplicidad sin Uno por el lado de la teoría de conjuntos, no se hace cargo de las íntimas conexiones entre su filosofía y la lógica del “paratodos”.

En otras palabras, la crítica de Alemán a Badiou podría resumirse en la idea de una mirada que se constituye sin objetos. Ya que una mirada sin objetos es, precisamente, una mirada imposible de localizar, una mirada ilimitada. Como dice Rodilla en relación a Descartes, cuestión análoga, entonces, a la crítica a Badiou: “El movimiento realizado por Descartes es semejante al de un sujeto que quisiera mirar su propia mirada. Trataría de acercar el ojo al espejo hasta casi dar con él, pero en ese momento, al desaparecer todo objeto, la visión misma se desvanecería.” (2001:141).

---

<sup>76</sup> “Le verbier de l’homme aux loupes” es un texto de Nicolas Abraham y María Torok aparecido en *La philosophie en effet*, publicación a la que se refiere Lacan en el seminario en cuestión. “Le Verbiere de l’Homme aux loups est quelque chose où, si les mots ont un sens, je crois reconnaître la poussée de ce que j’ai articulé depuis toujours. À savoir que le signifiant, c’est de cela qu’il s’agit dans l’inconscient, et que le fait que l’inconscient c’est qu’en somme on parle...”.

Allí residiría la cuestión, Badiou no estaría pasando al sujeto cartesiano por la operación de castración que implica la caída de un resto de la división significativa, aquello que se pierde a la “entrada” del registro simbólico (no localizable, sin embargo, temporalmente). Para Alemán el sujeto de Badiou seguiría siendo un sujeto abstracto que ve sin engañarse con el señuelo del objeto, pudiendo mirar rectamente, sin anclaje y revelándose así el ser-en-tanto-ser.

El sujeto del psicoanálisis, agrega, “no tiene un mirar trascendente, allende los objetos, para dar cuenta de su verdadero ser, sino que es un sujeto dividido, causado por la mirada del objeto. Por aquello que, desde todos los objetos, lo mira. Porque lo suyo no es el cálculo, sino el deseo y sus consecuencias: el síntoma y el fantasma” (Alemán, 2000: 220). Es precisamente aquello que Didi-Huberman elabora en torno a la mirada de los objetos, aquello que nos mira y nos divide en lo que vemos y que el mito de un ojo perfecto (trascendente) viene a clausurar en una tautología es posible llegar a ver exactamente aquello que se ve (1997:47). Badiou estaría así, en relación a la herencia cartesiana y su subversión psicoanalítica, a mitad de camino.

Algo análogo sucede con el vacío. Si en Badiou el vacío es el nombre ontológico por excelencia, el elemento fundamental e inasible de la composición del ser, el vacío para Lacan (por no decir, mejor, el agujero) es donde adviene una creación posible para cada quien. La diferencia, advierte Rodilla (2007:330), reside entonces en los límites o bordes. Para Lacan el vacío queda delimitado con bordes más o menos precisos, entre la pérdida de plenitud de goce –míticamente situada en la separación del Uno materno– y el objeto producido sobre ese trasfondo de pérdida. Objeto de un análisis, objeto plus-de-goce que no tendrá ser pero sí un semblante de ser por efecto del lenguaje. Para Badiou, en cambio, el vacío es sin bordes, no es ni global ni local (Badiou, 2007:71) y está desprovisto tanto de interior como de exterior. Así lo dice en *Lógicas de los mundos*: “Del hecho de que el vacío es el único ente inmediato se desprende que figura en cualquier mundo” (2008b:136).

El acontecimiento, producto de un múltiple que está al borde de ese vacío, requiere que haya una situación y un conjunto de elementos que no sea contado-por-uno por la ley de dicha situación. Ese conjunto se llamará “conjunto genérico”, y como dice Badiou, hay sobrados motivos ontológicos para creer que su presencia (sólo constatable

aposteriori) siempre forma parte de una situación dada. Es lo que quedaría demostrado en la teoría de conjuntos a partir de la diferencia entre la relación de pertenencia entre conjuntos y la relación de inclusión, o en la imposibilidad de establecer una medida cuantitativa del vínculo entre la situación y el estado o cuenta-por-uno de la situación. Esa diferencia (i.e. el número de “partes” de un conjunto excede al número de sus elementos)<sup>77</sup> implica que haya un exceso errante.

El conjunto genérico, entonces, si resulta en un acontecimiento para la situación, implica un corte y una novedad, pero de ahí no se deriva una relación “íntima” del acontecimiento con el sujeto, ya que el sujeto no encuentra en el acontecimiento un resto biográfico perdido por él que le indique alguna orientación, sino que se inscribe en su apertura genérica, en su carencia de memoria histórica. El objeto a, en cambio, no implica una novedad radical para el sujeto:

El acontecimiento propicio que es la producción y advenimiento del plus-de-goce no puede ser calificado sensu stricto de acontecimiento porque se trata de la llegada de un lugarteniente o representante de la representación perdida y reconstruida a lo largo de la cura. El plus-de-goce es una presencia vicaria, un hypokeimenón, en el sentido que ya Aristóteles le da a este término (Rodilla, 2007:331).<sup>78</sup>

\*

Lo que sucede, quizá, es que Badiou no le concede lugar a las categorías de objeto a y de goce por estar en demasiada cercanía con la pulsión de muerte y el cuerpo significantes predominantes en una época que legitima su relativismo con la idea de que sólo hay cuerpos, finitud y lenguajes.<sup>79</sup> En ese contexto, Badiou le propicia un lugar

---

<sup>77</sup> La posible combinatoria de cinco elementos pertenecientes a un múltiple da como resultado un número que excede a esos cinco elementos.

<sup>78</sup> Otra diferencia importante entre Badiou y Lacan es que si para el primero la subjetivación no se produce con la ley, con el orden simbólico, ya que “la ley no prescribe que haya sujeto” (Badiou, Ídem:432), para el psicoanálisis, en cambio, no hay constitución de sujeto sin metáfora de la Ley, y es sólo en referencia a ésta que se puede pensar en los distintos modos de subjetivación: psicosis, neurosis, perversión y sus variantes (aun si lo anterior puede ser matizado, pero no obviado, según los tiempos de la enseñanza de Lacan).

<sup>79</sup> El materialismo democrático, nombre que como dijimos decide darle Badiou a esta era global, se construye a sí mismo como el paradigma de la liberación de los individuos al goce pleno del cuerpo y a su regulación cada vez más permisiva a través de lenguajes jurídicos particulares.

central al amor, la ciencia, la política y el arte como sitios donde son posibles las torsiones de lo que hay, a lo que desde el punto de vista de la creencia natural es una conjunción reductible a cuerpos y lenguajes.

Sin embargo, el problema que se presenta es que los individuos de la matriz materialista democrática padecen sus exigencias y sus desventuras y, por lo tanto, emerge una pregunta de corte clínico: ¿de qué amor se estaría hablando, por ejemplo, sin hacer mención de los tropiezos de cada quien?, ¿se puede pensar al amor como un procedimiento genérico de verdad sin tener en cuenta lo real en la encrucijada del discurso capitalista y el discurso de la ciencia? Si, como dice Lacan, la insignia del discurso capitalista es la *Verwerfung* o forclusión de la castración<sup>80</sup> (es decir, la modalidad de lo *imposible*), ¿no se vuelve necesario matizar la Idea transhistórica del amor?

El imperativo de Badiou de rehabilitar la filosofía sin desfallecer la antifilosofía de Lacan no resulta simple cuando privilegia en demasía una narrativa universalista que no muestra sus migajas. Así lo señala Žižek, “Cuando Badiou se opone de manera inflexible a la ‘mórbida obsesión con la muerte’, cuando opone el Acontecimiento-Verdad a la pulsión de muerte, y así sucesivamente, está en su momento más débil, sucumbiendo a la tentación del no-pensamiento” (en Bosteels, s/f:22)<sup>81</sup>.

Sin embargo, antes de desplegar en los capítulos III y IV más profundamente este reverso, habría que decir que la de Badiou, en definitiva, es una apuesta que hay que leer en la totalidad de su gesto, es decir en el contexto de una época de dispersión y de retrainamiento de las narrativas colectivas. Porque, ¿acaso no sabe de los mecanismos de repetición, acaso no sabe que hay goce en la pasividad, el sometimiento y la servidumbre? ¿Se trata de hacer caso omiso de ese rasgo de la constitución subjetiva, siempre reactualizándose, para esconderlo debajo de la alfombra? ¿No se tratará en cambio de un intento de heroizar la existencia, una existencia abarrotada por

---

<sup>80</sup> “Lo que distingue al discurso del capitalismo es la *Verwerfung*, el rechazo hacia fuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. Ya ven, ¡eh! No es poca cosa” (Lacan, 2012b: 106). “Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci: la *Verwerfung*, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j’ai déjà dit que ça a comme conséquence. Le rejet de quoi? De la castration. Tout ordre, tout discours qui s’apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l’amour, mes bons amis. Vous voyez ça, hein, c’est un rien!”

<sup>81</sup> Traducción propia.



dispositivos electrónicos que prometen suplir lo que no pueden y sometida a los imperativos del consumo y la productividad? ¿La filosofía de Badiou, acaso no nos da acceso a una *forma* dignificante, no es una bocanada de aire fresco que dispone finalmente el pensamiento a otro horizonte?

Acentuar que Badiou ignora el mutismo del goce es, tal vez, ignorar nosotros por dónde elige romper el círculo de lo que llama con una insistencia y solidez filosófica más bien extemporánea: *doxa* contemporánea.

## **Capítulo II**

## **2.1 Fisuras de la representación: acontecimiento (Badiou), noción pura (Mallarmé) y objeto voz (Lacan)**

Continuidad representable o discontinuidad irrepresentable del Ser, verdad intrínseca a los enunciados de la lengua o verdad que los interrumpe, son los polos de una tensión que se actualiza, quizá, en cada recommienzo de la filosofía. En efecto, así es cómo se ve resignificada esta tensión con la nueva genealogía que introduce el giro conjuntista de Badiou, donde la discontinuidad del Ser se localiza en los *impasses* de la ontología:

Desde Platón a Husserl, pasando por los magníficos desarrollos de la *Lógica* de Hegel, se constata el carácter propiamente inagotable del tema de la dialéctica continuo/discontinuo. Nosotros podemos decir ahora que es el ser mismo como resulta flagrante en el *impasse* de la ontología quien organiza lo inagotable de su pensamiento, a partir del hecho de que no es posible establecer ninguna medida del vínculo cuantitativo entre una situación y su estado, entre la pertenencia y la inclusión (Badiou, 2007a:313).

La idea es volvernos sobre el escenario de resignificación badiouiana del Ser y, por lo tanto, de la verdad, apelando a algunos elementos de la obra de Stéphane Mallarmé, poeta central en la teoría del acontecimiento del filósofo francés. A su vez, mostrar de qué manera la discontinuidad del Ser (su borde en el vacío), es decir, el posible paraje de un acontecimiento, puede pensarse con figuras análogas: la “noción pura” en la poética de Mallarmé y “el objeto voz” en psicoanálisis. Figuras todas que rebasan la representación.

Por cierto, el supuesto de partida y, así, la diferencia con Badiou, quien minimiza la incidencia de la lengua, la gramática y la tropología en la enunciación, es que la literatura no tiene un impacto delimitable a priori para la filosofía y la enseñanza del psicoanálisis. No se trata, por cierto, del lugar al que el argumento o la casuística recurre para embellecerse o demostrarse, sino más bien de un laboratorio de la lengua que encuentra rastros de *real*. La literatura, de hecho, puede dar nombre a un *real* al que otras formas de enunciación permanecen cerradas, precisamente porque al no contituirse en la transparencia de un plan ya sabido, logra una relación de privilegio con la dimensión menos “especular” de la lengua. Podría decirse que la literatura, al no

entregarse necesariamente a la consciencia de una argumentación, puede inducir la lengua a lo imprevisto. Es decir, la única modalidad posible del acontecimiento.

## 2.2 La sustracción de sí

Mi vida es más usada por la tierra que por mí, soy tanto más grande  
que aquello que llamaba “yo”, por lo que solamente teniendo la  
vida del mundo me tendría a mí misma  
(Clarice Lispector, *La pasión según G.H.*)

El sujeto del enunciado tiene un anclaje extraño en la escritura y, así como “hace hablar” a la lengua, es al mismo tiempo hablado por la polifonía que ella convoca. Ésta excede de tal manera lo dicho que resulta imposible reducirla a un mensaje unilateral, unidimensional o unidireccional. En efecto, los significantes que intervienen en esta desregulación poco tienen que ver con el marco imaginario de la significación de las palabras. Un significante puede ser perfectamente un impronunciable.<sup>82</sup>

Esto resulta patente en la poética de Mallarmé, quien intensifica de tal modo la sonoridad de las palabras, la homofonía, la letra en su fuera-de-sentido, que cada vez que se lo lee (se) lo lee otro, en una operación de borramiento del yo y advenimiento de la exterioridad que inaugura, según la tesis de Foucault, la literatura en sentido moderno, lo que para él fuera en algún momento de su obra el anuncio del fin de la episteme del Hombre o, dicho de otro modo, del pliegue del saber que pone al hombre en el lugar de Causa.

Podemos decir en primer lugar que la escritura de hoy se ha liberado del tema de la expresión: no se refiere más que a sí misma, y sin embargo no es tomada bajo la forma de la interioridad; se identifica con su propia exterioridad desplegada. Lo que quiere decir que es un juego de signos ordenados menos hacia su contenido significado que hacia la naturaleza misma del significante (Foucault, 2010:12).

---

<sup>82</sup> Por ejemplo, el *ptyx* de Mallarmé.

Yo, entonces, que para la tradición que tiene una de sus declinaciones propias en Mallarmé, resulta necesario poner en duda. Poema que correlativamente “se paga, en cada uno, con la omisión de sí”, con “su muerte en tanto que tal” (Mallarmé en Bonnefoy, 2002:33).

En el siguiente extracto de una carta que le enviara Mallarmé a Henri Cazalis, se aclara el rasgo evanescente y fugaz del yo del que hablamos:

Ahora soy impersonal y ya no el Stéphane que conociste sino una aptitud que tiene el Universo espiritual para verse y desarrollarse, a través de lo que fue yo. Frágil como es mi aparición terrestre, no puedo soportar más que los desarrollos absolutamente necesarios como para que el Universo recupere, en ese yo, su identidad (en Allouch, 2009:45).

Si el yo se difumina, lo que se disuelve con él no es sólo la escritura en tanto manifestación de un adentro (Foucault) sino la identidad del individuo como forma de interioridad, adviniendo por el contrario una interpenetración del individuo y el orden cosmológico. “El yo de Mallarmé, como el de Schleiermacher, según nosotros, no se entrevé simplemente como lo interior o, más precisamente, la interioridad de un sujeto sino, más bien, como *una instancia mediadora particular entre el infinito, por un lado, y lo finito, por el otro*”<sup>83</sup> (Gaulin, s/p., las cursivas son nuestras).

Esta “disolución” mallarmeana del yo nos acerca, aun si por una vía distinta, a la noción común al postestructuralismo de sujeto, es decir: una instancia que “no es, en efecto, causa, origen o punto de partida de ese fenómeno que es la articulación escrita u oral de una frase; no es tampoco esa intención significativa que, anticipándose silenciosamente a las palabras, las ordena como el cuerpo visible de su intuición; no es el foco constante, inmóvil e idéntico a sí mismo de una serie de operaciones que los enunciados vendrían a manifestar, por turno, en la superficie del discurso” (Foucault en Le Gaufey, 2010:90-91), sino sólo una mediación, un trazo. O, para decirlo en el lenguaje mallarmeano de Badiou: *el soporte finito de una verdad infinita* (nótese, por cierto, la familiaridad con lo que decía anteriormente Gaulin, “*una instancia mediadora particular entre el infinito, por un lado, y lo finito, por el otro*”).

---

<sup>83</sup> Traducción propia. Original: “Le moi de Mallarmé, comme celui de Schleiermacher, n’est donc pas, selon nous, simplement à entrevoir comme l’intérieur ou, plus précisément, l’intériorité d’un sujet, mais, bien plus, comme une instance médiatrice particulière entre l’Infini, d’une part, et, d’autre part, le fini”

Morgan Gaulin llamará “cosmopoética” a los supuestos metafísicos de Mallarmé:

En principio, una cosmopoética debe entenderse en el sentido que le daban ya los Frühromantiker [aquí se refiere particularmente a Schleiermacher]; esto es, como el espacio estético que puede permitirnos considerar que todo aquello que es se interpenetra, interactúa y se compenetra; se trata de la intuición según la cual todo participa de todo, y que de ahora en más nos obliga a estudiar estas relaciones entre cosas, entre tiempos (...); la cosmopoética significa este juego de correspondencias múltiples, infinitas que se concentrarán en una fuerza vital y productiva en los fragmentos sobre el *Libro* de Mallarmé.<sup>84</sup> (s/p.)

Intentemos buscar, así, un ejemplo de cómo opera ese juego de correspondencias múltiples que destaca Gaulin en un pequeño fragmento del poema pre-vanguardista *Un coup de dés...*:

*un roc*

*Faux manoir*

*Tout de suite*

*Évaporé en brumes*

*Qui impose*

*une borne à l'infini*

Pareciera que la roca (*un roc*), elemento inanimado que resulta una falsa casa de campo (o casa solariega, *faux manoir*), impone un límite al infinito (*impose une borne à l'infini*). Pero esa es la impresión que nos da una primera lectura del fragmento. Si nos acercamos más “cosmopoéticamente” al poema, sabemos que la elección de la palabra

---

<sup>84</sup> Traducción propia. Original: “Une cosmopoétique doit tout d’abord s’entendre au sens où l’entendaient déjà les Frühromantiker [aquí se refiere particularmente a Schleiermacher]; soit, comme l’espace esthétique et métaphysique qui puisse nous permettre de considérer que tout ce qui est s’interpénètre, interagit, se com-pénètre; il s’agit de l’intuition, selon laquelle tout participe de tout, et qu’il nous est désormais demandé d’étudier ces rapports entre choses, entre temps (...); la cosmopoétique signifie ce jeu de correspondances, multiples, infinies, qui se concentreront en une force vitale et productive dans les fragments sur le Livre de Mallarmé”.

“borne” no es casual en tanto es homófona a “nacer” en inglés (*to be born*)<sup>85</sup>. Por lo tanto, emprendiendo una hipótesis de lectura (cuestión que siempre estamos obligados a hacer cuando el sentido no indica un único sentido), aquello que se impone como límite al infinito es también lo que da nacimiento al mismo. O, en otras palabras, la condición de posibilidad misma del infinito se instancia en lo que aparenta ser su misma imposibilidad, en este caso una roca o falsa casa solariega.

La imposición, lo dado, es, por ende, límite y nacimiento al mismo tiempo, palabras que devienen finalmente intercambiables. Pero además, ese “à l’infini” que se abisma en el final de la página del poema original permite incluso decir que el límite del nacimiento o el límite del límite es llevado al infinito, se infinitiza, con lo cual la roca, la finitud petrificada, termina por evaporarse en brumas (*Tout de suite évaporé en brumes*).

Bonnefoy sustrae una idea filosófica de la obra de Mallarmé que puede leerse en el fragmento anterior y que explica por qué Badiou lo elige como el poeta del acontecimiento: “Mallarmé no cesa de gritar su horror ante la finitud: ella, a sus ojos, no es en absoluto la vida, sino el accidente injusto e inexplicable que la niega. Y la única realidad que vale, entonces, es la que forma pura de la rosa, azur de las alturas del cielo escapa del dominio del tiempo y del azar” (Bonnefoy, 2002:69). Paradoja infinita ya que si las palabras comienzan a rodar, a deshacer su pureza en los equívocos del mundo que ellas mismas producen, es imposible volverlas al estado previo, a su tierra prometida, a su jardín antediaspórico.

Sin embargo, la escritura de Mallarmé se desplaza en ese puente que oscila entre lo que se pierde para siempre y lo que no cesa de perderse, entre el *origen* y la *meta*, sin que ninguno de estos términos pueda escribirse con mayúsculas porque siempre han estado ahí desde el comienzo del lenguaje. Bonnefoy caracteriza del siguiente modo esta tensión: “(...) aunque [las palabras] se cierren así a cualquier ensueño de formulación esencial, aunque desanuden cualquier ramo que se quiera hacer con las cosas, no están, sin embargo, desprovistas de cierta vida, que es preciso saber reconocer” (2002:78). En esa dialéctica parece residir la experiencia mallarmeana de la escritura. A veces buscando el origen o el animismo de las palabras, la destitución del

---

<sup>85</sup> Mallarmé conocía a la perfección tanto el inglés como el francés.

azar en una tirada de dados, otras resignándose a que jamás un poema abolirá el Caos del mundo.

Y esto no podría ser de otra manera, ya que en lenguaje platónico, “la Idea que se opone a los simulacros de la representación es ella misma un simulacro. Es simulacro no representativo, simulacro puro, proyección artificial en el espacio vacante de la gloria del animal quimérico” (Rancière, 2011:141). Lo que quiere decir que el *Uno* mítico del poema mallarmeano al que se pretende volver, está desde siempre corroído por la división del significante, por la metonimia incesante de los múltiples de múltiples.

### **2.3 La poesía y la voz: de la lógica de la diferencia a la lógica de la semejanza**

El lenguaje no está sólo para dar sentido, sino que en el camino hacia el sentido siempre produce más que el sentido dado,  
sus sonidos exceden su sentido  
(Mladen Dólar, *Una voz y nada más*)

El sentido es algo que taponar. Pero con ayuda de lo que se llama escritura poética, pueden ustedes tener la dimensión de lo que podría ser, de lo que podría ser la interpretación analítica<sup>86</sup>  
(Jacques Lacan, *El fracaso del Un-desliz es el amor*)

Podemos decir que allí donde hay pensamiento existe la posibilidad de un poema, una cierta musicalidad inesperada que podría congregarse en torno a un argumento, pero también, y sobre todo, que donde hay poesía hay pensamiento. No necesariamente a la manera de un encadenamiento lógico deductivo que despliega los eslabones de un

---

<sup>86</sup> “Si vous êtes psychanalyste, vous verrez que ces forçages par où un psychanalyste peut faire sonner autre chose, autre chose que le sens...car le sens c’est ce qui résonne à l’aide du signifiant, mais ce qui résonne ça va pas loin, c’est plutôt mou...le sens ça tamponne, mais à l’aide de ce qu’on appelle l’écriture poétique vous pouvez avoir la dimension de ce que pourrait être l’interprétation analytique”. Clase del 19 de abril de 1977.



axioma o a la manera de un repiqueteo tortuoso en las sienas del pensador, sino como la tentativa de discernir una nueva lengua *en* la que ya está siempre ahí.

Fue Martin Heidegger quien mayormente se ocupó de autonomizar el pensamiento en la poesía, de separarla de su dependencia a un saber filosófico que iluminaría un significado verdadero exterior a ésta, al estilo de lo que inaugura la poética de Aristóteles. Como lo señala Badiou, quien a su vez bautiza de “inestética” a esta actitud de la filosofía respecto al arte,

Heidegger mostró los límites de una relación de condición que sólo iluminaría la separación del poema y del argumento filosófico. En delicados análisis particulares, estableció que sobre un largo período, a partir de Hölderlin, el poema es el relevo de la filosofía en temas esenciales, principalmente porque la filosofía durante todo este período permanece cautiva ya de la ciencia (positivismo), ya de la política (marxismo)<sup>87</sup> (1999, s/p.).

Ahora bien, introduzcamos una nueva unidad de análisis que pueda ayudarnos a echar luz sobre el problema de la relación entre pensamiento y poesía por un camino adyacente. Y para ello, demos lugar al supuesto<sup>88</sup> de que un poema es, *in nuce*, una serie de articulaciones significantes o imágenes acústicas vehiculizadas por una voz.

En su libro *Una voz y nada más*, Mladen Dólar se ocupa de desentrañar, siguiendo a Lacan, la voz en tanto objeto. Así, para ser tal, esta debe ser separada de la red de significados y del reino de la estética. Dice:

Intentaré sostener que además de los dos usos más divulgados de la voz — la voz como vehículo del significado y la voz como fuente de admiración estética —, existe un tercer nivel: el objeto voz que no se esfuma en tanto vehículo del significado, y no se solidifica en un objeto de reverencia fetichista, sino que

---

<sup>87</sup> George Steiner se refiere a este *dichtende Denken* (pensamiento poetizante) o *denkende Dichtung* (poesía como pensamiento) que Heidegger adopta: “la simbiosis de pensamiento y poesía, su fusión existencial con respecto al enunciado del ‘Ser’, define la auténtica naturaleza, el *Wesen*, del lenguaje mismo. Toda indagación epistemológica legítima está *unterwegs zur Sprache*, ‘de camino a la lengua’, un título que podría representar la obra de Heidegger en su totalidad. Con aspereza, dictaminó que todavía no hemos empezado a saber pensar. Lo cual implica que, con la excepción de unos pocos poetas supremos, todavía no hemos empezado a saber hablar. O, mejor dicho, que hemos olvidado cómo se hace, cómo se capta la auroral autorrevelación y ocultación (aletheia) del Sein en palabras (Steiner, 2012:211).

<sup>88</sup> Este supuesto lo adoptamos a los fines de desplegar nuestra analogía conceptual. Estamos advertidos de que un poema podría ser caracterizado de otras maneras.

funciona como punto ciego en la invocación y como alteración en la apreciación estética (2007:15).

Tomando esta idea, entonces, podríamos leer a Mallarmé como un poeta que radicaliza una ruptura con la fijación de la voz al sentido. En efecto, ¿no es por lo menos el poema *Un coup de dés...* una invitación palpable a “escuchar” cómo los sonidos se separan necesariamente de un sentido único, claro y distinto y, por lo tanto, la posibilidad de situar ese “objeto voz” irreductible a sus apariciones estéticas y significativas? A su manera, Bonnefoy nos aproxima a la cuestión: “En la práctica, se trata siempre de escribir versos, porque es necesario lo que aporta el sonido y el color de las palabras para que sus contenidos conceptuales sean neutralizados por la composición y para que ya y por lo menos ‘se levante’ la noción pura” (2002:99). Noción pura que por un forzamiento de los términos podría igualarse a lo que él mismo, remitiéndose a las cartas y fragmentos de Mallarmé, llama un encuentro con la naturaleza. “De cada verso se liberará un ‘efecto’, que será un auténtico encuentro con la naturaleza, a la cual ‘nada se agrega’” (Ídem).<sup>89</sup> Es decir, la aparición de un sonido y un color que podrían no tener nada que ver con la significación o la estética, sino más bien con la posibilidad de su desvanecimiento.

La obra poética de Mallarmé, como dijimos, puede ser leída como un vaivén constante entre la búsqueda de una motivación pura del lenguaje, una motivación perdida (la noción pura), la abolición del azar, y, por otro lado, la aceptación resignada, derrotada, de un lenguaje siempre contaminado por las vicisitudes del devenir del mundo, ya que la palabra, al final de cuentas, está “enviscada en los sonidos donde se manifiesta el azar” (Bonnefoy, 2002:14).

La tirada de dados, en efecto, es el poema que se resigna a no poder abolir el azar, se resigna al caos del universo. Entonces, aun si, como dice Rancière, situando el poema mallarmeano en sus coordenadas sociopolíticas, Mallarmé “le opone al orden económico horizontal de los intercambios de mercancías y de palabras el orden vertical de una economía diferente, una economía que proyecta ‘hacia una elevación prohibida y fulminante’” (2011:126), en su último poema Mallarmé se resigna al azar, a la

---

<sup>89</sup> ¿Valery no está poniendo en evidencia estos mismos términos cuando dice: el universo de la poesía es un “universo de relaciones recíprocas, análogo al universo de los sonidos, en el que nace y se mueve el pensamiento musical. En este universo poético, la resonancia puede más que la causalidad”? (Valery, 1987:20).

imposibilidad de una coincidencia entre las palabras y el mundo. Dios ha muerto, y con él ha muerto la posibilidad de una correspondencia uno-a-uno entre lenguaje y cosa. El lenguaje se vuelve un artificio, una cosa material plagada de inconsistencias, de defectos, de azar, y no ya un espejo de lo divino.

Abordar la poética de Mallarmé de esta manera *polarizada*, nos permite establecer una analogía entre esta tensión de la que hablamos y lo que sucede hipotéticamente en un psicoanálisis: la oscilación entre la diferencia o la metonimia (deseo) y la semejanza o la metáfora (pulsión), dos instancias que en Lacan no son la una sin la otra y en las que el sujeto aparece como puente, efecto de pasaje.

El supuesto inicial para establecer un nexo es que el movimiento de la lengua producido por la diferencia que introduce el significante, puede menguar o, por veces, reducirse a su mínima expresión. Para lograrlo (no se trata, sin embargo, de un plan o un movimiento consciente, reflexivo o voluntario), es necesario que la sustitución pura de los objetos *causa* de deseo, nunca lo suficientemente immaculados como para satisfacerlo — así como la palabra *nuit* para Mallarmé suena a claridad por la *i* y, por lo tanto, no hace Uno con la noche — ceda a un encuentro con la pulsión a través del sacrificio mismo de su pureza.

Ahora bien, ¿cómo es posible este encuentro? “La pulsión surge cuando el deseo es impulsado al sacrificio no sólo de sus objetos sino de su pureza misma, y la voz es quizás en última instancia el operador que habilita esta transición” (Dólar, 2007:115). ¿Por qué la voz? Porque es el objeto más patentemente límite entre un “adentro” y un “afuera”, y su particularidad es que nunca se sabe bien de dónde viene (la voz es, de alguna manera, siempre acusmática). Sólo un operador intermedio así es capaz de ser el *realizador* de un encuentro entre deseo y pulsión.

En Mallarmé, ese momento de detención, o esa experiencia del lenguaje casi por fuera del azar, como dijimos, se llama “noción pura”, y sería “una realidad que aflora, nuevamente en la plenitud de su presencia sensible, en la palabra de la cual han desaparecido todas las representaciones, todos los caminos de análisis que había delineado el intelecto” (Bonney, 2002:92). Donde la pureza de la noción, dirá por su parte Badiou, “es la composición de una Idea tal que ningún vínculo la retiene ya. Una idea que capture del ser su indiferencia a toda relación, su centelleo separado, su

multiplicidad de la que no resulta ningún Todo” (2002:109). Un “objeto voz”, un objeto carente de representación.

Pero, ¿cómo lograría el poema suprimir o disminuir la representación a la que la lengua lo compele, al menos por un momento fugaz? En principio, es necesario *desterritorializar* la lengua, desapropiarla del uso cotidiano. Si la boca es desterritorializada de su destino biológico (alimenticio) por el habla (alimentarse de palabras), una segunda desterritorialización se opera cuando ella misma es profanada por el poeta, destituida de sus transacciones comunicacionales cotidianas<sup>90</sup>.

Sin embargo, el momento de “irrepresentación” que planteamos es un tercer movimiento, en el que no basta con despegar la lengua de sus significaciones corrientes, sino que implica su encuentro fortuito con lo que, al mismo tiempo que la torna posible, la excede: el objeto voz. Y eso sólo sucede llevando a un extremo el desacople de las palabras y sus lugares asignados, lugares asignados que no sólo son semánticos sino, como dice Dólar (2007), estéticos.

Como vemos, en ambos casos se trata de algo diferente pero, en un punto, análogo. En la poesía mallarmeana se trata de alcanzar la pureza de la Idea, la detención de las representaciones, generando un cortocircuito en las relaciones naturalizadas y objetivadas entre las cosas. En la experiencia de la clínica se trata de pasar “de la diferencia a la semejanza” deteniendo la sustitución permanente, metonímica, de los objetos de deseo, de su relación narcisista con la i(a). Siendo el operador común de una transición tal, el “objeto voz”: en la poesía como metáfora de un exceso respecto a las estructuras identificables del lenguaje (indiferencia a toda relación), en psicoanálisis como un resto del encuentro “primigenio” con la lengua.

Así, si “La búsqueda de la voz en el lenguaje (...) es lo que llamamos pensamiento” como postula Giorgio Agamben (citado en Dolar, 2007:21), entonces el

---

<sup>90</sup> La representación es para Badiou, de hecho, una dimensión secundaria, general y conservadora de la lengua que opera a espaldas de la singularidad del acontecimiento. “El uno y el otro [Deleuze y Badiou] denuncian el conservadurismo natural de la representación, en tanto ésta no admite sino aquello que localiza y circunscribe por medio de sus generalidades. Ni deja advenir la novedad y el tiempo diferenciante, para Deleuze, ni puede mostrar los acontecimientos y los procedimientos acontecimentales que extirpan las estructuras para Badiou. Es por esto que, al eliminar aquello que del múltiple adviene como paradoja y diferenciación, para Deleuze, como ilegalidad estructural y agujero en el saber, para Badiou, la representación rige las concepciones dominantes y encuentra su finalidad práctica en los valores establecidos” (Tarby, 2005:14). Traducción propia.

poema de Mallarmé permite pensar. *Eso* que allí se produce o que se puede producir *piensa*, y Heidegger estaba en lo cierto al encontrar en la poesía una forma de pensamiento autónomo.

En efecto, será Alain Badiou, entre otros, quien apruebe el gesto heideggeriano de autonomizar la poesía como sitio para el pensamiento y las verdades, pero despejando nuevamente el camino de la filosofía a la circulación entre todas sus condiciones necesarias (sin privilegiar ninguna de ellas: ni el poema, ni el matema, ni el amor ni la política).

## 2.4 La restitución poética de las matemáticas en la filosofía

Je l'exhibe avec dandysme, mon incompetence,  
sûr autre chose que l'absolu  
(Stéphane Mallarmé, *Solennité*)

La importancia de reintroducir las matemáticas en filosofía para Badiou, a contrapelo de la vulgata que reduce generalmente la matemática a calculabilidad (medición y disponibilidad de lo real), reside, entre otras cosas, en volver a traer a la actualidad el gesto platónico de desligar la verdad de su dependencia al relato, es decir cortar la ligazón de la verdad con el enunciado o, incluso más, con su autoridad supuesta (el sujeto supuesto al saber).<sup>91</sup> Este distanciamiento, que significa un nuevo desplazamiento (matemático/ontológico) después del giro lingüístico, cobra importancia si el diagnóstico que se hace de la actualidad es, como ya lo dijimos, el siguiente: para la opinión contemporánea sólo hay cuerpos y lenguajes, y la verdad, si tal categoría siguiera operando, sólo es un efecto de lenguaje o una cristalización epocal (*epistémica*) de prácticas de saber-poder.

---

<sup>91</sup> “La historia de la filosofía despliega dos grandes posiciones contradictorias con respecto a la relación entre la poesía y la filosofía. O bien hay una diferencia fundamental entre ellas (esto está claro en Platón y, también, en muchos otros), o bien la poesía entra en igualdad con las formas más importantes del pensamiento. Es algo así como el debate entre Platón y Heidegger” (Badiou, 2008c, s/n).

Para Badiou, una verdad, en cambio, es una excepción, el advenimiento de un plus supernumerario, imposible de contabilizar y enunciar del todo con la lengua disponible de la situación en la que se produce. De allí la importancia de dar cuenta de ese corte, de esa discontinuidad que, si bien puede ser “poco-dicha”, abre un proceso de múltiples vías posibles de indagación que permitirán nombrarla retroactivamente. Como argumenta Badiou:

Para que se inicie el proceso de una verdad, hace falta que algo ocurra. Hace falta, diría Mallarmé, que no estemos en el caso de que nada haya tenido lugar más que el lugar. Puesto que el lugar como tal, o la estructura, no nos da sino la repetición, y el saber que ahí es sabido o insabido, un saber que está siempre en la finitud de su ser. El suceso, la ocurrencia, el suplemento puro, el incalculable y desconcertante añadido, yo lo nombro ‘acontecimiento’. Es, para citar una vez más al poeta, lo que ‘surge de la grupa y el brinco’ (2002:180).

En los términos del apartado anterior, podemos decir que ese suplemento azaroso tiene las características del objeto voz, es decir, las de un resto irreducible a la representación. En Mallarmé, en efecto, hay giros de la lengua que apuntan a ese exceso. Giros que se vuelven los receptáculos vacíos de acontecimientos futuros, o lo que podríamos llamar badiouianamente palabras al “borde del vacío”:

Las verdades de la poesía son, en primer lugar, fórmulas, excesos en la lengua que le hace decir aquello que ordinariamente no dice y la abren así a otro estado de las relaciones entre los cuerpos. Dicho eso, hay dos grandes formas de esta abertura. La forma tradicional es aquella que liga el exceso de las palabras con la veneración de cuerpos de excepción: héroes homéricos, atletas de los himnos pindáricos, dioses de la poesía sagrada, príncipes de tragedia, damas de los sonetos... Y existe la forma en la que la excepción se afirma en su desnudez, en la que traspasa el anudamiento ordinario de las palabras y los cuerpos sin religar este exceso con otra cosa más que una promesa suspendida: la promesa de un estado de los cuerpos que verificará que *verificaría* el poder de las palabras de excepción. Es esta segunda forma, esta poesía de la era de la literatura la que es encarnada por Mallarmé: las fórmulas de la excepción se muestran allí al desnudo: ideas vacías en espera de la muchedumbre que les daría una actualidad (“la acción restringida”), preposiciones, adverbios o conjunciones (“o aquello que”, “excepto que”, “puede ser”) que imitan la efectividad de una operación en los cuerpos mismos y dan

consistencia a la constelación celeste sobre alguna superficie “vacía y superior” (Rancière, 2011:299).

En consonancia con lo que indica un “más allá” de la representación en la poesía mallarmeana, la potencia de la matemática reside precisamente en su capacidad de abstraerse por completo del orden del sentido. La operación matemática introduce, en efecto, una discontinuidad que sacude lo imaginario, es decir aquello que de la lengua *introduce* lo Mismo, las semejanzas, la ligazón entre las cosas con la que comúnmente investimos la realidad. La matemática, al momento de operar, prescinde de la significación (y, por ende, de lo imaginario), en tanto no requiere para su funcionamiento (sino en un paso previo o posterior) del lenguaje natural. Así lo explica Badiou:

La teoría de conjuntos no es nada más, en cuanto al meollo de su presentación, que el cuerpo de los axiomas de la teoría. La palabra ‘conjunto’ no figura en la propia teoría, y menos aún la definición de dicha palabra. Razón por la cual se descubre que la esencia del pensamiento de lo múltiple puro no requiere ningún principio dialéctico; y que por lo que respecta a la materia, la libertad de pensamiento que se consagra al ser se encuentra en la decisión axiomática, y no en la intuición de una norma (Badiou, 2002:34).

A su vez, la matemática poscantoriana, que para Badiou es la ontología misma (la presentación de la presentación *efectiva* del ser, lo poco que de él puede captarse), introduce el infinito como un término con el que se puede operar y no como la postulación metafísica de un Uno en excepción. Esto resulta fundamental ya que la infinitud se vuelve un *locus* donde el hombre se redimensiona.

Vemos así cómo se acoplan Badiou y Mallarmé, ambos despreciando a su manera la resignación a la finitud. Ahora bien, estrictamente hablando, ¿qué habría de *matemático* en la poesía de Mallarmé? Que así como ésta logra operar sin cualidades imaginarias del lenguaje y posibilita una intervención más potente sobre lo *real*, su poética elabora de tal manera la indecidibilidad del sentido que logra mostrar el significante en su más pura materialidad, sin cualidades, en su “matematicidad”, es decir en su desacople respecto al significado. En el mismo prefacio de “Una tirada de dados...” Mallarmé aclarará que su poema sucede mediante un escorzo, en hipótesis,

evitando el relato, nada muy lejano a lo que dijimos de la axiomática matemática. Un estilo que, por supuesto, tiene su revés subjetivo: “Mallarmé declaró, más de una vez, su angustia por tentar el Absoluto, la abstracción, la Belleza Pura, desnuda, la página blanca, el abismo, la Nada...Su estética, en una palabra, es la empresa de lo imposible” (Abril, 1961:31).

Por estas razones, para Badiou, Mallarmé es el gran poeta del acontecimiento, porque todo acontecimiento sucede fuera del sentido, o para decirlo con las palabras de *Un coup de dés...* “voltige autor du gouffre”, revolotea en torno al abismo de lo indecible. Pero es la indecidibilidad (no un indecible “místico”) del poema mallarmeano, sustraído al imperio de una significación trascendental, una Norma que pueda leerse en el mismo poema, la que permite tomar una vía hipotética de lectura sobre el mismo, postular un axioma que resulta indecible en términos trascendentales.

Rancière, distinguiendo las diversas lecturas que Badiou hace de Mallarmé y aclarando además que tales lecturas son muy particulares del filósofo marroquí-francés, dice en este sentido:

‘Dudar de no tirar los dados’ [LE MAÎTRE...hésite...ancestralement à n’ouvrir pas la main] (...) ya no es detenerse en la angustia de una constelación fría. Es enunciar, a través de la equivalencia de los dos gestos [haber tirado o no], lo indecible del acontecimiento, lo indecible de las condiciones de su ocurrencia que obliga a apostar sobre él, a decidir de plano lo indecible (2011:286).

Es por esta razón que “No hay poesía alguna más sometida a la acción, ya que el sentido (unívoco) del texto depende de lo que declaremos que ahí se ha producido (...) La extrema condensación de las figuras –algunos objetos– procura aislar, en una escena muy circunscripta y en la que nada se disimula al intérprete (al lector), un sistema de indicios, cuya disposición puede ser unificada a partir de una sola hipótesis sobre lo que pasó” (Badiou, 2007:215).

Mallarmé pone en escena, para Badiou, la aparición y desaparición al unísono del acontecimiento y muestra así por qué la decisión o la intervención sobre el mismo sólo puede suceder en los intersticios de un saber, en el desamparo en el que nos deja: “la poesía es la asunción estelar de ese puro indecible que es, sobre fondo de vacío, una acción de la que no se puede *saber* que ha tenido lugar hasta tanto no se haya



apostado sobre su verdad” (Ídem:216). “Para nombrar un suplemento, un azar, un incalculable, es preciso apoyarse en el vacío del sentido, en la ausencia de las significaciones establecidas, con peligro de la lengua” (Badiou, 1999:4). Importancia entonces de la intervención lectora, en tanto sin ella el poema queda en la pura indeterminación. Intervención *lectora* en la situación (del poema, del matema, del amor o de la política) que es la del sujeto axiomático, es decir, el que pondera la existencia del acontecimiento “eterno” entre los imponderables finitos del azar.

\*

El poema es una condición de la filosofía porque en él hay sitio para un procedimiento genérico de verdad. Si la filosofía no produce verdades por sí misma, sí, al menos, se vuelve el terreno donde éstas se reúnen (“composibilitan”), se vuelven pensables y se disputan. Porque una verdad, para Badiou, se desprende del lugar contingente de su nacimiento y se convierte en *materia* disponible para todos en cualquier tiempo.

Pero, además, el poema le enseña a la filosofía lo que es “*en verdad* la presencia: ni colección de objetos, ni expresión de un sujeto, ni exhibición (sino desorientación) de la lengua”. Presencia que da cuenta, en definitiva, de la inconsistencia primordial de lo múltiple. De la cadena infinita de múltiples de múltiples de las que se componen nuestros mundos. Por eso Badiou reconoce que Mallarmé le mostró una vía de comprensión intensificada de lo que es una ontología sustractiva, “o sea, una ontología en la que el exceso acontecimental convoca la falta, de tal suerte que de ello resulta la Idea” (Badiou, 2008:601). Idea que dignifica al pensamiento al lograr eternizar el rayo inmanente de lo que sucede como pura donación, como puro *hay* acontecimental.

De allí habría que partir, entonces, según Badiou, de las verdades. Donde Mallarmé se vuelve un maestro que abona la tarea filosófica del presente: no sólo afirmar que hay sujeto y por lo tanto hay verdad (o viceversa), sino seguir explorando la vía que abre el *in-humanismo formalizado* (Badiou, 2005:222), es decir aquellos que, apelando a distintos procedimientos, logran alivianarle al existente humano el peso

antropológico de las *esencias* culturales que lo sujetan al orden imperante. Ese orden que, en tanto repetición de reglas, forcluiría la “eternidad” o el suplemento transtemporal de las verdades.

## **Capítulo III**

### 3.1 Entre filosofía badiouiana y sofística lacaniana: el sujeto más acá del fratricidio

Una de las afirmaciones sintéticas y contundentes con las que Badiou explicita la relación de su empresa filosófica con la enseñanza de Lacan, es, como hemos dicho, la siguiente: “Una filosofía es hoy posible, por tener que ser composable con Lacan” (2007b:55). Así, Badiou acusa fidelidad a su maestro francés. Fidelidad que, según él, se va tramando en el profundo “*enredo*” provocado por su obra entre filosofía y psicoanálisis.

Tal afirmación, por cierto, merece ser interrogada con acentuaciones en los diversos “contextos de enunciación” de cada obra. Aquí, intentaremos sostener parte de esa interrogación sin caer de forma precipitada en la hipotética defensa de una o de otra. Porque es quizá en una tensión delicada entre estos abordajes donde, para nosotros, algún objeto puede saltar al encuentro.

### 3.2 La lengua en cuestión

Lo que enunció del sujeto como efecto mismo del discurso  
excluye absolutamente que el mío se vuelva sistema. Muy por el contrario,  
lo difícil de este discurso es indicar por su propio proceso cómo él mismo está gobernado.

(Jacques Lacan, *De un Otro al otro*)<sup>92</sup>

Un discurso es siempre adormecedor salvo cuando no se lo comprende,  
¡entonces despierta! Los animales de laboratorio son lesionados no porque  
se les haga más o menos mal, están perfectamente despiertos  
porque ¡no comprenden lo que se quiere de ellos!<sup>93</sup>

(Jacques Lacan, *El fracaso del Un-desliz es el amor*)

---

<sup>92</sup> “Ce que j’énonce du sujet comme effet lui-même du discours rend absolument exclu que le mien se fasse système, alors que ce qui en fait la difficulté c’est d’indiquer, par son procès même, comment ce discours est lui-même commandé par une subordination du sujet...du sujet psychanalytique dont je me fais ici support...par rapport à *ce qui le commande*, et qui tient à *tout le savoir*”. Clase del 27 de noviembre de 1968.

<sup>93</sup> “Un discours est toujours endormant, sauf quand on ne le comprend pas :alors, il réveille. Les animaux de laboratoire sont lésés non pas parce qu’on leur fait plus ou moins mal, ils sont réveillés, parfaitement, parce qu’ils ne comprennent pas ce qu’on leur veut, même si on stimule leur prétendu instinct”. Clase del 19 de abril de 1977.

Bajo cierto de punto de vista, y para comenzar *in medias res*, la sistemática badiouiana sostiene una continuidad con Lacan sólo bajo el supuesto de una disyunción que lograría desprender en un punto claro y distante el pensamiento (ontológico), de la materialidad (óptica) de su enunciación. O, en términos afines a sus dos obras magnas, lo *ontológico* de lo *ontológico*. Por eso Badiou, aun después de haber tomado nota progresivamente de las críticas a un posible “binarismo”<sup>94</sup> entre el ser y el acontecimiento, puede decir lo siguiente sobre su apropiación de Lacan:

Encontré a Lacan desde mediados de los años cincuenta, por la lectura, que me ha impactado, del reporte de Roma, en la revista *La Psychanalyse*. He tenido enseguida el sentimiento de que había allí un pensamiento inventivo mayor, sin tener jamás la necesidad de ‘verificarlo’ en el espacio de la cura analítica, o de entrar en el laberinto de las escuelas de psicoanálisis (...) Para mí Lacan era conceptos, fórmulas e ideas, depositados en textos, igual que Platón o Gödel (Badiou, 2008:96).

Este es el punto sobre el que debemos indagar, porque para que Lacan sea subsumido en “conceptos, fórmulas e ideas” algo ha de perderse. Pero, ¿qué es lo que se pierde? Y eso que se pierde (como en cualquier lectura, por cierto) ¿es esencial o simplemente accesorio? Y, más importante aún, ¿esencial o accesorio para quién?

Creo que la controversia entre Cassin y Badiou en torno a Heidegger puede ayudarnos a dilucidar por analogía esta cuestión. Porque allí, uno en posición de sofista (logología) y el otro de filósofo (ontología) modalidades del (no) ser que se disputan la herencia lacaniana ponen a rodar *in concreto* sus presupuestos.

¿De qué se trata fundamentalmente esta querrela? Se trata de argumentar si la adhesión de Heidegger al nazismo es una condición más o menos inherente a los desarrollos de su pensamiento o si podemos decir, por el contrario, que es sólo “la pequeñez de una convicción (...) o la particularidad corta de miras de un profesor de

---

<sup>94</sup> Por ejemplo, dice explícitamente: “La producción global del sujeto fiel (...) no debe hacer perder de vista los signos locales de ese presente, la experiencia inmediata e inmanente del hecho de que se participa, aunque más no fuere de manera elemental, del devenir de una verdad, de un cuerpo-sujeto creador. Esos signos son, en su contenido, nuevas relaciones intramundanas y, en su forma antropológica, afectos” (Badiou, 2008b:95). Ya más adentrado en la lógica, “yo mostré (...) que la lógica formal (o analítica) es una simple derivación de la lógica trascendental (o sintética). De tal suerte que nunca hay por qué distinguir, en la actividad creadora de un pensamiento, entre su forma y su contenido” (Ibíd: 271). O, incluso con algunos datos autobiográficos, véase el apartado “Lógica del sitio: hacia la singularidad” (Ibíd: 401).

provincias” (Badiou y Cassin, 2011:52) que contrasta, inevitablemente, con la universalidad y la grandeza de su legado. Como ya se habrá intuido, Cassin sostiene lo primero, Badiou lo segundo. Para ella, incluso, la lengua alemana resulta inseparable de “la posibilidad del nazismo”, mientras que para él “como siempre, la lengua no determina gran cosa”. ¿La lengua es para él, acaso, un instrumento que facilita el tránsito que va de una singularidad identitaria (“nazi”) a una singularidad universal (“desnazificada”)?

Por otro lado, para Cassin, la relación de Heidegger con las mujeres (por un lado cazador de estudiantes y por otro sostenedor de un matrimonio santo), su relación al lugar (el famoso terruño no contaminado por el abismo indiferente al pensamiento de la vida moderna *à la* Berlín) y su relación con la universidad (“las incesantes intrigas de gabinete y el desinterés profético del pensamiento solitario”) son la alfombra que saluda la llegada del rector nacionalsocialista; para Badiou, en cambio, debemos pensar finalmente que en Heidegger “hay una paciencia de existir más esencial que sus avatares”. O sea, en resumen, para ella lo Pequeño, los microacontecimientos<sup>95</sup>, son el soporte existencial de lo Grande, y para él, importa sobre todo lo que logra desprenderse finalmente de lo Pequeño, el legado de la “insólita estrella” del pensamiento<sup>96</sup>.

Nos permitamos introducir brevemente otra perspectiva del campo semántico desplegado por la dupla Cassin-Badiou, procediendo como el físico Murray Gell-Mann, quien al explicar amablemente la relación de similitud de las matemáticas aplicables a las partículas subatómicas y a la fuerza gravitacional (lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande) apela al ejemplo que le resulta más natural: las capas de una cebolla<sup>97</sup>. Porque, en efecto, aquí se trata de lo mismo, aunque la diferencia (eso sí, ¡pequeña diferencia!) es el lenguaje con el que la distancia entre las capas de la cebolla es recorrida: la matemática para el mundo físico y la lengua natural para el mundo social aun si Badiou en *Lógicas de los mundos* propone su lógica trascendental para

---

<sup>95</sup> En *Lógicas de los mundos*, en la sección “informaciones”, hay una expresión despectiva de Badiou respecto al Kierkegaard más anti-filósofo, que viene al caso: “la proyección especulativa de avatares microscópicos” (2008b:610).

<sup>96</sup> En ese sentido, Larramendy impugna esta posición en las lecturas de Lacan: “Cada sesión del seminario no era un texto cerrado, individualizado, hablado por el individuo Lacan en soledad, que introducía voluntariamente alguna obscenidad imaginaria para cautivar, y con una producción de una significación que un público pasivo comprendiera, y que puede ser universalizada y volcada sin pérdida en una hoja para ser leída” (2014:64).

<sup>97</sup> “*Nature conformable to herself*”, disponible en: [http://tuvalu.santafe.edu/~mgm/Site/Publications\\_files/MGM%20117.pdf](http://tuvalu.santafe.edu/~mgm/Site/Publications_files/MGM%20117.pdf)

pensar este grado de diferencias en la aparición de los entes intramundanos (su “relacionalidad”).

Dejando de lado por un momento que esa distancia pueda ser recorrida matemática y lógicamente, vale preguntarse: ¿qué relación existe entre lo Grande y lo Pequeño en nuestro mundo lingüístico acebollado?, ¿hay continuidad o discontinuidad entre sus capas? Y si acentuáramos la continuidad, ¿de qué manera el lenguaje daría cuenta del pasaje de unas capas a otras? O si, por el contrario, acentuáramos la discontinuidad, ¿qué y cuáles serían sus vasos comunicantes?, ¿habría algo así como vasos comunicantes? Y volviendo ahora sobre el caso concreto: en los escritos altamente especulativos de Heidegger, ¿acaso podría olerse, a fuerza de desmalezar la selva, el aroma de por qué no las cebollas hervidas por Elfriede alguna noche de verano?

Pregunta que sólo podría resultar antipática a cierta vegetación académica. Porque todo esto, en efecto, está en las inmediaciones de la disputa entre el filósofo y la sofista, algo que también puede traducirse como el problema de la dicotomía particular/universal que retorna sintomáticamente en los debates filosófico-políticos y que transparenta el dilema de hasta dónde se extiende y se solapan la particularidad biográfica, cultural e histórica con la trayectoria de un pensamiento universal (izable).

En este sentido, no es en vano recordar antes de proseguir, que como en el método nietzscheano, para nosotros se trata de “alcanzar un punto secreto en el que es la misma cosa una anécdota de la vida y un aforismo del pensamiento” (Deleuze, 2010:140). Sobre todo, porque las líneas de fuerza de una vida (“el hábito de unos libros, de una llave, de un cuerpo entre los otros”, diría Borges) también son una forma de pensamiento.

Así, no se trata del *Un* pensamiento heideggeriano, aquel que se desentiende de las particularidades infamantes del profesor de provincia y llega inmaculado a las librerías del mundo. Se trata del entramado complejo entre particular y universal que la obra de Heidegger *singulariza*, adquiriendo múltiples sentidos a la luz de la historia, tan irreductibles como equívocos.

Slavoj Žižek toma una fotografía interesante de esta discusión que nos llevará nuevamente a nuestro tema principal. Dice: “si la universalización apresurada propone una Imagen cuya función es cegarnos a su determinación histórico-simbólica, la historización apresurada nos ciega al núcleo real que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones” (2013:s/n). Esta idea, precisamente, es muy adecuada para mapear la recepción que hace Badiou de Lacan (y de la cual tampoco está exento Žižek<sup>98</sup>), más tendiente a desplumarlo en el agua hirviente de la universalidad que a dejarse afectar por el *pavoneo* de una experiencia que requiere necesariamente del recorrido por las marchas y contramarchas de su enunciación, por el hilo retórico de las pasiones<sup>99</sup>. Porque precisamente allí reside uno de los puntos de divergencia entre él y Lacan, en los *sentidos* múltiples e imposibles de reducir a la significación. Hasta dónde dejará traslucir cada quien en su “escritura”, en la puesta en marcha de su enunciación, que las palabras son afectos que reverberan sobre los cuerpos<sup>100</sup>. Y hasta dónde cada enunciación en singular se vuelve relevante para ponderar los *impasses* de la política.

La pregunta, por lo tanto, adviene: ¿es que ahí se separa el dispositivo psicoanalítico y el campo filo-político, cada uno constituyendo un espacio unitario, o más bien se vuelve necesario contaminar tanto los escenarios como para, aun reconociendo sus especificidades, buscar puntos de indiscernibilidad? Nuestra respuesta no podría más que situarse, cada vez, en la reformulación de la pregunta.

El movimiento inaugural del psicoanálisis freudiano consistió en notar que había determinación significativa en el campo de la sexualidad, que los síntomas eran una manifestación del inconsciente que se podía disolver o modificar parcialmente en

---

<sup>98</sup> Imposible ahora saber dónde, pero recuerdo su crítica al Lacan performático de los seminarios, a la “diva” que estorbaba en la transmisión del contenido universal de sus enunciados.

<sup>99</sup> “Où est-ce qu’ARISTOTE traite le mieux des passions? Je pense que tout de même il y en a un certain nombre qui le savent déjà : *c’est au Livre II de sa Rhétorique*. Ce qu’il y a de meilleur sur les passions est pris dans la référence, dans *le filet*, dans *le réseau* de la *Rhétorique*. Ce n’est pas un hasard : ça, c’est *le filet*”. Clase del 14 de noviembre de 1962, seminario *L’angoisse*.

<sup>100</sup> Larramendy, en disputa con una lectura de J.A.Miller, dice de Lacan: “Las expresiones orales, gestuales, circunstanciales, subyacentes, la dimensión de la ninfa como eso que irrumpe y atraviesa desde fuera de la representación, la voz del orador y la danza de sus gestos y movimientos, lo invisible pero palpable, las intensidades, lo inarticulable del lenguaje, estos distintos niveles en los que transcurrían el seminario y las sesiones, quedan aplanados, reducidos, silenciados, sometidos al esplendor del significativo que universaliza su pensamiento, y acusados de ser una obscenidad imaginaria, una concesión a la ‘debilidad mental’ para cautivar y lograr que su auditorio retuviese algo del tema, es decir de los contenidos significados de su discurso” (2014:54).



movimientos interpretativos y que, por consiguiente, no había un dominio puro de la fisiología separado del lenguaje. Así como tampoco se trataba de una psicología, si entendemos por eso las diversas reificaciones del comportamiento humano bajo la mirada de una evolución filogenética localizable en el “plano psíquico”. De hecho, la vía por la que Freud ingresa al campo del inconsciente, es decir, el *désir* de la histérica, echa luz sobre un punto esencial: el deseo se trama en la trama misma de lo que se va diciendo<sup>101</sup>. Los pensadores “posfreudianos” o “poslacanianos”, entre ellos Badiou, han hecho un movimiento en cierta medida análogo: ya no se trata más del cumplimiento voluntario de una teleología histórica inscrita en los individuos que participan de una sociedad y por lo tanto la persecución de un *fin* programático de la historia, sino de reconocer que donde hay sujeto es porque hubo impasse de la estructura, y algo a partir de entonces ha de ser inventado.

Ahora bien, localizar ese impasse de la estructura no es una producción meramente voluntaria y epistémica, si lo fuera nos olvidaríamos nuevamente de lo que, por otro lado, *enseña* un análisis, nos olvidaríamos que hay idas y vueltas en el recorte del objeto, que hay límites al decir, que hay una diferencia abismal entre la comprensión reflexiva de un problema y su “resolución” inconsciente.

Por lo que una y otra vez hay que lidiar con un doble estatuto del signo<sup>102</sup>, su estar cargado de sedimentaciones que nos llevan a usarlo en términos de representación (es decir, hablar de un referente que si bien no tiene entidad por sí mismo, de alguna manera “está ahí”) y la posibilidad nunca del todo clara de que aparezca cierta

---

<sup>101</sup> “En efecto, el rasgo diferencial de la histérica es precisamente éste: en el movimiento mismo de hablar, la histérica constituye su deseo. De modo que no debe sorprender que Freud haya entrado por esa puerta en lo que, en realidad, eran las relaciones del deseo con el lenguaje, y que haya descubierto los mecanismos del inconsciente” (Lacan, 2006: 20). En un estudio de la recepción de Hegel en Francia, Judith Butler, pone de relieve la interpretación kojéviana del deseo en el filósofo alemán. Sólo a modo de nota genealógica, recordamos que Lacan participó de los seminarios de éste y con ellos medió su lectura de Hegel: “Para Kojève, la naturaleza es un conjunto de hechos dados de manera incontestable, gobernados por el principio de identidad simple, sin posibilidades dialécticas y, por lo tanto, en claro contraste con la vida de la conciencia. Así, el deseo es no-natural en la medida en que exhibe una estructura de reflexividad o negación interna de la cual los fenómenos naturales carecen. El sujeto se crea en la experiencia del deseo y, en ese sentido, su yo es no-natural. No se trata de un sujeto que antecede a sus deseos y encuentra reflejado en ellos un yo constituido, sino, por el contrario, de un sujeto que se define a través de lo que desea” (2012:113).

<sup>102</sup> Cfr. (Le Gaufey, 2013).

autonomía respecto a éste (la *primeridad*)<sup>103</sup> o, en otras palabras, un fulgor que deberá ser alojado en la creación de una lengua que no se deja reducir a la representación.

Badiou, a pesar de propiciar conceptual y efectivamente en su propuesta filosófica este entrecruzamiento con el psicoanálisis (sin, sin embargo, volverlos indiscernibles)<sup>104</sup>, sostiene una escritura que no busca pensar con las opacidades de la lengua sino *contra* ellas. O, para decirlo de otra manera, hay una disposición de pensamiento que, sobre todo después de su *Teoría del sujeto* (2008b), se desentiende del carácter plurívoco, homófono y huidizo del significante para exorcizarlo, volverlo una suerte de complemento explicativo de los axiomas y razonamientos lógicos. Es cierto, allí también hay una intencionalidad manifiesta que no podemos obviar: quitarle el carácter aurático que le fuera impreso a la lengua en los años de la sutura de la filosofía al poema. Sin embargo, eso no impide que, al obviar esta dimensión traicionera de la lengua, Badiou caiga en la paradoja que indica Novalis en un texto que retoma Heidegger, precisamente uno de los responsables de tal sutura:

En el fondo, el hablar y el escribir son algo curioso; la verdadera conversación, el diálogo auténtico, es un puro juego de palabras. Resulta lisa y llanamente pasmoso el ridículo error de las personas que imaginan hablar por las cosas mismas. Pero lo propio del lenguaje, a saber, que se ocupa de sí mismo y nada más, todos lo ignoran. Por eso el lenguaje es un misterio tan maravilloso y fecundo: que alguien hable por el mero hecho de hablar, y justamente entonces exprese las más magníficas verdades. Pero que quiera, al contrario, hablar de algo preciso, y a la sazón la lengua maliciosa le hará decir los peores absurdos, las sandeces más grotescas. También a ello se debe el odio que tanta gente sería siente por el lenguaje. Advierten su petulancia y su diablura; pero lo que no advierten es que la cháchara sin ton ni son y su abandono tan desdeñado son, en verdad, el aspecto infinitamente serio de la lengua (en Cassin, 2008:96).

Si la escritura o el habla no es un simple medio de transmisión de ideas ya forjadas que encuentran una recepción totalizable para un otro, entonces éstas suponen

---

<sup>103</sup> Cfr. (Le Gaufey, 2007: 167).

<sup>104</sup> Badiou estaría en desacuerdo con volverlos indiscernibles ya que esto desubicaría a la filosofía, la volvería hacia una errancia que la obligaría a confundirse con otras disciplinas regionales. Y ese desacuerdo no es menor (¡es quizá todo el proyecto badiouiano!), aun si la pregunta central para nosotros no sería si la filosofía es un cuerpo unitario reivindicable detrás de sus posibles “disfraces”, sino más bien, y por sobre todas las cosas, ¿bajo qué condiciones se abre una vía fructífera para alojar la complejidad de la subjetividad humana?

la misma opacidad con la que el sujeto se relaciona con su deseo. “Cuanto más se acerca el hombre, cuanto más rodea, acaricia lo que cree que es el objeto de su deseo, de hecho más alejado se encuentra, extraviado” (Lacan, 2007:51).<sup>105</sup>

Esto implica que no obstante los esfuerzos de Badiou por llevar la filosofía a la altura de las invenciones psicoanalíticas (su “composibilidad” con Lacan), la dimensión sistemática de su ópera magna *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos* (su recorrido argumentativo lineal, su fidelidad deductiva, su “cartesianismo”, o, como dice él, “la triple jurisdicción de la voluntad sistemática, del paradigma matemático y del deseo creciente de claridad”)<sup>106</sup> eclipsa el carácter inaprehensible de *lalangue*. Es decir, en la demostración hegemonizada por la matemática de aquello que excede al ser (sujeto y verdad) —si aceptamos la ecuación matemática=ontología—, se pierde la dimensión irreductible de la lengua en la enunciación y se la pone en posición de reaseguro metalingüístico respecto al concepto.<sup>107</sup> Por eso el proyecto de Badiou en *Lógicas de los mundos* es subordinar la “pequeña lógica lingüística y gramatical” a una Gran Lógica como “teoría general de los objetos y de las relaciones” (Badiou, 2008b:115).

Cuando decimos *lalangue* nos referimos a la materialidad del lenguaje, al “material del lenguaje pegado a la piel de cada uno”<sup>108</sup>, a las unidades de la lengua sin estratificación ni jerarquización y más allá de su donación de sentido. Materialidad que no remite al juego de las diferencias significantes (lingüística), sino a una amalgama sonora, anagramática que adviene como efecto del encuentro entre los seres vivos y el signo. Aunque, en *lalangue*, de lo que se trata no es del signo vivo sino más bien de su muerte. (Lacan, 2007b:89). Su hundimiento en las tinieblas de lo inaprehensible.

---

<sup>105</sup> “Mais plus l’homme s’approche, cerne, caresse ce qu’il croit être l’*objet de son désir*, plus en fait il en est détourné, dérouté”. Nótese, por curiosidad, la cercanía de las palabras de Lacan con el siguiente pasaje del paraíso de Dante: *Perché appresando sé al suo disire/ Nostro inteletto si profonda tanto/ Che dietro la memoria non può ire*. “Porque cuando se acerca a su deseo/nuestro intelecto profundiza tanto/que la memoria no puede seguirlo”.

<sup>106</sup> (Badiou, 2008:15).

<sup>107</sup> Deleuze, por el contrario, caracteriza la “enunciación filosófica de conceptos fragmentarios” como una forma de enunciación donde la “posición” del enunciadore “es estrictamente inmanente al concepto, puesto que éste tiene por único objeto la indisolubilidad de los componentes por los que él mismo pasa una y otra vez, y que constituye su consistencia” (1993:29).

<sup>108</sup> Dice Lacan en una conferencia en la universidad de Yale, en 1975: “Vous devez admettre que la découverte de l’inconscient est une chose très curieuse, la découverte d’une très spécialisée sorte de savoir, intimement nouée avec le matériel du langage, qui colle à la peau de chacun du fait qu’il est un être humain” (Lacan, 1975b:5).

Un ejemplo: el chiste viene a liberar su *gracia* no sólo por el juego diferencial entre significantes (su encadenamiento razonado) sino por la materialidad misma con la que éste es urdido (su reverberación, el timbre de la voz, la entonación, los entresijos, los silencios mórbidos, el cuerpo del cómico). El chiste muestra, tanto como un matema o un nudo, algo de lo real, de lo imposible de capturar plenamente en el sentido si no es a través de un instante de ver (o reír). Y ese instante de ver (o reír) puede variar por completo ante el más mínimo cambio en la disposición de los elementos.

En este sentido, la escritura ensayística resulta más sensible a la fragmentación (que introduce la pulsión) de la unidad imaginaria del cuerpo y a la fragmentación de la unidad imaginaria de un sistema de ideas que podría introducir una escucha analítica:

El ensayo, digamos, avanza siempre a tientas, prendado como Edipo a lo conjetural, desoyendo advertencias, atento sólo a aquellos sobresaltos, intuiciones y pequeños deslumbramientos que podrían aumentar la calidad de sus preguntas, no variarlas. Así es, el ensayo poco tiene que ver con las certidumbres y, en tal sentido, es ajeno a las formulaciones académicas, saturadas de citas, documentación y notas al pie.

No es que no le interese discernir entre verdad y error, quizá lo que ocurra sea, simplemente, que acepta el error como una premisa casi inevitable, y por eso se concentra en extraer de aquello que lo elude las máximas consecuencias filosóficas, metafísicas y estéticas, aceptando así una responsabilidad ética de incalculables consecuencias.

En otras palabras: entre Ítaca y el viaje, el ensayo elige, sin vacilar, el viaje. Opta por ir, como otro Orfeo enamorado del descenso, a la búsqueda de lo más preciado de sí: des-conocerse. De ahí la afiebrada tensión que hace de su prosa un territorio infalible. De ahí, también, sus falsos razonamientos, sus opiniones arbitrarias, el fervor celebratorio con que induce cada una de sus revelaciones (Negroni, 2016:s/n).

Tanto el nudo borromeo, como el matema, son recursos para la formación del analista y la mostración de lo real. Se podrá decir, y es cierto, que el matema o el nudo se logran transmitir más integralmente, sin demasiado revoloteo por el sentido, pero la lengua, como el diablo, siempre va a estar allí para meter la cola. Por eso Lacan repetía

“ce n’est pas ça” (esto no es eso), porque si “esto” fuera “eso”, si “esto” fuera el nudo, no habría más nada que enunciar y todo por acumular<sup>109</sup>.

Coincidimos con Le Gaufey cuando dice que las “remisiones a las matemáticas, por instructivas que puedan ser al proponer denominaciones e imágenes no demasiado engañosas, también nos extravían a veces al tomar como guía un saber demasiado seguro, demasiado impresionante, que falsea el juego de la metáfora, siempre de ida y vuelta” (2007:191)<sup>110</sup>. Lo indecible, hay que decirlo, es si la estructura topológica es o no una metáfora de la estructura *per se*. Lacan parece sugerirlo en su reseña del seminario *El objeto del psicoanálisis* (1965-1966), pero eso no implica que no lo leamos metafóricamente, teniendo en cuenta que antepone, *nolen volens*, la palabra “representar” a “la estructura misma”. “Esta topología que se inscribe en la geometría proyectiva y las superficies del *analysis situs* no debe tomarse como se hace con los modelos ópticos en Freud, con el rango de metáforas, sino claramente para representar la estructura misma”<sup>111</sup> (en Arriola, 2014:90). Así como unos años antes, en el seminario de *La identificación* (1961-1962), se refería a la relación topológica del sujeto y el Otro sin desestimar con tanta seguridad la metáfora: “Les he mostrado la relación, la relación, si podemos decir ejemplar, a primera vista metafórica (...) y cuya cuestión justamente es la de saber si rebasa (...) el puro plano de la metáfora” (en Arriola, 2014:90).<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Esto dice Lacan en unas jornadas de la Escuela Freudiana en 1977 respecto al matema, por ejemplo: “No veo por qué me arriesgué a escribir este S ( $A/\$ ), no es un Matema, es una cosa absolutamente de mi estilo, en fin dije eso como pude, en imitación de matema, si podemos decir. Pero hemos visto muy bien, precisamente al escuchar a Petitot, que el matema, *no es eso*. Lo que no quiere decir, que a pesar de todo, yo no sea responsable de las salidas de un cierto número de letras que se parecen mucho a matemáticas” (1977:s/n, las cursivas nos pertenecen). “Je ne vois pas pourquoi je me suis risqué à écrire ce S ( $A/\$ ) ; ce n’est pas un mathème, c’est une chose tout à fait de mon style ; enfin j’ai dit ça comme j’ai pu, en imitation si l’on peut dire de mathème. Mais on a bien vu, précisément en écoutant Petitot, que le mathème, *ce n’est pas ça*. Ça ne veut pas dire quand même que je ne suis pas responsable d’un certain nombre d’issues de lettres qui ressemblent fort à des mathèmes.”

<sup>110</sup> Así como el Estado para Badiou reasegura las partes de una sociedad a través de la representación, impidiendo el advenimiento de cualquier múltiple cuyos elementos no estén presentes en la situación, la ontología matemática puede funcionar como aquello que reasegura y recubre el carácter contingente de la enunciación.

<sup>111</sup> “Cette topologie qui s’inscrit dans la géométrie projective et les surfaces de l’*analysis situs*, n’est pas à prendre comme il mème. “en est des modèles optiques chez Freud, au rang de métaphore, mais bien pour représenter la structure elle- mème.”

<sup>112</sup> Así se refiere Allouch a la cuestión: “En Lacan, el estatuto de la topología sigue siendo problemático, como se ve en el carácter no conclusivo de su estudio del borromeo. Para terminar, o más bien sin llegar jamás a concluir, el borromeo no respondió a la loca esperanza que puso un día en él. Creía entonces que lo que había aportado el matemático George Guilbaud le iba como ‘anillo al dedo’. Y, en efecto, ¿no había durante años, revisitado el conjunto del saber freudiano a partir del paradigma

No hay pureza de lo real, no hay una cualidad intrínseca de lo real, la pureza sólo pertenece a los dispositivos de pensamiento. Así, lo real puede ser mostrado con nudos o evidenciado en infinitos equívocos amontonados unos sobre otros. Lo destacable es que siempre se tratará de una dialéctica entre mostrar y decir, entre el mutismo de lo real y la glosolalia parlanchina de un desplazamiento por las asociaciones de la lengua. Si uno apunta a lo real de lo simbólico a través de lo imaginario de unos nudos, el otro apunta a lo real de lo simbólico a través de lo imaginario de la letra. Los dos hacen sentido inevitablemente, antes o después. Los dos son formas de transitar la experiencia del pensamiento, ambas necesarias e insuficientes.

Por eso coincidimos con la lectura crítica que hace Pluth (s/d) de la idea de Milner sobre lalangue, el pasaje que hace este último de pensar que allí hay un saber de lo real (por oposición a un saber de lo simbólico propio del campo de la lingüística) a desestimar, en *La obra clara*, que allí pueda haber pensamiento (sólo habría puro goce zombi). Para Pluth, en cambio, lalangue aporta una herramienta, ilumina cómo lo que ocurre a nivel de las materialidades lingüísticas brutas condiciona e inspira las posibilidades del pensamiento. Y, ante todo, muestra cómo en el decir se abre siempre otro decir, imposible de totalizar. Era, por supuesto, lo que hacía Lacan (después de todo también podríamos llamarlo *Lalan*) con sus famosos retruécanos y calambures, sus juegos de palabras que exponían los “abismos polisémicos”<sup>113</sup> tan odiados por aquellos universitarios para quienes pensar parecía ser llevar las palabras a su punto muerto.

Sólo en conformidad con el fuera de sentido de las palabras —y no con el sentido, como se imagina y como supone toda la fenomenología—soy como pensamiento. Mi pensamiento no se regula según mi voluntad, se le agregue o no por desgracia. Está regulado. En mi acto no apunto a expresarlo, sino a causarlo. Pero no se trata

---

simbólico/imaginario/real inventado en 1953? Gracias al borromeo, que no existe sino a partir de un primer tres y que no ofrece ningún lazo a dos, estas tres dimensiones de la experiencia iban por fin a poder ser matemáticamente ligadas. Debió desilusionarse: no llegó a ascender esta topología hecha tiempo a un estatuto diferente del metafórico” (citado en Montes de Oca, 2014:115).

<sup>113</sup> La expresión es de George Steiner, quien refiriéndose a Heráclito (el oscuro) dice: “el retruécano, el juego de palabras, la sinonimia engañosa comunican los abismos polisémicos, la constante movilidad de los fenómenos y su supuesto equivalente lingüístico” (2010:40).

del acto, sino del discurso (...) En el entre-sentido<sup>114</sup> —escúchenlo tan obsceno como puedan imaginarlo—está el ser del pensamiento (Lacan, 2008:13)<sup>115</sup>.

Si Lacan tendía en sus últimos años a “mostrar” cada vez más una topología del sujeto, no lo hacía sin un acompañamiento de “elucubración” a través de juegos con la lengua, violando sistemáticamente la prohibición wittgensteiniana de no decir nada sobre aquello de lo que mejor es callar. Sobre todo porque es necesario, también, parodiar el mero “mostrar” de los nudos, que librados a su propio designio llevan a imitar un supuesto mutismo de lo real sin mucho enlace con los otros registros (más allá de que el nudo en sí mismo también sea RSI). Por eso la aseveración de Pluth es pertinente: “Quizá sea la mostración de los nudos borroméos lo que deba ser considerado el comentario paródico, y no el juego de palabras” (Pluth, s/d)<sup>116</sup>. Porque, ¿por qué habría que echar por tierra el esfuerzo de Lacan por darle otro estatuto a la lengua, siempre desestimada por un positivismo deserotizado? Está claro de todas maneras que, como decíamos, se trata de una dialéctica paródica, y bajo ningún punto de vista unilateral.

Dicho esto, y volviendo a Badiou, creemos que lo que opera por detrás de su sostenimiento del matema y abandono de las aperturas hacia y de la lengua, es la separación tajante entre lengua y verdad: “No creo necesario plantear que el proceso de verdad del cual todo sujeto es un fragmento local sea absolutamente dependiente de la forma lenguajera” (Badiou, 2012:103). ¿Por qué? Porque, ante todo, “lo que puede decirse del ser es disjunto de lo que puede decirse de la verdad” (Badiou, 2007:393). Así lo dispone su libro ontológico fundamental *El ser y el acontecimiento* (1988). Y aun si luego esa tesis puede matizarse, como ya dijimos, remarcando no sólo el instante acontecimienta (lo que disjunta) sino el proceso de subjetivación *qua* proceso (el devenir cuerpo de una verdad en un mundo), es posible decir sin ambages que la

---

<sup>114</sup> “Hay homofonía entre *sens* (sentido) y *sein* (seno), y juego de palabras con *obscène* (obsceno)”. La traductora del seminario omite aquí que la palabra seno en francés (*sein*) se escribe igual que ser en alemán.

<sup>115</sup> “*Ce n’est qu’à mesure de ‘ l’hors de sens’ des propos, et non pas-comme on s’imagine et comme toute la phénoménologie le suppose-du sens, que je suis comme pensée. Ma pensée n’est pas réglable - que l’on ajoute ou non ‘hélas !’ - à mon gré, elle est réglée. Dans mon acte, je ne vise pas à l’exprimer mais à la causer. Mais il ne s’agit pas de l’acte : dans le discours, je n’ai pas à suivre sa règle, mais à trouver sa cause. Dans l’entresens - entendez-le pour si obscène que vous pouvez l’imaginer - est l’être de la pensée*”. Nótese, por ejemplo, cómo la traducción al español pierde el juego entre gré y réglée. Más aún cuando Lacan estaba subrayando el fuera de sentido.

<sup>116</sup> Traducción propia.

problemática de la palabra como vehiculizadora de afecto, como equívoca y como portadora silenciosa de la pulsión quedará relegada para Badiou a un orden pre-subjetivo, en tanto cualquier subjetivación (política, artística, amorosa o científica) implica, de nuevo, la indiferencia al lenguaje. “La verdad sólo existe si es indiferente en él [lenguaje]” (Ibíd:475).

Es esa *spaltung*, esa división abrupta entre la verdad que horada el ser y la lengua del ser, la que obliga a Badiou a proponer un “más allá” (Ibíd:429) de Lacan en *El ser y el acontecimiento*: “Lo que faltó en Lacan [...] fue hacer depender radicalmente la verdad de la suplementación de un ser-en-situación, a través de un acontecimiento separador del vacío” (Ibíd:476)<sup>117</sup>. La verdad, para decirlo en otras palabras, habría quedado en Lacan del lado del síntoma y no de la creación pura. Para Badiou, en cambio, “La hiancia, entonces, está del lado de la creación, no del lado del síntoma, y no creo que el ‘caso’ de Joyce —‘Joyce-el-sinthome’, dice Lacan— baste para disipar una en el otro” (2008b:527).

Esta separación cortante y filosa puede leerse como una consecuencia (incluso retórica) del giro ontológico-matemático con el que Badiou impulsa su distancia de la “sofística contemporánea”, la cual reduce el carácter suplementario de una verdad a un mero efecto de lenguaje y sus determinaciones agonales o, en el mejor de los casos, a un síntoma. Así, Lacan, según esta mirada, estaría basculando entre dos extremos: la formalización de lo real (topología del sujeto del inconsciente) y el puro juego de la diferencia significativa. Ontología (tachada) y sofística.

El giro matemático de Badiou como un giro de acentuación sobre la formalización del concepto de sujeto, no sucede entonces sin consecuencias (estéticas, eróticas, políticas). Y una de ellas es que hay problemas que se invisibilizan y otros que surgen por añadidura. Respecto a lo primero, podemos decir lo siguiente: lo que resulta invisibilizado, además de los componentes heterogéneos que intervienen en una enunciación, es la faz libidinal del sujeto, su sobredeterminación pulsional y significativa. Respecto a lo segundo, y no sin una sutil relación a lo anterior, ocurre una reintroducción de la idea de progreso (legible en ese “más allá” de Lacan).

---

<sup>117</sup> El subrayado es nuestro.



En este sentido, en la conferencia dada ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1968 y titulada “Qué es un autor”, Foucault sitúa la operación del “retorno a” como una operación concerniente a ciertas discursividades, entre ellas la freudiana. Y aclara que ese “retorno a”, el cual forma parte del discurso al cual se retorna y no deja de modificarlo, no se trata precisamente de un suplemento histórico que “vendría a añadirse a la misma discursividad y que la redoblaría con un ornamento” (2010:38). Es un trabajo efectivo de transformación de la discursividad misma.

No se trata, entonces, de ir “más allá” de Lacan, suplementándolo, como propone Badiou, sino, en todo caso, abrirse a lo impensado que ofrece. Así como tampoco se trataría de indicar aquí una anulación de Badiou acudiendo a la *lalangue* sino, trayéndola a primer plano, remitir esta omisión a su posición enunciativa. En todo esto lo que no hay es progreso, sino más bien pérdida (lo impensado) y ganancia (lo que abre aquello que quedó impensado). Ganancia que, por supuesto, no deja de producir, a su vez, otra pérdida.<sup>118</sup>

El psicoanálisis se sostiene *entre* estas dos caras que, por definición, están dispuestas para no mirarse de frente. Así respondía Lacan a la pregunta de los estudiantes en Yale por las implicaciones políticas del psicoanálisis: “En todo caso, que no hay progreso. Lo que se gana de un lado se pierde del otro. Como no se sabe qué se ha perdido, se cree que se ha ganado”<sup>119</sup> (1975:4). No se trata entonces de volver un semblante nostálgico hacia las ruinas de lo perdido, ni tampoco jactarse de lo ganado sino de buscar el punto en el que se hace un lugar efectivo de interrogación del no saber de lo que se pierde en la creencia de lo que se gana.

Farrán, acentuando una lectura que busca no reducir a Badiou al giro matemático sino trabajarlo en el anudamiento de sus conceptos, propone el siguiente deslinde. Dice: “para evitar confusiones o malentendidos innecesarios, debemos hacer una triple distinción entre: a) palabras o términos, b) conceptos o categorías, c) dispositivos o discursos. Así podremos articularlos mejor, seguir su mutua imbricación, sin confundirlos o establecerlos de manera rígida en niveles jerárquicos estratificados”

---

<sup>118</sup> Así podría leerse también lo que dice Heidegger: “La doctrina de un pensador es (...) lo in-expresado en sus expresiones; y lo in-expresado se ofrece al Hombre, precisamente para que, en gracia de ello, use y gaste su ser” (s/d).

<sup>119</sup> Traducción propia. “En tout cas, qu’il n’y a pas de progrès. Ce qu’on gagne d’un côté, on le perd de l’autre. Comme on ne sait pas ce qu’on a perdu, on croit qu’on a gagné”.

(2013:9). Agregamos algo: la medida de imbricación (sin confusión o estratificación jerárquica) entre palabras, conceptos y dispositivos es tan singular y está tan sobredeterminada por el estilo de cada lectura y de cada coyuntura que resulta imposible establecer una norma a-priori que “evite los malentendidos innecesarios”. De hecho, en el sinsentido de una palabra puede abrirse una puerta de entrada a un punto ciego del concepto, o en un concepto, por ejemplo, esconderse el síntoma de un dispositivo que podría leerse con otro dispositivo. Como dice Deleuze:

Los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros. Por esta razón todo resuena, en vez de sucederse o corresponderse. No hay razón alguna para que los conceptos se sucedan. Los conceptos en tanto que totalidades fragmentarias no constituyen ni siquiera las piezas de un rompecabezas, puesto que sus perímetros irregulares no se corresponden. (...) Incluso los puentes de un concepto a otro son también encrucijadas, o rodeos que no circunscriben ningún conjunto discursivo. Son puentes móviles. No resulta equivocado al respecto considerar que la filosofía está en estado de perpetua digresión o digresividad (1993:28-9).

Leer a Badiou, para nosotros, sin embargo, no es sólo leer sus conceptos, sino leer de qué manera él mismo “es leído” por sus conceptos, de qué manera sus conceptos entran en conflicto entre sí y le abren la puerta a una posible digresión. Porque un autor no es sólo conceptos, dispositivos y palabras [o “conceptos, fórmulas e ideas”], sino deseo. Un autor es deseo y estilo, y hay que buscar circunscribirlos entre los conceptos, dispositivos y palabras. No por nada, es medular la circunscripción del deseo de Freud en la lectura que Lacan hace de su obra<sup>120</sup>. Sin ella no hay separación posible entre Freud y Lacan, así como tampoco hay “retorno a”.

Vale interrogar, entonces, el deseo de sostener una filosofía que, como Platón, dispone guardias fronterizos que deben estar siempre alerta respecto a la sofística. Parafraseando a Lacan, nos preguntamos entonces: ¿por qué suerte de privilegio el

---

<sup>120</sup> “Si queremos que el análisis se sostenga en pie es esencial remontarse a este origen [la puerta de entrada de Freud al inconsciente]” (Lacan, 2006:20). “(...) ce que j’avais à dire sur *Les Noms-du-Père* ne visait à rien d’autre qu’à mettre en question l’origine, à savoir: *par quel privilège le désir de FREUD avait pu trouver, dans le champ de l’expérience qu’il désigne comme l’inconscient, la porte d’entrée.* Remonter à cette origine est tout à fait essentiel si nous voulons mettre l’analyse sur *les pieds*, donc *qu’il ne manque pas un d’entre eux*. Clase del 15 de enero de 1964, *Fondements de la psychanalyse*.

deseo de Badiou ha podido encontrar en la Filosofía clásica, es decir aquella que reivindica el duelo a muerte con todas las formas de la sofística, su puerta de entrada? Y esto así, ¿hay algo que se pueda traficar por la frontera sin por ello caer en un relativismo ramplón o en las clausuras semióticas del giro lingüístico?

### 3.3 La verdad hermana de goce, ¿Badiou primo postizo de Lacan?

La rudeza de los ecos que recibió la introducción de este término [objeto “a”] sigue siendo para mí la garantía del orden de eficacia que yo le confiero, de acuerdo con el pasaje repetido, célebre, de Marx, donde este se deleita en los tiempos en que ubicaba en el desarrollo de su teoría la oportunidad de ver nadar la encarnación viviente del desconocimiento<sup>121</sup>

(Jacques Lacan, *De un Otro al otro*)

Así se refiere Badiou a la relación entre antifilosofía y sofística. Vale la pena citar nuevamente el párrafo entero:

Wittgenstein y Lacan son los dos antifilósofos más grandes del siglo XX, como lo son, en el siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche. Pero en lo que concierne a Wittgenstein, a mi entender, eso se debe solamente al *Tractatus*. Su obra posterior —que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar nada más— pasa de la antifilosofía a la sofística. Es un riesgo al que se expone todo antifilósofo: para sostener el privilegio exorbitante que le acuerda a su pura enunciación (es verdadero porque soy yo el que habla) y, finalmente, a su propia existencia (parto en dos la historia, si no del mundo, al menos de aquello que trato), el antifilósofo tiene que recurrir, a menudo, a un forzamiento retórico que lo hace indiscernible de los sofistas de su época. Como sucede con la máxima perentoria o el pastiche de los Evangelios en el caso de

---

<sup>121</sup> “La grossièreté des échos qu’a reçu l’introduction de ce terme est et reste pour moi la garantie qu’il est bien en effet de l’ordre d’efficace que je lui confère. Autrement dit, le passage est connu, repéré et célèbre où un MARX savourait, dans les temps qu’il mettait au développement de sa théorie, l’occasion de voir nager ce qui était l’incarnation vivante de la méconnaissance”, clase del 13 de noviembre de 1968.

Nietzsche, con la garrulería biográfica en el de Kierkegaard o con los calambures en el de Lacan (2008b:594).

Este apartado de *Lógicas de los mundos* resulta interesante porque pone en evidencia la cercanía casi indiscernible, para Badiou, entre sofística y antifilosofía. La primera, podríamos decir, centrada en el relativismo perspectivista (no hay verdades sino decires con “efectos” de verdad) y la segunda abocada, entre otras cosas, a mostrarle al filósofo que no le presta la mandíbula a la verdad universal, sino que su decir está situado históricamente y sitiado por una forma de goce<sup>122</sup>. Esto es, que no hay un decir inocente, un decir sin pecado, un decir sin que alguna manzana caiga del árbol. Por eso, la pregunta de Badiou debería volver hacia él en forma invertida: ¿cuál es el riesgo que corre el filósofo al no acordarle casi ninguna valía al forzamiento retórico y la enunciación, a la babélica *confusión* de las lenguas?

Para nosotros, el riesgo es perder de vista el “objeto a”, es decir, dejar en la sombra la última de “las tres cualidades que lo singularizan: no especular, parcial y pulsional” (Le gaufey, 2013:15). Precisamente la pulsional, la que remite a lo que dinamiza al sujeto a nivel del inconsciente y que resulta primordial en la clínica. Mostrar la cara prístina del deseo, es quedarse con la cer(t)eza del postre, tapando el hervor silencioso de la pulsión de muerte, lo que en cada enunciado rivaliza al deseo con la pulsión.

Los significantes se despliegan en torno a y despliegan el “objeto a” que, como resto mítico del encuentro de cada quien con la lengua, no hace más que apuntar una y otra vez a una pérdida, la pérdida de[l] Ser o de[l] Uno. Ese objeto que se arrastra en la significación, es entonces una huella de lo que se pierde y de aquello que condiciona la relación al propio deseo. Tal pérdida no es, por lo tanto, simplemente la imposibilidad de que haya universo (clausurado) de discurso como lo demuestra por ejemplo Badiou en *Logicas de los mundos*, sino también una marca a nivel del afecto. El significante vehiculiza afectos porque estuvo y está desde siempre *afectado* por el modo singular de ese encuentro y esa pérdida para el sujeto.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Recordemos, a propósito, el juego homofónico que hace Lacan con el filósofo Santo Tomás: *Saint-homme, synthome*.

<sup>123</sup> El problema es reducir la vía del significante a un mero carril formal, perdiendo a través de la representación la materialidad de lo que una semiótica intensiva, a diferencia de una semiología

Ahora bien, ¿cuáles son las razones de Badiou para abandonar esa pérdida, o dicho de otra manera, habilitar la pérdida de la pérdida? He aquí una aproximación: “el objeto ha introducido poco a poco, en el pensamiento de Lacan, una especie de apuntamiento a lo inaccesible, por lo cual se puede decir que lo real domina sobre lo simbólico, con el mismo movimiento que hace que la cuestión del goce del destino de las pulsiones viene a subsumir aquella del deseo. En ese sentido, y en mi lenguaje, el pensamiento de Lacan está cada vez más cerca de una ontología negativa” (Badiou, 2008:97). Es lo que el mismo Badiou, por otra parte, designa como un rasgo característico de toda antifilosofía: siempre hay un resto incapturable y ese resto sólo puede ser aprehendido por un acto. Lo cual hace que sea allí, en el problema del acto, “donde la antifilosofía destituye a la filosofía: *mostrándole* lo que su pretensión teórica ha perdido, y que no es, en definitiva, nada menos que lo real” (Badiou, 2013:34).

Es que una ontología negativa o una teología negativa se vuelve “la única imaginable si basamos una ética en el objeto a, vale decir, en el deseante” (Allouch, 2009:74). Una ética que, como decíamos, se funda y a la vez se desfonda en lo que se sustrae al *désir*<sup>124</sup>. “No hay sentido más que del deseo (...) no hay más verdad que de lo que dicho deseo esconde de su falta, para hacer como quien no quiere la cosa ante lo que encuentra” (Lacan, 2009:64)<sup>125</sup>. Ya que el “objeto a” podría ser imaginarizado como lo que está a la mano de un manco. O, parafraseando a Bloch cuando se refiere a la escritura de Hegel, como una vasija llena de bebida fuerte pero que no tiene asas.

Si el sujeto es lo que aparece en la división, la lengua no puede ser una vidriera que exhiba un objeto transparente a la comunicación. De allí que la opacidad que signa la escritura y transmisión lacaniana en las que el objeto no es otro que lo que para el sujeto resulta impenetrable, es más bien constitutiva. “Las verdades que nos importan y

---

lingüística, llamaría “estado de cosas”. “En los agenciamientos en los que dominan las semióticas intensivas y a-subjetivas se activan variados tipos de sustancias de expresión: gestuales, mímicas, vocales, sonoras, visuales, verbales, escriturales, posturales, inscripciones en el cuerpo, rituales, etc. La constitución del mundo de la infancia o de la locura por ejemplo, pone en juego numerosos círculos semióticos que no serán jamás completamente traducibles en un sistema de significación universal” (Larramendy, 2014:65).

<sup>124</sup> En el seminario *Encore* (1995:101), Lacan diferencia el psicoanálisis de la psicología precisamente a partir de que esta última no haría una escisión entre A (Otro) y el objeto a. Ya que si ambos no están escindidos el sujeto encuentra adecuación en lo simbólico. El objeto a es, entonces, el rastro y el resto de la inadecuación de lo simbólico.

<sup>125</sup> “Il n’y a de sens que du désir (...) de vérité que de ce que cache ledit désir de son manque, pour faire mine de rien de ce qu’il trouve”. *L’avers...*, clase del 21 de enero de 1970.

no poco, están condenadas a ser oscuras” (Ibid:98)<sup>126</sup>. Es una condena, no es una elección<sup>127</sup>. Se trata de mostrar cada vez y en cada acto de enunciación lo que se va escribiendo a tientas, la elocuencia de lo no dicho en lo dicho, en el entredicho. “Porque somos seres nacidos del plus de goce, resultado del empleo del lenguaje (...) Cuando digo empleo del lenguaje, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos sus empleados” (Lacan, 2009:70)<sup>128</sup>. Esta concepción del lenguaje y del estilo no es, entonces, ornamental respecto a lo que intenta pensarse. En este sentido, Foucault da en el blanco:

Pienso que el hermetismo de Lacan se debe al hecho de que quería que la lectura de sus textos no sea simplemente una ‘toma de consciencia’ de sus ideas. Quería que el lector se descubriera a sí mismo como sujeto de deseo a través de esta lectura. Lacan quería que la oscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizar sobre sí mismo (2012:1024)<sup>129</sup>.

Si hubiera una simple “toma de consciencia”, una lengua forzada hacia lo inmediato, la enseñanza de Lacan se reduciría a una teoría del sujeto, “en el sentido en que esta cubriría por completo algo que en un momento dado se volvería aparente” (Lacan, 2008:42). Y allí, precisamente, se daría la catástrofe que se busca evitar constantemente: la consciencia y el Yo retornando como instancias decisivas en la elaboración de un saber. Retorno que Lacan asociaba no poco frecuentemente al discurso universitario y filosófico:

El mito del Yo Ideal, del Yo que domina, del Je por el que al menos algo es idéntico a sí mismo, a saber, el enunciadore, es precisamente lo que el discurso universitario no puede eliminar del lugar donde se halla su verdad. De todo enunciado universitario de cualquier filosofía —aunque fuese la que en rigor se

---

<sup>126</sup> “Les vérités qui nous importent - et pas peu ! - sont *condamnées à être obscures : il n’en est rien !*”. *L’envers...*, clase del 18 de febrero de 1970.

<sup>127</sup> “Esta es la razón por la que el estilo de Lacan —hecho de polifónicos ecos verbales y niveles heterogéneos de conceptualización— no debería ser simplificado ni abolido, juega un papel esencial en un discurso que intenta mimar la opacidad del inconsciente mientras nos deja flotar sobre un denso océano de palabras a las que convoca como un médium. Sobre todo, esta complejidad debería ser utilizable de tal manera que resulte *gozada*”. (Rabaté, 2007:22).

<sup>128</sup> “(...) parce que nous sommes des *êtres* nés du *plus de jouir*, résultats de l’emploi du langage. Quand je dis ‘*l’emploi du langage*’, je ne veux pas dire que nous l’employons : c’est nous qui sommes ses employés, *le langage nous emploie, et c’est par là que ça jouit*.”. *L’envers...*, clase del 21 de enero de 1970.

<sup>129</sup> Traducción propia.

podría señalar que más se le opone, o sea, si fuera filosofía el discurso de Lacan— surge irreductiblemente la Yo-cracia. (2009:66)<sup>130</sup>

Una idea similar encontramos en *El yo y el ello* de Freud:

(...) no se quiso comprender que la investigación psicoanalítica no podía emerger como un sistema filosófico con un edificio doctrinal completo y acabado, sino que debía abrirse el camino hacia la intelección de las complicaciones del alma paso a paso, mediante la descomposición analítica de los fenómenos tanto normales como anormales. (1986:37)

La enseñanza lacaniana, así, viene a “enturbiar la certeza del sentido, sentido único desde Aristóteles; el ‘un-sentido’” (Cassin, 2008:225), poniendo en cuestión las cuatro características fundamentales del discurso científico y filosófico *normal* desde sus inicios: “La exclusión de la materialidad del discurso, el surgimiento de una apofántica que propone las condiciones en las cuales una proposición puede ser verdadera o falsa, la soberanía de la relación significante-significado, y el privilegio otorgado al pensamiento como lugar de aparición de la verdad” (Foucault, 2012b:85). Porque, ¿cómo escribir, cómo pensar, cómo hablar, por otra parte, si no es con la idea de que quien escribe, piensa y habla no lo hace sino a partir de lo que se le sustrae? Dejar que algo se desprenda de lo dicho es darle lugar al objeto a, que como tal debe poder también ir circunscribiéndose. Como en un texto. En tanto sólo un texto que se acerque a las sombras ominosas del objeto quizá pueda arrancarle al menos un pedículo al sujeto.

### 3.4 Una política con ideales o badiouismo sí, pero no sin Lacan

Dire que la vérité est inseparable des effets de langage pris comme tels,  
c'est y inclure l'inconscient.

(Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*)

---

<sup>130</sup> “Le mythe du Je idéal, du Je qui maîtrise, du Je par où au moins quelque chose est identique à soi-même, à savoir l'énonciateur, est très précisément ce que le discours universitaire ne peut éliminer de la place où se trouve sa vérité. De tout énoncé universitaire d'une philosophie quelconque, fût-ce celle qu'à la rigueur on pourrait épingleur comme lui étant la plus opposée, à savoir, si c'était de la philosophie, le discours de Lacan— irréductiblement surgit la Je-cratie”.

Vos propos, si vous les voulez subversifs,  
prenez bien garde qu'ils ne s'engloutissent pas trop sur le chemin de la vérité  
(Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*)

¿Por qué, entonces, más allá de los recaudos que tomamos a la hora de pensar la relación entre filosofía y psicoanálisis y las distancias que señalamos, podríamos seguir pensando en sostener su diálogo? Dicho de otra manera, ¿de qué forma un intercambio no fratricida entre la ontología y la logo-ontología o entre la filosofía badiouiana y la “sofística” lacaniana pueden potenciar la pregunta por el sujeto? Digamos, por ahora, lo siguiente: bajo la forma de una mutua discrepancia respecto al campo del otro. Porque es lógicamente antes de la exclusión filosófica del sofista (exclusión de las marcas de enunciación en el discurso) y después del cinismo anti-universalista sofista (todo remite al *hinc et nunc* de la enunciación en última instancia), donde se inscribe la complejidad *política* del sujeto.

Si el filósofo busca mostrar el arco iris transhistórico y “eterno” de las verdades, instando al sofista a abandonar su goce miope<sup>131</sup>, el sofista, más sensible a la íntima resonancia de la lengua, tiende a mostrarle al filósofo el recorrido estrictamente mundano de su enunciación, la contingencia que deconstruye su pretendida universalidad.

Una política con ideales (no sin Lacan), entonces, es una política que permite el juego de tensiones (constitutivo del sujeto como “intervalo” de dos instancias que lo tironean) entre los ideales y el saber-hacer-ahí con la lengua y la tra(d)ición que con ella nos toca. Entre el horizonte de composibilidad genérico común y las “limitaciones” del goce y el poder. Una política donde aparezca nada más y nada menos que esa diferencia radical que se llama sujeto. Nada que Badiou no tenga en la mira, pero que en la supresión de la lengua y sus vicisitudes pulsionales como un componente que constriñe el pensamiento claro y distinto, resulta invisibilizado.

Se vuelve necesaria, entonces, esta sugerencia de Alemán:

---

<sup>131</sup> “Se sabe desde siempre, aun si los sofistas de todas las épocas se encarnizan en oscurecer esta certeza: una verdad es *la misma para todos*” (Badiou, 2004:54).



[...] los procesos emancipatorios que hubo en muchos lugares del mundo, y también en Latinoamérica en los años sesenta y setenta, todavía tienen un saber en reserva, aún por descifrar, en la medida en que uno sea capaz de leerlos despojándolos de la metafísica que los dominaba, es decir, despojándolos de la idea hegeliana y marxista de que íbamos a acceder a una sociedad reconciliada consigo misma, a una sociedad donde ya no iba a ser necesaria la política. A mí, esa emancipación de la reconciliación no me interesa, me interesa aquella en donde la verdadera diferencia emerja de una buena vez: locos, neuróticos, angustiados, suicidas, gente que no quiere vivir, gente que desiste, que no desiste... Hay una frase del joven Trotsky que siempre me impresionó: ‘me interesa el socialismo porque ahí comienza la tragedia’. Es decir, quisiera una emancipación donde irrumpiera la diferencia, y que no fuera esa diferencia triste y mezquina impuesta por el orden jerárquico burgués (2010:83).

Rescatar la dignidad del sofista y la del filósofo no es una apología del consenso. Nada más lejano a esa pacificación que anestesia cualquier interrogación. Se trata, por el contrario, de buscar un sitio de enunciación donde, tensando la cuerda de los lugares previamente asignados, no se opaque al sujeto de la lengua. Así como tampoco se lo reduzca a ella<sup>132</sup>.

Una estrategia que también puede rastrearse en los comienzos de Badiou con otros términos, cuando rescata el “axioma dialéctico” con el que el concilio de Niza del año 325 resolvió el problema de la dicotomía entre la trascendencia absoluta de Cristo y su pura inmanencia, albergando en un solo *sitio* dos términos completamente contrapuestos (el Hijo resulta consustancial al Padre).

Si Dios infinito se instancia en un hombre finito haciendo de su infinitud algo menos que ella misma, Cristo se vuelve la encarnación de Dios y por lo tanto desdibuja la forma de un individuo<sup>133</sup>. De manera análoga, entre filosofía y “sofística”, cada término oficia de desplazamiento, límite, e interrogación para el otro, sin permitirle una existencia idéntica a sí misma.

---

<sup>132</sup> En otro registro, pero con el mismo espíritu, lo dice Steiner: “La poesía traiciona a su daimon cuando es demasiado perezoso o autocomplaciente para pensar profundamente (...) A su vez, el intelecto refuta la música configuradora que lleva en su interior cuando olvida que es poesía” (2012:40).

<sup>133</sup> Cfr. “La acción, morada del sujeto” (Badiou, 2008b).

Interesa poner en tensión estas dos matrices (sofística lacaniana y filosofía) para pensar los modos de subjetivación que entrañan, sobre todo porque nunca se sabe a priori cómo se traducen políticamente. ¿Por qué? Porque, a veces, aquellos discursos que se pretenden revolucionarios, terminan siendo en procesos políticos concretos una forma más del *statu quo*. Y aquellos discursos que no buscan posicionarse tan fuertemente del lado de los ideales (y que entonces se podría tildarlos abstractamente de conservadores), pueden resultar en situaciones concretas el único modo de correr los límites de la injusticia.

## **Capítulo IV**

## 4.1 Hacia una relación imposible entre Alain Badiou y Jacques Lacan: consideraciones sobre la lengua y el estatuto sofisticado del psicoanálisis

No es del lado de la lógica articulada, aunque en este caso me deslizo en ella, no es del lado de la lógica articulada que hay que sentir el alcance de nuestro decir.

(Jacques Lacan, *El fracaso del Un-desliz*)<sup>134</sup>

Haz que siempre me falte algo para que pueda sorprenderme a mí misma de aquello que no sé, de aquello que dejé de saber, de los lugares, de los vacíos, de las perspectivas, de los alientos, de los islotes, de las frases que emito sin mí

(Barbara Cassin, *Con el más pequeño e imperceptible de los cuerpos*)

No-complementariedad y discontinuidad entre la filosofía badiouiana y el discurso psicoanalítico lacaniano, hacia allí queremos ir ahora. No porque se trate de una evidencia que fuéramos a constatar, sino porque entendemos que *producir* ese deshacimiento de la relación entre ambas posiciones discursivas permite visibilizar los matices del sujeto del inconsciente que no son ni pueden ser tenidos en cuenta por la filosofía de Badiou. Esta es, por cierto, la posición que asume generalmente Alemán en sus reflexiones sobre el sujeto: “Mantenerse en la referencia a Lacan sin ingresar en la modalidad propia del discurso filosófico, para intentar preservar el carácter problemático de la cuestión del sujeto, carácter problemático que según nuestro juicio sólo el Discurso Analítico mantiene hasta las últimas consecuencias” (Alemán, 2012:10).

La composibilidad entre la filosofía y el psicoanálisis a la que apela Badiou, buscará entonces ser remitida aquí sobre todo al punto de su imposibilidad y ya no a un principio de conciliación dialéctica. Tal punto, para nosotros, como venimos sugiriendo,

---

<sup>134</sup> “Ce n’est pas du côté de la *logique articulée* - quoique à l’occasion j’y glisse - ce n’est pas du côté de la *logique articulée* qu’il faut sentir la portée de notre *dire*”. *L’insu...*, clase del 19 de abril de 1977.

puede situarse sobre todo a partir del modo en el que cada uno aborda el problema del lenguaje y lo real. Problema que nos remite nuevamente a la inscripción que hace Bárbara Cassin (2013) del psicoanálisis, guiada por las propias palabras de Lacan en 1965, como una subespecie de la sofística o una neosofística, es decir una figura de enunciación que ocupa el lugar de lo “otro” en la filosofía de Badiou.

Bruno Bosteels, por su parte, señala el punto nodal en el que Badiou y Lacan convergen, para luego divergir:

Para Badiou, como para Lacan, el sujeto está fundamentalmente escindido. Sin embargo, no lo está por su sujeción a la ley del significante, sino más bien por su incorporación en un proceso de verdad que usualmente separa una parte que está inscrita en la normalidad (el individuo mortal o el animal humano) de la parte militante que está implicada en la elaboración de la verdad misma (lo inmortal) (Bosteels en AA.VV., 2011:345).

He ahí la cuestión: el del acontecimiento es un sujeto que, para Badiou, no está sujeto al significante, sino que, por participar en un procedimiento genérico de verdad logra separarse de su mortificación. Si el significante inscribe la marca del goce en el sujeto<sup>135</sup>, la multiplicidad genérica del acontecimiento, por el contrario, permite pesquisar aquello que se presenta como novedad sin límites (a-priori) en una situación.

Esta separación que, de algún modo, subyace al edificio filosófico de Badiou, debe ser remitida a su ética de las verdades, la cual le exige al individuo elegir entre la vida eterna de las verdades o la futilidad de la muerte o el goce. Así lo esgrime: “Es preciso escoger entre el Hombre como sostén posible del azar de las verdades o el Hombre como ser-para-la-muerte (o para-la-felicidad: es lo mismo)” (2004:63). O, de manera análoga y a la luz del matema:

Podría decir que, respecto del paradigma matemático, la filosofía se propone mostrar que existen formas de la existencia que son coherentes y justificadas y otras que no lo son. Lo que está en juego en la cuestión del universal no es sino intentar definir, por medios discursivos singulares, un *formalismo de la existencia* que sea tal que a partir de él se pueda distinguir lo que es una vida realmente

---

<sup>135</sup> El significante, dice Lacan en su seminario *Aún*, es la causa material del goce. “¿Cómo sin el significante centrar ese algo que es la causa material del goce?” (1995:33).

subjetiva y realizada tanto como puede serlo y una vida que se reduce a la persistencia de la animalidad (2009c:20).

Esa posibilidad de elegir voluntaria y omnipotentemente entre la verdad o el goce (la muerte), borra de un plumazo la escena inconsciente, siempre más compleja y entreverada que cualquier dicotomía que da lugar, para usar palabras de Didi-Huberman, a un conflicto de estatuas conceptuales, y restituye una nueva plenitud imaginaria, una nueva armonía<sup>136</sup>. En una dirección opuesta, Lacan en el seminario de *La ética del psicoanálisis* (1960) muestra, a este respecto, su inclinación heideggeriana, aunque a diferencia de éste, pasa la cuestión por el significante:

(...) ¿cómo el hombre, es decir, un ser vivo, puede llegar a acceder, a conocer ese instinto de muerte, su propia relación con la muerte?

Respuesta por la virtud del significante y bajo su forma más radical. En el significante, y en la medida en que el sujeto articula una cadena significativa, palpa que él puede faltar en la cadena de lo que él es.

A decir verdad, es tan tonto como una col. No reconocerlo, no promoverlo como siendo la articulación esencial del no-saber como valor dinámico, no reconocer que éste es el descubrimiento del inconsciente, literalmente, bajo la forma de esa palabra última, quiere decir solamente que no saben qué hacen (1990b:352).<sup>137</sup>

Como agrega Žižek (1998:s/n), con estos gestos, Badiou es abiertamente anti-hegeliano, ya que sustituye cualquier tipo de mediación dialéctica entre la vida y la muerte por la idea de una emergencia radical de un nuevo comienzo. Por lo que, si parodiáramos nosotros mismos una dicotomía que maximice el punto de

---

<sup>136</sup> Precisamente Freud, en su texto *Las resistencias contra el psicoanálisis* de 1924, se refiere a la doctrina darwiniana de la descendencia como un descentramiento o ruptura de “la barrera separatoria que la arrogancia había erigido entre el hombre y el animal” (1986:234). Lo mismo puede decirse del psicoanálisis respecto a una barrera separatoria entre el Hombre de las verdades y el Hombre para-la-muerte. Establecer ese binarismo de un modo rígido, invisibiliza los puentes, los matices, las vicisitudes...el sujeto del inconsciente.

<sup>137</sup> “(...) comment l’homme, c’est-à-dire un vivant, peut-il accéder, cet instant de mort, à en connaître ? La réponse, elle est simple: *par la vertu du signifiant*, et je dirai, sous sa forme la plus radicale. C’est dans le signifiant, et pour autant qu’il articule une *chaîne signifiante*, qu’il peut toucher du doigt qu’il peut manquer à la chaîne de ce qu’il est. À la vérité, c’est bête comme chou de dire cela. Et après tout, le fait de ne pas le reconnaître, de ne pas le promouvoir comme étant ce qui est l’articulation essentielle du non-savoir comme valeur dynamique, je veux dire de reconnaître que c’est là la découverte de l’inconscient, que littéralement, sous la forme de cette parole dernière, ceci veut seulement dire: ‘...ils ne savent pas ce qu’ils font.’”, Clase del 22 de junio de 1960. Allouch, por la misma vía, supone que conquistar un verdadero agujero, “hacerse su agujero” (del mismo modo en que uno “vive su vida”, Godard), significa instaurar un cierto vínculo con el agujero que espera a cada quien, el agujero de la muerte (2015:126).

incomposibilidad entre Badiou y Lacan, podríamos transfigurar la del filósofo francés en su reverso: “es preciso escoger entre la *via di levare* del sujeto del inconsciente o la *via di porre* de una fidelidad consciente al acontecimiento”. ¿No habría que mediar esta dicotomía, oponerle una lectura que dé cuenta no sólo del sujeto del inconsciente, por un lado, y del “yo” acontecimental liberado del inconsciente, por el otro, sino de un sujeto que, aun bajo las condiciones de un acontecimiento, no resulta transparente para sí mismo?

Aquí, sin embargo, es importante agrietar aún más el suelo común de estos discursos, ya que tal es la insistencia de Lacan con la filosofía y aquello a partir de lo cual es plausible situar la diferencia con el *ethos* de Badiou: “el discurso analítico no se sostiene sino con el enunciado de que no hay relación sexual, de que es imposible formularla. Eso es lo que sostiene el avance del discurso analítico, y por allí es como determina cuál es realmente el estatuto de todos los demás discursos” (Lacan, 1995:16)<sup>138</sup>. De qué manera y hasta qué punto la filosofía de Badiou aborda las consecuencias de esta relación sexual informulable es lo que aquí está en cuestión.

Que no haya relación sexual en un sentido amplio implica, entre otras cosas, constatar el desorden primordial de las palabras y las cosas, la imposibilidad manifiesta de que lo que llamamos un mundo lingüísticamente mediado y producido pueda responder de manera unilateral a parámetros de orden y organización puntillosa, es decir, no multiformes y heteróclitos. Como lo refiere Bárbara Cassin (2013:93), el principio de no contradicción es un tapaagujeros del lenguaje, el enmascaramiento por vía de la lógica de que no hay relación sexual<sup>139</sup>. De allí que Milner, en su *Controversia* con Badiou, donde expone lateralmente su “ontología dispersiva”, le replique a este último y su postulación de una tercera etapa histórica de la hipótesis comunista: “Admito que veo el rumbo del mundo condenado a un desorden indefinido, pero la equiparación del desorden y el Mal es platonismo. Pues bien, yo no soy platónico”

---

<sup>138</sup> “Et cette intersection dont je parle [ ] c’est celle que j’ai avancée tout à l’heure comme étant ce qui couvre ce qui fait obstacle au rapport sexuel supposé, à savoir : à ce dont j’énonce que l’avancée du discours analytique tient précisément en ceci : que ce qu’il démontre c’est que son discours ne se soutenant que de l’énoncé qu’il n’y a pas, qu’il est impossible de poser le rapport sexuel, c’est de par là qu’il détermine ce qu’il en est réellement aussi du statut de tous les autres discours”. *Encore*, clase del 21 de noviembre de 1972.

<sup>139</sup> Freud, por su parte, en una carta a Fliess de diciembre de 1899, se refería a la facilidad con la que el filósofo busca organizar lógicamente aquello que carece de toda lógica: “la inteligencia [*intelligenz*] siempre es débil y al filósofo le resulta fácil transformar en contradicción lógica la resistencia interna” (citado en Cornaz, 2014:26).

(Badiou, Milner, 2014:285). Se trata de una afirmación de Milner que sintetiza de alguna manera los estilos en juego<sup>140</sup>.

La omisión de la sujeción al significante (es decir, la inestabilidad constitutiva de todo proceso de significación) y la producción de goce en el cuerpo, por parte de Badiou, puede inscribirse como un elemento de su estrategia global de separación de la sofística y, *nolen volens*, del psicoanálisis. Mientras que la primera sería la reducción de la lengua a una superficie lúdica (Badiou, 2012:294), este último nos provee sólo una mirada de la relación obscena del deseo con la ley, es decir con el mundo simbólico “previo” al advenimiento del acontecimiento. Ya que el sujeto del inconsciente es aquel que está dividido sólo por la ley simbólica mientras que el del acontecimiento lo está por esa ley (que regula el orden del ser) y por la fidelidad a un suplemento sin inscripción legal. Y ese suplemento sin ley que es el acontecimiento es aquello que precisamente vuelve triviales o pre-políticas las leyes del inconsciente<sup>141</sup>.

El punto en el que aquí apelamos a la sofística como una posición discursiva que informa al psicoanálisis, está mediado por la lectura que de ésta hace Bárbara Cassin (2000; 2013), quien reformula el acceso a la antigüedad griega sin limitarse a la canónica interpretación heideggeriana de los filósofos presocráticos. Dice Cassin, “el campo compartido por la sofística y el psicoanálisis lacaniano es el discurso en su relación rebelde con el sentido, relación que pasa por el significante y la performance, y por su distancia con la verdad de la filosofía” (2013:44-45). Precisamente porque la verdad en el psicoanálisis, despojada de su peso filosófico “eterno”, se desliza más bien sobre una superficie lúdica. El juego es un medio insustituible para una escucha que

---

<sup>140</sup> Esta es, valga el *excursus*, la conclusión a la que llega Laclau con su ontología discursiva o retórica generalizada enfrentándose a aquellos abordajes teóricos que denigran al populismo como una “vaguedad” irracional y multiforme o, dicho de otro modo, un desorden indefinido. Dice: “la ‘vaguedad’ de los discursos populistas, ¿no es consecuencia, en algunas situaciones, de la vaguedad e indeterminación de la misma realidad social?” (2014:32). Si se acepta la existencia del significante (vacío), parece decir Laclau, se acepta la existencia de la vaguedad.

<sup>141</sup> Ahora bien, huelga aclarar que en la última parte de la enseñanza de Lacan, hay por cierto un giro respecto al sujeto del inconsciente, *sujeto* a las leyes significantes del inconsciente. En tanto habría algo así como una desestructuración de lo simbólico en la que el agujero de la no relación sexual lo infectaría por completo (cfr. Schejtman, 2013:139), y eso conllevaría la eliminación de la gramática y la lógica del inconsciente. Donde lo que queda es sobre todo la relación poética entre el significante y sus efectos (pulsionales) en el cuerpo, el eco del decir. No obstante, si pensamos la enseñanza de Lacan de manera borromeica, la última enseñanza no descalifica ni echa por la borda a la primera. Los distintos énfasis (históricos, “históricos”, poéticos) conviven de manera solapada.



busca separarse del sentido. El analista, generalmente (si es que algo así existe), acota la significación y aísla, quizá, los significantes-amo para quitarles su *seriedad*.

En orden a llevar las cosas a esa intersección y contaminación entre sofística y psicoanálisis, Cassin se vuelve sobre un énfasis en el significante que habría sido desdeñado por las formas más normativas de la filosofía. El *logos* griego lo puede todo, dice Cassin ilustrándolo con una cita de Nietzsche: “La pretensión más ilimitada de poderlo todo, como rétores o como estilistas, atraviesa toda la Antigüedad de una manera para nosotros inconcebible”, y prosigue:

‘sofística’ es el nombre de esta pretensión. Afirmo por mi parte que los sofistas, de quienes Lacan se sirve muy poco en forma directa, prisionero como está de la etiqueta platónica pese a tomarla a contrapelo, son los presocráticos-maestros en cuanto a la inteligibilidad de los presocráticos no heideggerianos. La discursividad que practican permite esclarecer (no digamos comprender) la de Lacan, o ciertos rasgos decisivos de la de Lacan. Ella esclarece simultáneamente el sentido del largo rodeo aristotélico y la manera en que Lacan lo tramita (2013:43-44).

La distancia de la “sofística lacaniana” respecto a la verdad de la filosofía es una distancia que Badiou busca achicar al situar en el psicoanalista francés, sobre todo, su antifilosofía, y no tanto su sofística. Sin embargo, podemos poner en cuestión la separación entre sofística y antifilosofía como una separación que sólo serviría, en todo caso, a los propósitos de la filosofía. Ya que si lo que congloba la enunciación sofística para Badiou es el enunciado “no existe ninguna verdad”, Cassin (2013:61) objeta que éste sea su enunciado princeps. Son los mismos filósofos, dice, desde Sexto Empírico hasta Heidegger, los que lo hacen pasar por un escepticismo inconsecuente. Cuando, en realidad, el énfasis más importante de la sofística, o de lo que ella ficciona como tal, está puesto en el discurso y en los efectos del decir. La operación de Cassin es, por lo tanto, organizar su lectura a través del enunciado “el que dice, dice un decir” y ya no a través de su forma caricaturesca: “no existe ninguna verdad”.

Hay referencias explícitas de Lacan al problema del énfasis desmedido y al sobrepeso de la verdad. Así les decía, por ejemplo, a los estudiantes universitarios de Vincennes el 17 de junio de 1970: “Avergonzarse por no morir de vergüenza tal vez daría un tono distinto, el tono de que lo real está concernido. He dicho lo real y no la

verdad, ya que, tal y como se los expliqué la última vez, es tentador sorber la leche de la verdad, pero es tóxica. Adormece, y eso es todo lo que se espera de ustedes” (2009:198)<sup>142</sup>.

En efecto, se trata de lo real, de cómo la sofística y el psicoanálisis en su relación rebelde con el *sentido* y en su desnutrición de la ubre de la verdad tejen una malla discursiva más permeable a su carácter irreverente, paradójico, incompleto, sorprendente. O de cómo (pre)disponen su discurso para que emerja algo de lo inesperado, no como un noúmeno al cual adecuarse intelectivamente sino como una forma de escucha. Dando lugar, entonces, a una sensibilidad más cercana a la fragilidad y la marginalidad, algo así como la historia contada desde la óptica de una puta que toma Cassin de Walter Benjamin para caracterizar de algún modo el *logos* sofístico<sup>143</sup> (2013:51).

“Historia” contada desde una óptica marginal que, en Lacan, será leída en los efectos del decir que la desarticulan (rasgo sofístico) y no en el relato coherente y pleno de sentido que la vuelven un conjunto más o menos ordenado de sucesos:

Cosa del todo evidente en el menor de los pasos de esa cosa que detesto, y que detesto por las mejores razones: la Historia. La Historia precisamente está hecha para darnos la idea de que algún sentido tiene. Por el contrario, la primera cosa que debemos hacer es partir de lo siguiente: que estamos frente a un decir, que es el decir de otro, quien nos cuenta sus necesidades, sus apuros, sus impedimentos, sus emociones, y que es ahí donde ha de leerse ¿qué? nada que no sea los efectos de esos decires. Vemos muy bien cómo esos efectos agitan, remueven, preocupan, a los seres que hablan. (Lacan, 1995:59)<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> “*Avoir honte* de ne pas en mourir y mettrait peut-être un autre ton, celui de ce que le *réel* soit concerné. J’ai dit *le réel* et pas *la vérité*, car comme je vous l’ai déjà expliqué la dernière fois, c’est tentant : sucer le lait de *la vérité*, mais c’est toxique : ça endort et c’est tout ce qu’on attend de vous”. *L’envers...*, clase del 17 de junio de 1970.

<sup>143</sup> Se trata también de aquello que reclama Allouch para el psicoanálisis, el cual corre el riesgo de solidificarse en distintos puntos de garantía como la nosografía, una “ética” homóloga a la religión o una antropología. Dice: “Fácil de romperse, de ser alterada, deteriorada, destruida, débil de constitución, sin solidez, la fragilidad no tiene buena prensa. Sin embargo, no habrá paradoja alguna si consagramos las siguientes observaciones a un elogio de la fragilidad del analista y del análisis mismo. Sobre todo porque el análisis ha adquirido, al filo del tiempo, lo que puede llamarse una falsa o supuesta solidez debida a un exceso en su valoración, la cual, lejos de convenirle, inhibe su eficiencia, la desvía incluso de su meta” (2014:9).

<sup>144</sup> “C’est une chose qui est tout à fait évidente dans le moindre cheminement e cette chose que je déteste, et que je déteste pour les meilleures raisons, c’est-à-dire l’Histoire. L’Histoire étant très précisément faite

Se trata, en el decir y en su escucha, de diseccionar el modo en el cual la sintaxis *crea* la semántica (Cassin, 2000). Ya que, si la sintaxis crea la semántica, o las determinaciones inconscientes dan consistencia a la realidad (noción, por ello, siempre inestable), lo real no aparecerá abordado de la misma manera en un discurso que en otro. Sino que, dependerá, precisamente de cómo se predisponga o escuche a la primera para que emerja la segunda.

La sintaxis gorgiana en torno al no-ser en el que la sofística “funda” su saber-hacer, la vuelve una compañera privilegiada del estatuto evanescente del inconsciente, el cual era declarado por Lacan en su seminario de 1964 *Los fundamentos del psicoanálisis* como pre-ontológico. Un modo de decir que se trata de algo imposible de saturar conceptualmente y que es pasible de ser aprehendido en el lenguaje sólo a través de sus efectos. Efectos (¿sofísticos?) que mueven a desconfiar de la retórica del pensamiento consciente, esa que se complace en la historia de los contenidos y poco puede decir de un discurso que se define como sonido, que “hace zumbar el significante” (Cassin, 2013:60). O de un discurso que, en lugar de estar signado por un *logos* que refuerza su presencia lógico-argumentativa, aparece como *logoi* o “habla sometida a su evanescente condición temporal” y que impide calcular un sentido, hacer de su existencia una presencia.

Badiou, en su texto más conocido sobre la antifilosofía de Lacan recopilado en *Condiciones*, donde discute algunas interpretaciones que el mismo Lacan hace de Platón en los 50 y los 60, y rescata al filósofo griego de las ingentes críticas a las que el siglo XX lo ha sometido, intenta por su parte despegar al psicoanalista parisino de la vía del efecto significante para rescatar aquello que, si se cede por completo a una posición tal, pudiera perderse de la verdad en el discurso. Dice:

Es conocida la historia de ese cínico que decía que él veía al caballo pero nunca la caballeidad. No se va lejos por esta vía y no es ciertamente la vía donde Lacan se

---

pour nous donner l'idée qu'elle a un sens quelconque, alors que la première des choses que nous ayons à faire, c'est de partir de ce que nous avons là en face, d'un dire qui est le dire d'un autre, qui nous raconte ses bêtises [ab-sens], ses embarras, ses empêchements, ses émois, et que c'est là qu'il s'agit de lire. Il s'agit de lire, il s'agit de lire - quoi ? - il s'agit de lire rien d'autre que les effets de ces dire. Et ces effets, nous voyons bien tout ce en quoi ça agite, ça remue, ça tracasse les êtres parlants.” *Encore*, clase del 16 de enero de 1973. Una idea totalmente opuesta al Lacan de los comienzos, quien consideraba la cura analítica bajo la forma de la historia. Definiendo el inconsciente “como un capítulo tachado, censurado, faltante, reprimido, de la historia del sujeto, y que dicho sujeto tenía que aprender a descifrar” (Miller, 2013: 149).

compromete. Puesto que para que la verdad esté a salvo, le hace falta nada menos que la radical trascendencia del Gran Otro, en cuya suma todo el deseo humano participa, encontrar a la vez, como perteneciéndole, los significados que la articulan, y como ente ahí incluido, al objeto que la causa (Badiou, 2012:298).

Que esa no sea la vía por la que Lacan se compromete es decir demasiado, ya que hay múltiples acercamientos de éste a la cuestión de la verdad. Y así, por ejemplo, la radical trascendencia del Gran Otro que salvaría a la verdad de la parodia, viene a ser complejizada y barrada con la introducción del matema de la incompletud de lo simbólico  $S(\mathcal{A})$  en el seminario *Las formaciones del inconsciente* (1958); algo que ya había sido anticipado en el seminario de *Las psicosis* (1955-56) con la forclusión del nombre del padre<sup>145</sup> y radicalizado cada vez más con la dimensión *real* del “objeto a” a partir del seminario de la angustia (1962-1963).

Aún más, en los últimos seminarios de Lacan, lo simbólico se muestra desperdigado, ya sin posibilidad alguna de recomposición. El significante nos pierde, lo simbólico es una maleza, el reino mismo de la inadecuación<sup>146</sup>. ¿Podemos seguir hablando, entonces, de “la radical trascendencia del Gran Otro, en cuya suma todo el deseo humano participa” como si se tratara de una divinidad que guarda el secreto de un deseo cuyo develamiento sería para el sujeto finalmente la verdad?

En 1968, Lacan hace de su cuestionamiento del Otro y su relación al saber, el punto de separación con la filosofía: “al cuestionar la función del Otro desde el principio mismo de su topología, hago temblar propiamente lo que Pascal llamaba el Dios de los filósofos”<sup>147</sup> (Lacan, 2008:64). Y he allí un punto importante de lo que se

---

<sup>145</sup> Cfr. (Schejtman, 2013:37).

<sup>146</sup> Cfr. (Miller, 2013). Es precisamente en 1972, en *L'Étourdit*, donde Lacan anuncia, a partir de la descomposición de lo simbólico, su abandono del intento de reconfigurar las vías freudianas en jardines a la francesa: “On sait que j'avais dix ans pris soin de faire jardin à la française de ces voies à quoi Freud a su coller dans son dessin, le premier, quand pourtant de toujours ce qu'elles ont de tordu était repérable pour quiconque eût voulu en avoir le cœur net sur ce qui supplée au rapport sexuel” (citado en Allouch, 2015: 16). “Se sabe que me esmeré durante diez años por hacer jardín a la francesa de esas vías a las que Freud supo adherirse en su diseño, el primero, cuando sin embargo desde siempre lo que ellas tienen de torcido era discernible para cualquiera que hubiese querido sacar en claro lo que suple a la relación sexual”.

<sup>147</sup> “Parce qu'entendez bien qu'en mettant en question la fonction de l'Autre - et sur le principe de sa topologie même - ce que j'ébranle...ce n'est pas une trop grande prétention, c'est vraiment la question à l'ordre du jour...c'est proprement *ce que Pascal appelait* « le Dieu des Philosophes ». *D'un Autre à l'autre*, clase del 4 de diciembre de 1968.

trata, parece: hacer entrar en juego una topología del Otro que cuestiona su concepción previa.

Sin embargo, no se podrá [salir de la *one body psychology*] más que a condición de no retomar la vía del Otro en Lacan como una suerte de personaje, de agente, como se aboca a ello recientemente Alain Badiou al identificarlo al capital. Que una personación del gran Otro haya estado un tiempo presente en Lacan no constituye una razón para retomar esa vía hoy, más aún cuando luego la aprehensión del Otro basculó: no más un agente sino una superficie. Una superficie que, además, está agujereada en tanto que es la organizadora del agujero (Allouch, 2015:55)<sup>148</sup>

\*

Por otro lado, dice Badiou, la filosofía es diagonal a los cuatro discursos pergeñados por Lacan, retiene al mismo tiempo la conminación del amo, la interrupción proferidora de la histérica, el raciocinio científico de la universidad y la sustracción del analista (2012:302). Esta atopía del discurso filosófico, atopía que también es característica de toda fidelidad a un acontecimiento, es la que lo acerca a una plasticidad que le permite enseñar mediante el *impasse*, como el de las aporías platónicas. Y, por ello, Badiou arguye que el psicoanalista sería también una especie de filósofo o, como decía el propio Lacan en su seminario sobre *La transferencia* (1960-1961), que en Sócrates y su deseo estaría el enigma intacto del psicoanalista. Lo cual presupondría, tomado así, que la filosofía antigua ligada a una praxis de cuidado y transformación de sí, no ha sufrido ningún cambio ni ha sido fagocitada por el discurso universitario<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> Traducción propia. Original: “Toutefois, on ne le pourra qu’à la condition de ne pas reprendre cette prise en compte de l’Autre chez Lacan en en faisant une sorte de personnage, d’agent, comme s’y emploie encore récemment Alain Badiou en l’identifiant au capital. Qu’une personaison du grand Autre ait été un temps présente chez Lacan ne constitue pas une raison pour la reconduire aujourd’hui, d’autant qu’ensuite l’appréhension de l’Autre a basculé: non plus un agent, mais une surface. Une surface qui plus est trouée car organisatrice du trou”.

<sup>149</sup> Aquí es donde las consideraciones de Foucault sobre la espiritualidad se tornan claves para demarcar la diferencia entre una filosofía que busca modificar al sujeto a través de un trabajo y un costo para que éste sea capaz de acceso a la “verdad” y una filosofía que, simplemente, propone las condiciones intelectuales apriori para que suceda. “¿Qué precio debo pagar para tener acceso a la verdad? Precio situado en el sujeto mismo con la forma de: ¿cuál es entonces el trabajo que debo efectuar sobre mí mismo, cuál es la elaboración que debo hacer conmigo mismo, qué modificación debo realizar en mi ser para poder tener acceso a la verdad? Me parece que es un tema fundamental del platonismo, pero lo es igualmente del pitagorismo, etcétera; puede decirse, creo: de toda la filosofía antigua, con la enigmática

Pero, además, no sólo el camino de la verdad es puesto en duda por Lacan, sino el pensamiento mismo. Hasta el punto de equiparar el discurso analítico con una necesidad de la que otros discursos huyen para no escucharla.

El sujeto no es el que piensa. El sujeto es propiamente aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, que es lo que decimos para complacerlo no se puede decir todo sino a decir necesidades, ahí está el asunto. Con estas necesidades vamos a hacer el análisis, y entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente. Justamente en la medida en que nuestro hombre consienta en no pensar, podremos, a lo mejor, saber algo un poquito más preciso, podremos sacar algunas consecuencias de los dichos; dichos de los que no cabe desdecirse, según las reglas del juego<sup>150</sup>(1995:31).

Sólo así se podrá alcanzar algún real, prosigue Lacan. Lo cual abona la idea de que por más inenarrable que sea éste, hay estilos y lógicas muy diferentes de suscitarlo<sup>151</sup>. Ya que “Decir por otra parte que lo real es lo imposible es también enunciar que es sólo el estrechamiento más extremo del decir, en la medida en que el decir introduce lo imposible y no simplemente lo enuncia”<sup>152</sup> (Lacan, 2008:60).

Lo que podríamos llamar la política de “*poubellication*” lacaniana apunta, en este sentido, a una noción de texto como resto del pensamiento o, en todo caso, como escalera que, a diferencia de la escalera Wittgensteiniana, no sube a ningún lado. Sino que está ahí como testigo de un intento irrepitible por conmovir lo que del sujeto se repite.

---

excepción de Aristóteles, que de todas maneras siempre constituye una excepción cuando se estudia la filosofía antigua. Un rasgo general, un principio fundamental es que el sujeto en tanto tal, tal como se da a sí mismo, no es capaz de verdad. Y no es capaz de verdad salvo si opera, si efectúa en sí mismo una cantidad de operaciones, una cantidad de transformaciones y modificaciones que lo harán capaz de verdad” (Foucault, 2006:189).

<sup>150</sup> “(...) le sujet n’est pas celui qui pense, le sujet est proprement celui que nous engageons - à quoi ? - non pas, comme nous le lui disons comme ça pour le charmer, « à tout dire »... C’est avec ça que nous allons faire l’analyse et que nous entrons dans le nouveau sujet qui est celui de l’inconscient. C’est justement dans la mesure où il veut bien ne plus penser, le bonhomme, qu’on en saura peut-être un petit peu plus long et qu’on tirera quelques conséquences des *dits*, des *dits* justement dont on ne peut pas se dédire, c’est ça qui est la règle du jeu”. *Encore*, clase del 19 de diciembre de 1972.

<sup>151</sup> En un sentido amplio, aquí procede en parte la diferencia entre una ontología discursiva retórica y una ontología discursiva con énfasis en la lógica. Si la primera asume el carácter contingente e inestable de las connotaciones asociativas (impidiendo la posibilidad de un significado puramente denotativo), la segunda busca remitirlas a una suerte de nomenclatura que organiza las correspondencias uno a uno entre significante y significado. (Cfr. Laclau, 2014:41).

<sup>152</sup> “Dire d’autre part que *le Réel c’est l’impossible*, c’est aussi énoncer que c’est seulement *ce serrage* le plus extrême du *dire* en tant que c’est *l’impossible* qu’il introduit et non simplement qu’il énonce”. *D’un Autre à l’autre*, clase del 4 de diciembre de 1968.

Nunca se tomará demasiado en serio el concepto lacaniano de *poubellication* [de basura y publicación]. La *muerte perfecta* les ofrece a los lacanianos nada menos que una política para el psicoanálisis. ¿Cómo? Proponiéndoles que asuman una continuación de Lacan de tal modo que, lejos de aferrarse a una estabilización de la obra (...) estén ellos también, como su maestro y por su instigación, consagrados a nunca poder ni deber exponer sino interpretaciones destinadas a su propia disolución (la de ellos y la de esas interpretaciones). (Allouch, 2009:45)

Se trata de algo insinuado por Wittgenstein en el prólogo a sus investigaciones filosóficas: los pensamientos desfallecen apenas se intenta obligarlos a proseguir, contra su inclinación, en una sola dirección. Los pensamientos que buscan dar cuenta de un real, muestran así el principio de su defección cuanto más obligados están a unificarse e hipostasiarse en el *sentido*. Es necesaria, al menos en el discurso analítico, una tolerancia a la contradicción, al sinsentido, a la necedad y a la superficie lúdica en la que el lenguaje da muestras de la falta de seriedad de la seriedad.

Si la sofística y el psicoanálisis no se escriben en la misma proporción que la filosofía es precisamente porque el intento de captura de lo real en los primeros tiende al minimalismo. Así lo dice el propio Badiou: “La verdadera medida que hay que tomar, y que en algo esclarece la antifilosofía en general, es la de la relación entre la masa galáctica de las glosas y la delgadez del texto” (2013:88). El anti-filósofo o sofista, entonces, engrosa sobre todo la obra escrita de otros, porque la suya, como lo real de la relación sexual, tiende a no cesar de no escribirse. Es decir, se trata de una *medida*, para tomar las palabras de Badiou, que declina hacia el cero, como sucede con la topología, es decir la ciencia que se desentiende de la medida.

“Todo lo que está escrito parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual. A eso se debe que haya cierto efecto de discurso que se llama escritura”<sup>153</sup> (Lacan, 1995:46). De esta manera (más “masiva” que en formulaciones previas), el 9 de enero de 1973, Lacan llevaba la imposibilidad de inscribir una relación en el plano de la sexualidad humana, a todo el campo del lenguaje. Se podría decir acompañados de ello, entonces, que la escritura no es el motor

---

<sup>153</sup> “tout ce qui est écrit est conditionné de façon telle que ça part du fait qu’il sera à jamais impossible d’écrire comme tel le rapport sexuel. Que l’écriture comme telle est possible, à savoir qu’il y a un certain effet du discours qui s’appelle l’écriture”. *Encore*, Clase del 9 de enero de 1973.

de las elucubraciones psicoanalíticas, es más bien el efecto y la precipitación de una relación sexual imposible. Así como un saber que se acumula sobre sus certezas tampoco es el motivo sino, más bien, la imposibilidad de escuchar lo que tal saber, para constituirse a sí mismo, ha dejado de saber.

Freud mismo ponía esto en juego, aunque con otros términos y circunstancias, al diferenciar el psicoanálisis de la medicina y de la filosofía:

(...) la posición del psicoanálisis, intermedia entre medicina y filosofía, sólo le deparó desventajas. El médico lo considera un sistema especulativo y no quiere creer que descansa, como cualquier otra ciencia natural, en una elaboración paciente y empeñosa de hechos del mundo de la percepción; el filósofo, que lo mide con el rasero de su propio sistema, construido en forma artificiosa, halla que parte de premisas imposibles y le reprocha que sus conceptos básicos (todavía en desarrollo) carecen de claridad y precisión. (Freud, 1986:230-231)

Lo cual podría decirse de este otro modo: para la medicina, el psicoanálisis resulta metafísico por alejarse de la estructura anatómica y fisiológica del ser humano, para la filosofía resulta demasiado “terapéutico” y flojo de razones, en tanto su indagación hace foco en el mundano padecimiento y no así en la compleja tradición de las Ideas.

Único modo, el de la inestabilidad teórica suscitada por la experiencia mundana del sufrimiento no contemplativo, por cierto, el de la falla en la formulación e incluso en la falla del nexo entre teoría y praxis, de acercarse al asunto (*sujet*).

## 4.2 El acontecimiento como verdad o su resonancia<sup>154</sup>

Sólo hay inconscientes particulares, en la medida en que cada uno, a cada instante, da un retoquecito a la lengua que habla

(Jacques Lacan, *El fracaso del Un-desliz*)

---

<sup>154</sup> En francés, la razón (*raison*) y la resonancia (*réson-ance*) producen una homofonía que en castellano se pierde. Véase la referencia de Lacan al neologismo de Francis Ponge “*réson*” (“razonancia”) que surge de la condensación entre *raison* y *résonance* en *Función y campo de la palabra*.



En la ontología conjuntista de Badiou, el múltiple sobre el que se funda la idea del acontecimiento es un múltiple singular porque es el único que tiene la propiedad de que su pertenencia a la situación sea indecible desde el punto de vista de la situación (2007a:204). Así, en tanto el acontecimiento sólo remite a sí mismo, no hay posibilidad de afirmarlo y nominarlo si no es bajo su condición. Condición a partir de la cual cualquier saber o discurso que lo niegue puede ser remitido a su ceguera para captar aquello que, desde el punto de vista de la estructura, no puede ser captado.

Emerge allí con claridad esta dimensión “afectiva” en el edificio teórico de Badiou, una circularidad entre la subjetivación y el acontecimiento a la que sólo se accede mediante un acto de fe incontrastable o una “bendición”, y no bajo una constatación epistemológica de la causa del acontecimiento. Si no hay metalenguaje, no hay un garante objetivo donde conocer y nombrar el acontecimiento. Este sucede en una suerte de vacío legal.<sup>155</sup>

La verdad, entonces, mirada acontecimentalmente, poco tiene que ver con la lengua disponible para los sujetos, es más bien lo que, irrumpiendo y mostrando el agujero en el Saber, hace que ésta no alcance a decir nada. O que lo que alcance a decir sea en términos de veracidad (representación), pero no de verdad. Ya que la veracidad es la posibilidad de correspondencia de la lengua con los referentes del dominio positivo del Ser/Saber, mientras que la verdad sólo puede ser “poco dicha” en una lengua-sujeto, una lengua que habla en la ausencia de referente (decimos ausencia porque no hay un referente del acontecimiento escondido, primigenio o “profundo” sobre el cual haya finalmente que volverse). Cualquier apelación a un predicamento sobre el mismo sería algo así como una tentación fascista.

La relación de Lacan al problema de la verdad, sin embargo, permanece sensiblemente más oscura y compleja que la de Badiou, en tanto resulta, como dijimos, entreverada al sujeto del inconsciente. En este sentido, Allouch, quien traza un paralelo entre Jacques y Marc François, es decir el hermano cura de Lacan, dice al respecto: “los

---

<sup>155</sup> Esto puede leerse con la discusión entre el descriptivismo y el antidescriptivismo. La idea del acontecimiento bajo una mirada descriptivista, implicaría que haya una relación de significación previa entre el nombre del acontecimiento y un conjunto de rasgos descriptivos. La misma idea en términos antidescriptivistas, en cambio, al acentuar el carácter bautismal del nombre, supone una fundación retroactiva de tales rasgos descriptivos (Cfr. Laclau, 2014:131-32). ¿Eso quiere decir que, antes del nombre no hay nada? No, pero aquello que hay es precisamente del orden de lo *real*, es decir, del orden de lo *imposible* de ser significado. Ese es el sitio en el que se aloja un múltiple singular.

dos hermanos, en su juventud, hicieron un pacto (...) para consagrar cada uno su vida a la búsqueda de la verdad. Marc François se atuvo al pacto; en cuanto a Jacques, a quien Marc François califica de ‘testigo de la verdad’, sigue siendo una pregunta...” (Allouch, 2013:57).

En principio, no hay tal estado de claridad y diferencia entre lo viejo y lo nuevo ya que la lengua recibe una y otra vez otro estatuto y otra problematización. El saber psicoanalítico pareciera recomenzar en cada sesión de seminario. Como anota Miller, sobre todo en la última enseñanza:

(...) se ven nuevos comienzos internos: el punto de vista se desplaza, se vuelve a empezar cada vez, cada semana. Por momentos celebramos que no sea un saber cerrado sobre sí mismo. Un saber abierto es un saber que recién empieza. Por eso, acerca del psicoanálisis, se puede perfectamente decir: *aún no vieron nada*. (2013:158)

Eternizar a Lacan, es decir, privarlo de una segunda muerte (simbólica) para conducirlo a un Saber que lo consagre en un panteón o que lo cristalice en fórmulas siempre iguales a sí mismas, es contrario al espíritu de ese saber que *aún* no vio nada. Este, por cierto, es un punto sensible de separación, más allá de las posibles apariencias, con la postura filosófica de Sócrates. En este último, dice Lacan, no hay ni temor ni temblor frente a esa segunda muerte sino más bien la certeza de encontrar allí la vida eterna. Así es que, aun en relación a su propia muerte, Sócrates despliega una exigencia de coherencia significante absoluta (Thamer, 2008:291).

Por otro lado, la imposibilidad de establecer una separación clara de una lengua vieja (ser) y una nueva (acontecimiento) está ligada a la inseparabilidad del lenguaje respecto a la pulsión, suponiendo más bien que la subjetividad viene “guionada” por sus vicisitudes desestabilizantes y su carácter sustractivo.<sup>156</sup> El lenguaje, dice Lacan,

---

<sup>156</sup> Incluso el dispositivo del pase no implica un deshacimiento total del síntoma, la disolución de éste como si fuera una verdad metaforizada, ahora conocida, y que cae de una vez y para siempre. Hay en éste un cariz *real* irreductible, un padecimiento indescifrable que no hace distinción entre una “vieja” o una “nueva” lengua. Así lo refiere Miller: “Los análisis duran ahora mucho más tiempo que en la época de Freud, donde se podía verlo algunas veces, como con Gustav Malher una tarde de 1912, por ejemplo. En esa época, se hacía un paseo con Freud por el jardín, se tenía una conversación un poco sincera con él, y después, ya está. Hoy eso dura. Al final de todo, ustedes están quizás ante una contingencia que no se trata más de hacer significar. Es la razón por la cual el fin del análisis da cuenta más de la cuestión del pase que de la verdad. Las verdades sucesivas por las que el sujeto pasa, desembocan en una fatiga por la

está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua (...) Lalengua sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. Nos lo ha mostrado la experiencia del inconsciente, en cuanto está hecho de lalengua, esta lalengua que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es el asunto de cada quien, lalengua llamada, y no en balde, materna<sup>157</sup> (1995:166).

Una lalengua que le impone siempre un carácter hipotético al lenguaje en el que se intentan discernir los acontecimientos y que por lo tanto jamás permite un concepto de verdad que no sea remitido, antes o después, al carácter precario de su formulación.

En el libro *Nací*, el cual es parte de un proyecto autobiográfico, el escritor parisino Georges Perec hace una reflexión respecto al pasaje del lenguaje inconsciente de los sueños a la lengua consciente del relato que resulta ilustrativa de lo que allí se escabulle. Vale la pena citar el fragmento entero, aun si se trata de un texto sin pretensiones conceptuales (o precisamente por eso):

Durante varios años anoté lo que soñaba. Esa actividad de escritura fue, en principio, esporádica y, luego, cada vez más invasora: en 1968, transcribí cinco sueños, en 1969, 7, en 1970, 25, en 1971, ¡70!

Yo no sé muy bien lo que creía esperar, al comienzo, de una experiencia tal: de una manera más bien confusa, me parecía que venía a inscribirse en un proyecto autobiográfico indirecto, emprendido desde hacía algún tiempo ya y por el cual intentaba circunscribir mi propia historia, no contando en la primera persona del singular, sino a través de recuerdos organizados temáticamente: por ejemplo, recuerdos y transformaciones de los lugares donde había vivido, enumeración de las habitaciones en las que había vivido, historia de los objetos que hay o que ha habido en mi mesa de trabajo, historia de mis gatos y de su descendencia, etc., como si, al lado de esas autobiografías limítrofes y fragmentarias, mis relatos de sueños hubiesen podido construir lo que yo llamaba entonces una autobiografía nocturna.

---

verdad o sobre temas reales no negociables: darse cuenta que hay para sí algo imposible de soportar, o a qué uno está fijado para siempre y consentir a ello con el menos *pathos* posible” (2001:s/p).

<sup>157</sup> “Seulement il y a une chose qui est claire - je prends là les choses par le tout petit bout de l'étude scientifique du langage - le langage c'est l'effort fait pour rendre compte de quelque chose qui n'a rien à faire avec la *communication*, et qui est ce que j'appelle *lalangue*. *Lalangue* sert à de toutes autres choses qu'à la *communication*. C'est ce que l'expérience de l'inconscient nous a montré en tant qu'il est fait de *lalangue*, cette *lalangue* dont vous savez que je l'écris en un seul mot pour désigner ce qui est notre affaire à chacun à l'égard de ce qui, pour nous, est la langue, la langue dite *maternelle*, et pas pour rien dite ainsi.”

Más adelante, en mayo de 1971, comencé a analizarme y se me hizo claro que esa fiebre de la transcripción había sido el signo precursor, el aliciente, el pretexto. Tal vez, yo esperaba, como todo el mundo, que esos sueños me contaran, me explicaran y quizá incluso que me transformaran. Pero mi analista no tomó en consideración esos relatos: habían sido demasiado cuidadosamente empaquetados, eran demasiado prolijos, demasiado nítidos, demasiado claros en su rareza misma, y creo que hoy puedo decir que mi análisis sólo empezó cuando logré expulsar de la terapia esos sueños-caparazón.

No voy hablar entonces del contenido de mis sueños; si un día fueron descifrables, ocurrió cuando pudieron convertirse en término balbuciente, palabras largamente buscadas, titubeos, sensaciones opresivas y no ya frases demasiado relamidas, textos demasiado bien puntuados en los que no faltaban nunca el título ni la fecha (2012:74-75).

Con este contraste autobiográfico de Perek, digamos que Badiou, al rechazar la dimensión “pre-ontológica” de la pulsión como una “morbosidad”, se adhiere a una lengua de la seguridad afirmativa (sin balbuceo), una lengua a la altura del sobrevuelo *eterno* del porvenir de la Idea<sup>158</sup>, y en la que su filosofía deviene una especie de reverso del discurso analítico, aquel que Lacan ubica más bien del lado de la viscosidad, la pestilencia: “El analista es el fuego fatuo. Es una metáfora que por su parte no hace un *fiat lux*. [...] el fuego fatuo no ilumina nada, incluso surge usualmente de una pestilencia. Esa es su fuerza”<sup>159</sup> (en Allouch, 2009:31).

El psicoanálisis, *in stercore invenitur*, da cuenta de cómo “la razón está ya tejida en el dinamismo más opaco en el sujeto”, porque, a modo de ejemplo y después de todo, “es privilegio del análisis en la historia del pensamiento haber hecho emerger la función determinante de este objeto displaciente [la mierda] en la economía del deseo” (Lacan,

---

<sup>158</sup> “De Espartaco a Mao (no el Mao del Estado, que también existe, sino el Mao rebelde, extremo, complicado), desde las sediciones democráticas griegas al decenio mundial 1966-1976, son, en este sentido, una cuestión de comunismo. Será siempre cuestión de comunismo, aun si la palabra, manchada, deja lugar a cualquier otra designación del concepto que recubre. Concepto filosófico, en consecuencia eterno, de la subjetividad rebelde” (Alain Badiou, 1992:16).

<sup>159</sup> “L’analyste - je vais terminer sur une métaphore - l’analyste c’est le *feu follet*. C’est une métaphore qui- elle - ne fait pas *fiat lux*. (...) Le seul avantage que je trouve à ce feu follet, c’est que ça ne fait pas *fiat lux*: le feu follet n’éclaire rien, il sort même ordinairement de quelque pestilence. C’est sa force.” *Le non-dupes errent*, clase del 23 de abril de 1974.

2007:318)<sup>160</sup>. Negar la morbosidad, la mierda, la pestilencia, es negar, entonces, lo que introduce la razón psicoanalítica, sus resonancias en el lenguaje.

Por otro lado, como apunta Žižek, “no es sólo el ‘milagro’ de un encuentro traumático con el Acontecimiento lo que separa a un sujeto humano de su animalidad: su libido ya está en sí misma separada” (citado en Vighi, 2014:42)<sup>161</sup>. Por lo que, hacerle lugar al intrínquilis pulsional en la constitución del sujeto no es sólo considerar las “bajezas morbosas” sino la politicidad del *real* en el que la animalidad se encuentra con el desfiladero de la lengua. Ese punto inasible que, como la lengua, se sustrae a cualquier pretensión de estabilidad por el lado de la gramática.

Interponer la pulsión en la relación circular entre el sujeto y el acontecimiento, esa relación que decimos que está necesariamente mediada por *lalengua* de cada uno, es una forma de pasar del individuo de las adhesiones conscientes al sujeto que, en la marcha, no sólo cojea a causa de la negatividad sino que se ve comprometido, en parte, en la causa de un no saber que resulta el reverso ineludible de cualquier *fidelidad* voluntaria. En otras palabras, predisponer los “textos” políticos, artísticos, psicoanalíticos, etc. a los efectos disruptivos del inconsciente es volver a problematizar una y otra vez lo que (d)el sujeto no (se) sabe:

El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser que habla. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de *lalengua* por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de *lalengua* en tanto que articula cosas de saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta de saber enunciado <sup>162</sup> (Lacan, 1995:167).

---

<sup>160</sup> “Vous savez qu’après tout, cet objet déplaisant, c’est le privilège de l’analyse, dans l’histoire de la pensée, d’en avoir fait émerger la fonction déterminante dans l’économie du désir”.

<sup>161</sup> Traducción propia. Original: “Non è solo il ‘miracolo’ di un incontro traumatico con l’Evento a staccare un soggetto umano dalla sua animalità: la sua libido è già in se stessa staccata”.

<sup>162</sup> “(...) l’inconscient c’est le témoignage, le témoignage d’un savoir - en tant qu’il échappe pour une grande part à l’être - qui donne l’occasion de s’apercevoir jusqu’où vont les effets de *lalangue*. C’est en ‘effets’ - c’est vrai - c’est en ‘effets’ que cet être rend compte par toute sortes d’affects qui restent énigmatiques [symptômes], ce qui résulte de cette présence de *lalangue* en tant que de savoir elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que tout ce que lui-même, à titre de savoir énoncé, il supporte.” *Encore*, Clase del 26 de junio de 1973.

La enunciación, entonces, guarda un enigma “*l’énigme, c’est probablement cela, une énonciation...?*”<sup>163</sup> que adquiere una relevancia fundamental en la transmisión del psicoanálisis, donde el auditorio que escucha discrecionalmente a Lacan permite que se despliegue con la contundencia de una actuación que siempre excede a las palabras en las que se vuelve inteligible. Donde, además, el “hablar a”, el discurrir dirigido a los psicoanalistas, a diferencia del “hablar de” dirigido a todos, predispone de otro modo la aparición enigmática de una enunciación. Enigmática como aquello que se desvanece ante la avidez con la que el sentido usurpa lo que se escucha: “que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha”<sup>164</sup> (Lacan, 1995:24).

Hay una temporalidad única del acto analítico que se despega de la espacialidad que necesita el sentido para amarrarse en los vocablos. Se trata de un rasgo que la sofística ponía en juego con el *kairos*. Una de las palabras griegas más intraducibles, en tanto conjunta la dimensión creadora de la *poiesis* y la dimensión concreta de la *tekhne* en un solo acto, un instante de peligro en el que éste no se ampara en un saber teleológico y deviene su propia finalidad, sin tender hacia ninguna meta que lo anticipe. Es la “precipitación en el caso”, la pura singularidad (Cassin, 2013:129)<sup>165</sup>. Se trata de una temporalidad única que, a partir de la apreciación que hace la filosofía clásica de la retórica (Badiou, platónico sin Uno, estaría allí incluido), se domestica en una espacialización.

A partir del Gorgias de Platón, el tiempo se ve reducido al espacio: un discurso es un organismo que se despliega (tiene un ‘plano’) y se articula (hay que saber, dice Platón, ‘recortarlo’). La retórica es adosada en Aristóteles a toda la física (el tiempo como imagen del movimiento) y a todo el *organon* que organiza los *logoi* según el *hama*, ‘al mismo tiempo’, del principio de no-contradicción, con todos los *syn* (sin-taxis, sil-logismo) requeridos para ponerlo en visibilidad. Se trata siempre de hacer pasar de la consideración de la enunciación a la de los enunciados, de la cadena significante y la captación del *kairos*, punta del tiempo, al *topos* y a los

---

163 “Si j’ai longuement insisté sur la différence de niveau de l’énonciation à l’énoncé, c’est bien pour que prenne sens la fonction de l’énigme. L’énigme, c’est proprement ça: une énonciation...”. *L’envers...*, clase del 17 de diciembre de 1969.

164 “Le dire est justement ce qui reste oublié derrière ce qui est dit dans ce qu’on entend”. *Encore*, clase del 19 de diciembre de 1972.

165 En su elogio de la fragilidad como condición para el psicoanálisis, Allouch también se refiere al *kairos* como un relámpago que da acceso a lo diverso por lo diverso. “Una obertura eminentemente puntual en cada ocasión debida al relámpago, y sobre la que el analista no tiene dominio: fragilidad. La temporalidad aquí es la del *kairos*, la de la oportunidad de pescar al vuelvo, y que puede fallar” (2014:15).

*topoi*, lugares del bien hablar. Si existe una particularidad sofisticado-analítica de la práctica del lenguaje, ella implica entonces algo así como una retórica del tiempo, por diferencia de la retórica filosófica del espacio (Cassin, 2013:130-31).

La dimensión de la temporalidad de la enunciación es algo que Badiou no focaliza en tanto el suyo es un sujeto siempre ya subjetivado en una verdad “eterna” que resulta indiferente a la vacilación del *instante*. Como dice Vighi:

El sujeto badiouiano está desde siempre subjetivado, implicado en el proceso de subjetivación en relación al acontecimiento. Este asunto debe ser entendido en su sentido más radical: el acontecimiento existe, y es reconocido en su potencialidad revolucionaria sólo por un sujeto *engagé*, militante, fulgurado “en la vía de Damasco” por la urgencia y el carácter indispensable de la fidelidad al mismo. Para todos los otros sujetos, incapaces de reconocerlo, el acontecimiento no existe. La relación entre sujeto y acontecimiento es entonces circular: el acontecimiento presupone el punto de vista de una subjetividad *engagé*, que en sí es legitimada sólo por su fidelidad al acontecimiento<sup>166</sup> (2014:33-34).

La problematicidad del devenir sujeto está en Badiou, de esta forma, saldada, o se reduce a un esquema de conductas “afectivas” respecto a lo acontecido (fidelidad, oscuridad o reacción). Y la complejidad arquitectónica de su filosofía resulta así inversamente proporcional a la facilidad con la que ésta vuelve invisible el modo en que la lengua y sus mundos heredados se interponen en cualquier recomienzo político colectivo.

Es que el lenguaje, a diferencia del matema, está dotado de una “inercia considerable” que vuelve cojitrancos todo el asunto de la transmisión:

Dicho lenguaje toda la novedad del término estructura es esa, los demás harán con él lo que quieran, pero yo señalo eso dicho lenguaje está dotado de una inercia considerable, cosa que se percibe comparando su funcionamiento con los

---

<sup>166</sup> Traducción propia. Original: “Il soggetto badiouiano è da sempre soggettivato, implicato nel processo di soggettivazione in relazione all’evento. Questo assunto dev’essere inteso nel suo senso più radicale: l’evento esiste, ed è riconosciuto nella sua potenzialità rivoluzionaria, solo da un soggetto engagé, militante, folgorato “sulla via di Damasco” dall’urgenza e imprescindibilità della fedeltà ad esso. Per tutti gli altri soggetti, incapaci di riconoscerlo, l’evento non esiste. La relazione tra soggetto e evento è dunque circolare: l’evento presuppone il punto di vista di una soggettività engagé, che da parte sua è legittimata solo dalla sua fedeltà all’evento”.

signos llamados matemáticos, matemas, únicamente porque se transmiten íntegramente<sup>167</sup>. (Lacan, 1995:134)

Así, si “una lengua no es nada más que la integral de los equívocos que su historia ha dejado persistir en ella”<sup>168</sup> (Lacan, 2012:514) es porque lo verdaderamente problemático y políticamente conflictivo no es lo que logra comunicarse integralmente sino aquello que persiste en el equívoco<sup>169</sup>. Esa integral de los equívocos quizá esté vinculada a lo que en 1974, en su discurso de Roma, Lacan refiere como el depósito, aluvión y petrificación que deja marcado en la lengua “el manejo por parte de un grupo de su experiencia inconsciente” (2007b:89).

\*

El barroco de Lacan es un rasgo de politicidad en su enseñanza, allí donde hace converger, al mismo tiempo, la *heterogeneidad* de las referencias eruditas y los complejos problemas lógicos y topológicos con un registro obscuro de la cotidianidad. Todo mezclado y sin visos de superar los posibles equívocos, sino más bien de exponer el modo en que se está enredado en ellos.

Al no estar tematizada ni desplegada la enunciación o, dicho de otro modo, la negatividad del lenguaje en Badiou, la consideración de la “cosa” tiende indefectiblemente a la transparencia, a la arquitectura límpida del enunciado. Y la transparencia es aquello que queda dispuesto en su totalidad a la mirada, lo que provoca un efecto de totalidad. Se trata de una afirmatividad manifiesta que no se vuelve sobre el “no” que la hace (des) aparecer. Por ello decimos que una demostración lógica de la imposibilidad del todo, como ocurre en *Lógicas de los mundos*, no detiene su retorno imaginario. De hecho, en su curso sobre la antifilosofía de Lacan, por ejemplo, Badiou

---

<sup>167</sup> “(...) ce que je fais remarquer c’est que *le langage comporte une inertie* considérable, ce qui se voit à comparer son fonctionnement n’est-ce-pas à ces signes qu’on appelle mathématiques, mathèmes, uniquement de ce fait n’est-ce-pas qu’eux se transmettent intégralement. On ne sait absolument pas ce qu’ils veulent dire, mais ils se transmettent.” *Encore*, clase del 8 de mayo de 1973.

<sup>168</sup> “Une langue, entre autres — et il s’agit là pour nous autant des langues de l’inconscient que des langues dites ‘naturelles’ —, n’est rien de plus que l’intégrale des équivoques que son histoire y a laissées subsister”. *L’étourdit*.

<sup>169</sup> Cuando Lacan presenta las fórmulas de la sexuación en su seminario *Aún*, confiesa que no las tenía escritas de antemano en ninguna parte así como tampoco las había preparado. Ya que, como de costumbre, dice, les parecen ejemplares para producir malentendidos (1995:96). El malentendido no es de lo que habría que despojarse sin más.



(2013b:92) llega a decir que si comprendemos la diferencia entre el ausentido (ab-sens) y el sinsentido (non-sens), habremos comprendido “todo de Lacan” (sic).

La negatividad es algo que capta de manera privilegiada el discurso analítico en su praxis clínica: "Y vuelvo al sentido a fin de recordar el esfuerzo que necesita la filosofía (...) para percibir aquello que, del analista, es recurso cada día: que nada esconde tanto como lo que revela, que la verdad, = *Verborgenheit*"<sup>170</sup> (Lacan, 2012:476). *Verborgenheit* que significa ocultación, clandestinidad y disimulo y que se suma a toda la serie freudiana de la negatividad: *Verneinung*, *Verdrängung*, *Verwerfung*, *Verleugnung*, *Verdichtung*, *Verschiebung*. Negatividad que, por cierto, al no ser total, logra encontrar la vía de su manifestación por el discurso. Ya que, como dice Dólar, en todas estas formas de negación, se “produce algo que en sí mismo no puede ser negado. Hay una persistencia de la negatividad en la falla misma de la negatividad” (2012:s/p).<sup>171</sup> Es decir, sólo accedemos a un saber de la negación porque ésta no logra negarse del todo a sí misma. O algo de su no-realizado se logra inscribir en el ser.

A propósito del ser, éste no tiene ningún sentido fuera del lenguaje, dice Lacan. Aseveración con la que también Badiou estaría de acuerdo, ya que su postulación de las matemáticas como ontología es, como dijimos, una tesis sobre el discurso y no sobre entes matemáticos prediscursivos. Pero la incidencia de la lengua en el signo, hecho que la práctica psicoanalítica pone en evidencia de manera privilegiada, es algo de lo que Badiou debe, de uno u otro modo, abjurar. Su incidencia, por cierto, no sólo permite aseverar que la realidad es una composición hecha de signos sino que, por esos signos, cada quien es hablado de manera sintomática y equívoca.

Así se refiere Lacan a la incidencia del significante, por ejemplo, en una conferencia en Milán el 12 de mayo de 1972:

Es cierto que hay un animal sobre quien el lenguaje ha descendido, si yo puedo decir, y que este animal está verdaderamente marcado por esto. Está marcado al

---

<sup>170</sup> “Et je reviens au sens pour rappeler la peine qu’il faut à la philosophie - la dernière à en sauver l’honneur d’être à la page dont l’analyste fait l’absence - pour apercevoir ce qui est sa ressource, à lui, de tous les jours: que rien ne cache autant que ce qui dévoile, que la vérité, = *Verborgenheit*.” *L’étourdit*, 14 de julio de 1972.

<sup>171</sup> Traducción propia. Original: “something that it cannot itself negate. There is a persistence of negativity in the very failure of negativity”.

punto que no sé hasta dónde puedo ir para decirlo bien. No es solamente que la lengua forma parte de su mundo, es que sostiene su mundo de punta a punta (...) Pero es un hecho que el psicoanálisis, la práctica psicoanalítica nos ha mostrado el carácter radical de la incidencia significativa en esta constitución del mundo. No digo para el ser que habla, porque lo que he llamado hace un rato ese derrapaje, este deslizamiento que se hace con el aparato significante... es eso que determina el ser de quien habla. La palabra “ser” no tiene ningún sentido fuera del lenguaje<sup>172</sup>

Ahora bien, si la idea de la matemática como ontología es una tesis sobre el discurso, quiere decir no sólo que no hay un ser extra-lingüístico para ser aprehendido, sino que el ser mismo es mediado lingüísticamente. Por lo cual no se justifica su abordaje matemático en filosofía o en psicoanálisis si no es para mostrar sus impasses y el sinsentido de sus operatorias, lo cual también puede hacerse por vía del equívoco o del registro *ab-sens*. Con la diferencia de que en las matemáticas o, mejor, en la teoría de conjuntos, la falla queda capturada en paradojas que se derivan de una determinada axiomática asumida desde un comienzo y que de forma repetida dan el mismo resultado siempre (sólo hay que saber reconstruir los elementos de la paradoja).

Ganando consistencia en la universalidad (matemática), se corre el riesgo de velar todo lo que el significante esconde, en tanto se lo pone bajo condición del matema. O, mejor dicho, se diluye un posible homeomorfismo del equívoco con el carácter evanescente de un real, un real situado que le habla a una lengua determinada.<sup>173</sup> De allí que dijéramos anteriormente que la utilización de la topología matemática por parte de Lacan iba acompañada de calambures y retruécanos y no de la pretensión de haber atrapado de una vez y para siempre la estructura de lo dado (la imposibilidad de dominar realmente los nudos es la mejor prueba de ello).

---

<sup>172</sup> Traducción tomada del sitio <http://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>. “Il est certain qu’il y a un animal sur qui le langage est descendu, si je puis dire, et que cet animal en est vraiment marqué. Il en est marqué au point que je ne sais pas jusqu’où je peux aller pour bien le dire. C’est pas seulement que la langue fasse partie de son monde, c’est que c’est ça qui soutient son monde de bout en bout (...) Mais c’est un fait que la psychanalyse, la pratique psychanalytique nous a montré le caractère radical de l’incidence significative dans cette constitution du monde. Je ne dis pas pour l’être qui parle, parce que ce que j’ai appelé tout à l’heure ce dérapage, cette glissade qui se fait avec l’appareil du signifiant... c’est ça qui détermine l’être chez celui qui parle. Le mot d’être n’a aucun sens au dehors du langage.” (Lacan, 1972:s/p.).

<sup>173</sup> No se trata aquí, por supuesto, de minusvalorar a las matemáticas y su posible uso en filosofía. Sólo pretendemos dar cuenta de la diferencia que estas adquieren en Badiou y Lacan.

El real del psicoanálisis es un real rebelde, contaminado, incompatible con la univocidad matemática. En ese sentido es que podemos leer la intervención de Ludueña, quien en una disquisición estético-política, aunque también ontológica, sugiere que la utilización de la noción de Idea por parte de Badiou “resulta quizá inapropiada dado que está ligada con una metafísica del matema y con una cierta rasgadura del ser en dos dimensiones irreductibles” (en Badiou, 2009b:37), la dimensión de la multivocidad empírica y la dimensión de la univocidad trascendental.

Lalengua, como el objeto voz, es inagotable en un mensaje y su articulación lingüística, de allí su homeomorfismo con el inconsciente, a quien Lacan define en *Aun* como el saber-hacer de esta. Dice Milner al respecto:

Lalengua, finalmente, toca lo real; porque no la agotan ni los efectos de la comunicación ni los espaciamentos de lo discernible. El síntoma más inmediato es un imposible: por multiplicados que estén los dichos, literalmente excéntrico a lo que en ellos se representa o se distingue, siempre permanece en ellos algo que no se dice. Las palabras faltan, se dirá, indicando así el síntoma de lo real bajo las especies de la carencia. Pero conviene añadir de inmediato que algo también se dice siempre en demasía, que no fue demandado: de lo cual se demandó no decirlo. Tal es el efecto necesario de las homofonías que hay y del metalenguaje que no hay: ningún ser hablante puede jactarse de dominar los ecos multiplicados de su decir. (Milner, 1999b:41)

Mostrar el exceso de lalengua respecto a la comunicación y a lo discernible, su razonancia, es palpar el movimiento inconsciente, sustraído a la posibilidad de ser capturado más que en un instante fugaz que vuelve a perderse. Por ello, si la matemática (y aun la teoría de conjuntos o la teoría de los múltiples puros como la llama Badiou) es el entendimiento racional en su expresión máxima, es en tanto congela finalmente el movimiento. Ya que el entendimiento “siempre tiende a fijar su objeto en un tiempo actual que pretende presentar de manera cabal la realidad completa del objeto de que se trate” (Butler, 2012:62).

Nuestra tesis, entonces, es la siguiente: sólo la sorpresa de un significante, la posibilidad de quebrar al menos mínimamente la malla de la univocidad comunicativa, da cuenta de la relación equívoca entre el sentido y nuestras posiciones enunciativas sexuadas, es decir inconscientes y por añadidura políticas. La filosofía, aun la así

llamada “poslacaniana” que busca atravesar la enseñanza de Lacan sin desfallecerla, necesita rebasar esta posición enunciativa, este discurso, para insistir en la universalidad. Así, por ejemplo, vemos en Farrán la idea de buscar, por momentos, una Forma clara de enunciación, apoyada en el pensamiento y orientada por la lógica o la matemática: “el pensamiento, para aprehender lo real y no caer en disputas terminológicas fomentadas por la diferencia enunciativa radical (que responde a la posición sexuada inconsciente), debería poder orientarse por la lectura y la escritura matemática, excediendo incluso sus propios límites epistemológicos” (s/d). Pero, es que ¿acaso lo real esquivo del psicoanálisis estaría en un más allá de la posición sexuada inconsciente?, ¿de qué real se habla allí? ¿Las disputas terminológicas fomentadas por la diferencia enunciativa radical no son acaso la manifestación más patente del carácter inerradicable del equívoco? Considerar la posibilidad de exceder el equívoco con la escritura matemática es plantear una separación demasiado rígida y estable entre lo real (lo que no engaña) y el semblante (lo que engaña). Algo que puede resultar atinado para construir la vía militante de las verdades pero que, en la inmanencia de un tiempo no idealizado, pierde perspicacia.

Por otro lado, si el síntoma es aquello que viene de lo real y si una de las formas en que lo real es pensado, es la ausencia de sentido (*ab-sens*), *lalangue* es una de las vías regias que tiene el psicoanálisis para hacer confluir el lenguaje hacia esa zona. Porque, como dice Lacan, la voluntad de sentido, la presencia del sentido, consiste en eliminar el doble sentido<sup>174</sup> (2008b).

Traigamos un ejemplo, entre innumerables, que da cuenta del lugar del doble sentido y el equívoco en la clínica. Se trata de un caso que aparece en la película que Gerard Miller hiciera sobre Lacan (“Cita con Lacan”). Allí, una sobreviviente del nazismo que quedó aterrada por la Gestapo, y que cada noche a una determinada hora se desvelaba porque era el momento en el que la policía secreta (encargada de combatir e investigar las tendencias peligrosas para el Estado) entraba a las casas de los judíos, comenta el momento de una intervención de Lacan que si bien no disolvió ese síntoma, al menos sí le introdujo un sentido accesorio que morigeró su peso. Mientras le relataba a Lacan un sueño repetitivo en el que la Gestapo entraba a su casa, el psicoanalista se

---

<sup>174</sup> “Il n’en reste pas moins que la volonté d’sens consiste à éliminer l’double sens”. *L’insu...*, clase del 15 de marzo de 1977.

aproximó desde atrás y en el momento en el que ella pronunció ese nombre, Lacan le hizo un “gest à peau” (homófono a Gestapo en francés), es decir, una caricia dulce sobre la piel. Ella relata que cuarenta años después, todavía recuerda ese *gest à peau*. Significado inescindible ahora del significante.

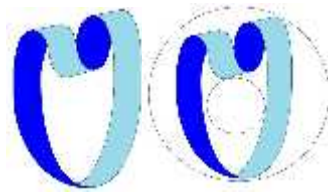
Se trata, en la interpretación analítica, de escuchar el significante por fuera del significado con el que viene investido libidinalmente. Es decir, vaciar el sentido con el que una frase aparece en la lengua del analizante. Un ejemplo de Oscar Massota:

Hay diálogo psicoanalítico cuando en la palabra del paciente se escucha la emergencia del significante. Para hacerlo no hay que escuchar lo que el paciente dice [...] Un ejemplo: “papá, me siento mal”. La actitud no analítica sería tratar de comprender qué le sucede para ayudarlo. Lo analítico sería decir: “Siéntate bien”. La interpretación, si ustedes quieren, por decir algo, tiene que ver con el trasero, con el erotismo anal. En este punto se ve el desvío por el doble significado de la palabra (1995:22).

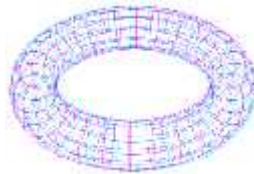
Sin embargo, porque hay emergencia del significante es que, precisamente, no habría diálogo. Ya que el diálogo supondría, quizá, la posición de un emisor y un receptor que intercambian mensajes para entenderse mutuamente en el campo del sentido. Cuando, en realidad, hay trabajo inconsciente si en lo que se dice aparece un hilo de no saber sorpresivo para el analizante.

Así, Lacan, por su parte, hace una política explícita de los embrollos del lenguaje, del equívoco, buscando una fidelidad entre la opacidad inconsciente y la forma de dar cuenta de él. Y en su seminario de 1976-1977 (*L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*) introduce esta contorsión del lenguaje en la relación de “el consciente y el inconsciente” a partir de la figura topológica del toro y la banda de Möebius.

C'est bien en quoi *une bande de Mœbius* est essentiellement capable de se dédoubler. Et ce qu'il faut remarquer c'est ceci : c'est qu'elle se dédouble de la façon suivante qui permet le passage...c'est bien malheureux que je n'aie pas pris mes précautions...voici la *bande de Mœbius* telle qu'elle se redouble, telle qu'elle se redouble et qu'elle se montre compatible avec un *tore*:



C'est bien pourquoi *je me suis attaché à considérer le tore* comme étant capable d'être *découpé* selon une *bande de Mœbius*. Il y suffit - voilà le *tore*:



...il y suffit qu'on y découpe non pas une *bande de Mœbius*, mais une *bande de Mœbius double*. C'est très précisément ce qui va nous donner l'*image* de ce qu'il en est du *lien* du conscient à l'inconscient. Le conscient et l'inconscient communiquent et sont supportés tous les deux par un *monde torique*.<sup>175</sup>

Es la relación topológica compleja entre consciente e inconsciente la que Lacan pone en acto, haciendo insostenible un lenguaje representativo que venga a dar cuenta de manera transparente del objeto en cuestión. De hecho, si algo hace que su disciplina lo penetre y lo contenga como un dique del idealismo, dice Lacan refiriéndose al analista, es que lo real no esté de entrada para ser sabido (2009:201). Exclusión del saber de lo real que se pone en juego no como una advertencia epistemológica sino como una praxis respecto al discurso mismo.

En esta perspectiva, es preferible advertir a quienquiera que fuese que no debe creer demasiado en aquello que puede comprender. Aquí es ciertamente donde adquieren su importancia los elementos significantes que introduzco para ustedes. Desprovistos al máximo de contenido comprensible, tal como me esfuerzo por hacerlos aparecer, mediante su notación en la relación estructural, son el medio con el que trato de mantener el nivel necesario para que la comprensión no sea

<sup>175</sup> Citamos la versión crítica francesa ya que nos permite mostrar el gráfico en cuestión. En español: "Aquí está la cinta de Mœbius tal como ella se redobla...tal como se redobla (*regresa*) y como se muestra compatible con el toro. [Gráfico] Es por esto que me he atenido a considerar el toro en tanto que capaz de ser recortado (*se aleja*) a semejanza de una cinta de Mœbius (*regresa*) con eso basta, con eso basta (*se aleja*)...he ahí el toro, basta con que uno recorte allí no una cinta de Mœbius sino (*regresa*) una cinta de Mœbius doble (*vuelve a alejarse*). Es precisamente lo que va a darnos la imagen de lo que esto conlleva del vínculo (*regresa*) del consciente con el inconsciente. El consciente y el inconsciente se comunican y están sostenidos ambos por un mundo tórico" (2008b:43). *L'insu...*, clase del 14 de diciembre de 1976.

engañoso, a la vez que dejó localizables los términos diversamente significativos en los que nos adentramos. Esto debe subrayarse especialmente cuando se trata de un afecto, ya que no me he negado a este elemento de clasificación. La angustia es un afecto<sup>176</sup>. (Lacan, 2007:27)

La lengua que Lacan despliega para transmitir el psicoanálisis, entonces, no es algo así como “la mejor lengua disponible” para *enseñar* sus tópicos fundamentales. No es una lengua que Lacan, como individuo, elija porque simplemente “se ha dado cuenta” de que es la mejor forma que existe para una transmisión tal. La cuestión fundamental es que él mismo está implicado como sujeto del inconsciente en esa lengua. Y por lo tanto, si bien es cierto que en un punto la elige para su transmisión también es necesario dar cuenta de que es “elegido” por ella. De allí que se refiera a sí mismo como el efecto de su enseñanza (Lacan, 1995:38). De uno u otro modo:

Aquello que debo acentuar bien es que, al ofrecerse a la enseñanza, el discurso psicoanalítico lleva al psicoanalista a la posición de analizante, es decir a no producir nada controlable, a pesar de las apariencias, si no es a título de síntoma. (Lacan, 1970:304)<sup>177</sup>

Si esto no fuera así, pasaríamos de una transmisión de la experiencia clínica del sujeto del inconsciente a una teoría más o menos transparente, en el sentido de un saber que “cubriría por completo algo que en un momento dado se volvería aparente”<sup>178</sup> (Lacan, 2008:42). Así es, entonces, cómo lacan debe explicitar también la “lacanidad” del nudo borromeo:

---

<sup>176</sup> “ I n’est- dans cette perspective- pas trop désirable d’amener quiconque à trop à en croire sur ce qu’il peut *comprendre*. C’est bien là que prennent leur importance *les éléments signifiants, aussi dénués que je m’efforce de les faire-* par leur notation *-de contenu compréhensible, et dont le rapport structural* est le moyen par où j’essaie de maintenir le niveau nécessaire pour que la compréhension ne soit pas trompeuse, tout en laissant repérables les termes diversement significatifs dans lesquels nous nous avançons. Et spécialement ceci, au moment où il s’agit - je l’ai introduit la dernière fois - d’un affect, je ne me suis pas refusé à cet élément de classement : l’angoisse est un affect.” Clase del 21 de noviembre de 1962.

<sup>177</sup> Traducción propia. Original: “Ce qu’il me faut bien accentuer, c’est qu’à s’offrir à l’enseignement, le discours psychanalytique amène le psychanalyste à la position du psychanalysant, c’est-à-dire à ne produire rien de maîtrisable, malgré l’apparence, sinon au titre de symptôme”.

<sup>178</sup> En la siguiente clase del mismo seminario, *De un Otro al otro*, el 4 de diciembre de 1968, Lacan vuelve a referirse a la exclusión de una teoría del inconsciente: “Que haya teoría de la práctica psicoanalítica, seguramente. Del inconsciente, no, salvo si se quiere extender lo que ocurre con esta teoría de la práctica psicoanalítica que, del inconsciente, nos da lo que puede captarse en el campo de esta práctica, y nada más” (2008:59-60). “(...) qu’il y ait *théorie de la pratique psychanalytique* : assurément, *de l’inconscient* : non. Sauf à vouloir faire verser ce qu’il en est de cette théorie de la pratique psychanalytique, qui de l’inconscient nous donne ce qui peut en être pris dans le champ de cette pratique, mais rien d’autre.”

El único nombre propio en todo esto es...es el mío, la extensión de Lacan al simbólico al imaginario y al real es lo que les permite a estos tres términos consistir

- no estoy especialmente orgulloso de ello pero después de todo me di cuenta de que consistir, eso quería decir algo, a saber que, que había...que había que hablar de *cuero*, que hay un *cuero* del imaginario, un *cuero* del simbólico
- es la lengua
- y un cuerpo del real del que no se sabe cómo se sale. (*Suspira*) No es simple, no es que la complicación provenga de mí sino que está en aquello de lo que se trata (2008b:23).<sup>179</sup>

En esta cita se conjuntan, entonces, dos dimensiones que es posible separar analíticamente pero que allí donde *eso* habla, resulta imposible. Nos referimos, por un lado, al nombre propio Lacan y, por otro, a “aquello de lo que se trata”, es decir el inconsciente. Si bien, entonces, la complicación proviene de la opacidad inconsciente, el nombre propio de Lacan es quien hace “consistir” esa complicación. Sin Lacan y una lengua que lo pone *in medias res*, ninguna transmisión se volvería posible.

Lacan hace una separación del inconsciente freudiano y el suyo (él dice “el nuestro”), tratando de localizar de qué manera el deseo de Freud y sus sobredeterminaciones epocales están interviniendo en la teoría. No porque sea posible separar completamente el inconsciente de quien lo transmite sino porque en el “retorno a Freud” que se propone Lacan hay una torsión novedosa que lo introduce como nombre propio. De lo contrario, el inconsciente no daría cuenta de una singularidad sino de una universalidad abstracta y la problemática de la lengua estaría resuelta de una vez y para siempre.

Dar cuenta de la relación entre inconsciente y lenguaje implica, entonces, una vía performática en la que se busca llevar al mínimo la diferencia entre el objeto inaprehensible del discurso analítico y el modo de hacerlo saber. Y es allí donde *lalangue* hace su entrada como una lanza que los “atraviesa”. *Lalangue* es la marea que desdibuja la frontera de las significaciones compartidas de la lengua. Ya que, cada uno, a cada instante, da un retoquecito a la lengua *que* habla.

---

<sup>179</sup> “*le seul nom propre dans tout ça, c’est le mien. L’extension de LACAN au Symbolique, à l’Imaginaire et au Réel, est ce qui permet à ces trois termes de consister, je n’en suis pas spécialement fier. Mais je me suis après tout aperçu que consister ça voulait dire quelque chose, c’est à savoir qu’il fallait parler de corps, qu’il y a : un corps de l’Imaginaire, un corps du Symbolique, c’est lalangue, et un corps du Réel dont on ne sait pas comment il sort. Ce n’est pas simple, non que la complication vienne de moi, mais elle est dans ce dont il s’agit.*” *L’insu...*, clase del 16 de noviembre de 1976.



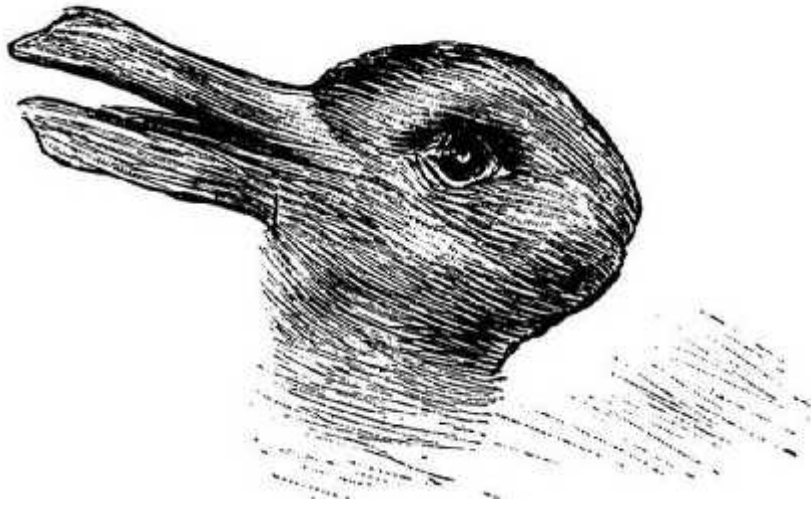
### 4.3 Acontecimiento de cuerpo

Dice Miller (2015) que el psicoanálisis, en sintonía con la época, ha perdido solidez y consistencia, que se ha metamorfoseado en líquido. De inmediato se nos remite, así, al campo semántico que introdujo Zigmunt Bauman. Aunque no es allí a donde apunta, ya que simplemente acude al significante utilizado por el sociólogo polaco para reflexionar sobre la clínica. No de un modo trascendente, exterior, sino como quien está inmerso en un líquido, en inmanencia.

Lo que entra en cuestión a partir de lo líquido es la estructura. ¿Se puede decir que ésta sigue teniendo vigencia? ¿Es lo mismo la estructura hoy que en los tiempos de los casos *princeps* de Freud? Es más, ¿es lo mismo que en los tiempos en los que Lacan se afanaba, quizá, por reconstruir “conceptos fundamentales”? Hay hoy a ese respecto, no sólo la intuición de estar en otro lado sino cierta incertidumbre que se le asocia.

La introducción del nudo en la “últimísima” enseñanza de Lacan, prosigue Miller, es lo que permite dar cuenta de aquello que subsiste de la estructura porque sería lo que articula líquido y sólido. Y esa articulación podría imaginarse en “la acción de tirar (de) unas cuerdas” (Ibid:209), acción voluntaria porque nunca hay pretensión de Lacan en que el nudo quede fijo. En todo caso, su pregunta parece ser si a través del movimiento que se le imprime a las cuerdas resultando de allí imágenes que cambian inmediatamente de aspecto lo diverso responde, en última instancia, a un mismo nudo identificable por su estructura matemática.

Sin embargo, como dijimos, Lacan mantenía distancia con la estructura matemática, por lo que ninguna mismidad tendría lugar allí de un modo absoluto. Quizá, entonces, sea posible arriesgar en ese punto una analogía con el pato-conejo de Jastrow que utiliza Wittgenstein en sus investigaciones filosóficas, el cual no daría cuenta de una quiddidad que arroja imágenes distintas, sino simplemente de una multiplicidad que habita la estructura. El problema “perceptivo”, en todo caso, con el pato-conejo es el intento de reducir su estructura a una sola imagen, mientras que la otra imagen quedaría del lado del error o la ilusión óptica.



Ahora bien, ¿adónde lleva este flujo asociativo de Miller? A distinguir dos modos de la clínica que resultan pertinentes para iluminar dos tipos de acentos en la enseñanza de Lacan. Uno es el modo estructural, sólido, el otro líquido, relativo al acontecimiento.

Los primeros tiempos de Lacan se sostienen sobre la noción de estructura, tomada, *mutatis mutandi*, de la lingüística de Saussure y de Jakobson. De hecho, es con esa estructura que Lacan va a retornar a la obra de Freud, aportando elementos de los que éste carecía, aun si ya estaban de algún modo ahí. Se trata del lenguaje, entonces, de la estructura del lenguaje.

Pero, ¿qué sucede con *lalengua* en esa perspectiva científica del asunto? Citemos a Miller:

El concepto de *lalengua* está destinado a arruinar el psicoanálisis sólido. Es un concepto que anuncia que la palabra es del orden de la secreción, que es un fluido lingüístico. Anuncia que el significante sólo es el producto del discurso “científico” sobre *lalengua*, y pongo comillas puesto que ya pasó el momento en el que podíamos decir que la lingüística de Saussure es la ciencia del lenguaje. La lingüística de Saussure fue un modo de atrapar la palabra líquida. Lo que Lacan llamó el lenguaje, siguiendo los pasos de Saussure, era una estructura que acabó

por descubrir su distancia con *lalengua*. Seguramente por esa razón prefirió el nudo, ya que el nudo-estructura y el nudo-aspecto coinciden (Ibid:211).

Se abren las compuertas al flujo de *lalengua*, promoviendo una separación entre un abordaje con pretensiones científicas y otro donde ese andamiaje vuela por los aires como en un torbellino. Fundiéndose, de ese modo, el andamiaje con el torbellino al que no puede resistir. Así es posible entender que la elaboración de una estructura del lenguaje es esa “elucubración de saber sobre *lalengua*” de la que Lacan habla en su seminario *Aún*. Y que, como tal, es secundaria respecto a lo que no se sabe.

Miller se pregunta, en ese sentido, por el nivel al que se situaría el inconsciente. ¿A nivel del lenguaje como estructurado o a nivel de *lalengua* fluidificada? La respuesta de Lacan, dice, fue en un comienzo ambigua, como si se hubiese quedado nadando al borde de la pileta. Aun así, luego cede por completo al agua. Y es allí cuando deja atrás el legado freudiano, la reformulación de las grandes estructuras clínicas de la psiquiatría clásica, para pasar finalmente a los nudos.<sup>180</sup>

¿Qué pasa si nos quedamos en el inconsciente tomado a nivel de *lalengua*? Allí hay algo que se escapa, pero que no se escapa como un mensaje que luego podría descifrarse en el enunciado sino como un afecto. Un afecto refractario e irre recuperable en el enunciado del analizante. Algo que nos acerca a lo que Lacan llamará acontecimientos de cuerpo y que, según la vía que toma Miller, no tendrían la misma estructura que las clásicas formaciones del inconsciente.

Si las formaciones del inconsciente apuntan a un Otro en cuyo lugar se despliegan las estructuras, el enigma de los acontecimientos de cuerpo pertenecen, quizá, al tiempo en el que el Otro se ha mostrado inexistente. A su vez, si las formaciones del inconsciente suponen una Ley en cuya dialéctica podrá incluirse el deseo (todavía del Otro), con los acontecimientos de cuerpo entramos en una dialéctica entre goce y satisfacción.

Cuando se trata de sentido de deseo, hay comunicación, y vemos cómo el significante que le falta a la palabra del analizante puede ser aportado por la del

---

<sup>180</sup> No se trataría, sin embargo, de dejar completamente atrás, ya que las estructuras abren a la posibilidad de una deconstrucción en cuyos restos es también posible orientarse.

analista bajo las especies de la interpretación. Hay comunicación cuando hay sentido de deseo, mientras que cuando hay sentido de goce hay satisfacción. No comunicación sino satisfacción. La distinción entre la comunicación y la satisfacción recubre aquí la distinción del lenguaje y de *lalengua*. (Ibid:214)

Nada puede quedar igual bajo este nivel del inconsciente, ni la interpretación del lado del analista ni el fin de análisis. Ya que si el fin de análisis pensado con las formaciones del inconsciente suele tomarse por el lado de un develamiento del deseo, de su emergencia finalmente descifrada, en el nivel de *lalengua* ya no puede buscarse una solución a ese enigma sino, en todo caso, un nuevo tipo de satisfacción.

Pero, como decíamos, no hay sino articulaciones entre los niveles. De hecho, Miller sugiere la existencia de una diagonal que conjunta en un punto al sujeto (nivel estructural) y al ser hablante (nivel de *lalengua*). Tomando la frase de Lacan en su último texto escrito, “Prefacio a la edición inglesa del seminario XI”, Miller traza esa diagonal a partir de la caída de los espejismos de la verdad. Dice Lacan: “El espejismo de la verdad, del cual sólo puede esperarse la mentira (lo que cortésmente se denomina la resistencia) no tiene otro término más que la satisfacción que marca el final del análisis”<sup>181</sup>. Habría que esperar entonces a la caída de los espejismos de la verdad o lo que quizá concomitantemente pueda nombrarse como un llegar al fondo del tarro de la demanda (Lacan, 2007:63)<sup>182</sup> para caer en la satisfacción de otro tipo de final.

¿Pero qué es el acontecimiento de cuerpo? Un síntoma. Al menos así lo define Lacan en su seminario dedicado a Joyce. De allí que esta sustracción de su contenido descifrable sea un corrimiento respecto al tiempo de las formaciones del inconsciente y al sujeto del significante, para pasar más bien del lado del cuerpo “concebido como un tener del hombre, como un tener cuerpo investido de libido, (...) que es un tener que vacía el ser y que es el lugar del goce” (Miller, 2015:215).

La clínica del acontecimiento no se deriva de la clínica de las estructuras, así como del ser no se deduce el acontecimiento. No se trata de un gradiente, existe un hiato

---

<sup>181</sup> “Le mirage de la vérité, dont seul le mensonge est à attendre n’a d’autre terme que la satisfaction qui marque la fin de l’analyse”.

<sup>182</sup> La expresión “hasta el fondo del tarro” la tomo de la traducción que realiza Ricardo Rodríguez Ponte del seminario de la angustia. En el seminario establecido por JAM, más elegante, elimina el tarro. “C’est au contraire dans la mesure où est épuisé jusqu’à son terme, jusqu’au fond du bol, toutes les formes de la demande”. *L’angoisse*, clase del 5 de diciembre de 1962.

entre medio. Y es por ello que la interpretación del analista, bajo la mirada acontecimental, no está del lado de lo verdadero de un desciframiento sino que más bien se la puede juzgar por “el acontecimiento de goce que a la larga es capaz de engendrar” (Ibid:216).

Finalmente cae el espejo de la verdad. Por hartazgo.

#### 4.4 Lacan antifilósofo, según Badiou

No buscaba empezar por su final. Sin embargo, me consuelo con la idea de que también volveré al comienzo de este curso de antifilosofía lacaniana que Badiou diera en París entre 1994 y 1995. Allí, luego de dudar sobre la existencia del psicoanálisis, amparado sobre el hecho de que un acto analítico no está fundado sobre el ser y sólo se constata por sus efectos, Badiou concluye su seminario de este modo:

Bueno, lo que tuvimos aquí, en todo caso, en nuestra última sesión del año 1994-1995, fue una verdadera demostración del hecho de que *hay pensamiento*. (2013b:264)<sup>183</sup>

No es sacarlo demasiado de contexto decir que si esa es la conclusión de la última sesión del curso sobre Lacan es precisamente porque el lugar de enunciación del mismo es la filosofía. El pensamiento es lo que resulta fuertemente investido, dejando el terror de asumir el acto analítico para los psicoanalistas.<sup>184</sup>

Lacan como pensamiento, entonces. ¿No nos recuerda a ese comentario que él mismo hace en la sesión del 20 de mayo de 1970? Se trata allí de responder a aquellos

---

<sup>183</sup> Este fragmento, así como el resto de los que pertenecen al curso en cuestión, han sido traducidos por mí. Aquí el original: “Eh bien, nous avons en tout cas eu là, pour notre dernière séance de l’année 1994-1995, une véritable démonstration du fait qu’il y a de la pensée” (2013b:264).

<sup>184</sup> En la siguiente cita de *Ahmed philosophe*, una pieza teatral de Badiou, aparece *tout court*, sin el tamiz de la indistinción teoría-praxis que sostiene en otra parte, el vínculo entre pensamiento y filosofía: “la filosofía, queridos alumnos, es exactamente esto: un pensamiento cuyo contenido real en su totalidad es el pensamiento mismo. O, más bien, los pensamientos. Ya que hay pensamientos muy diferentes los unos de los otros. Hay pensamiento en la matemática, hay pensamiento en la poesía, lo hay en el amor y en la política cuando esta existe (lo cual no es muy frecuente). Y la filosofía, ocurre cuando el pensamiento acepta hacerle frente a todos estos pensamientos diferentes. El pensamiento confrontándose con estos diversos pensamientos. He ahí la filosofía” (citado en s/a, 2015:55). Traducción propia.

que, en las escaleras del Panthéon en abril de ese mismo año, lo introducían en una serie de referencias, entre ellas la de Gorgias:

Es cierto que no todas esas referencias deben recharzarse. Recuerdo que la primera era la de Gorgias, de quien supuestamente yo estaría haciendo aquí no sé qué repetición. ¿Por qué no? Pero el inconveniente es que, en boca de la persona que evocaba ese personaje del que, hoy en día, mal podemos medir la eficacia, se trataba de alguien perteneciente a la historia del pensamiento (1992:161).<sup>185</sup>

Como se ve, el problema no es Gorgias, de quien Lacan parece sentirse cerca, sino la costumbre de hacer pasar una vida por el embudo histórico de los “pensadores”, por ese “membrete de la función del pensamiento” (Idem).

Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya agudeza en aquellos que privilegian la vía del Pensamiento. En ese sentido, Badiou, que bien podría haber estado en esas escaleras, dice que tomará los momentos tardíos de Lacan, aquellos donde prima lo real sobre lo simbólico y la topología sobre el álgebra, buscando estructurar la experiencia analítica no tanto a partir de una lógica (como la del significante) sino a partir de la dialéctica entre nudo y corte, laberinto e interrupción, caminos entrecruzados y claros azarosos (Ibid:9). ¿Para qué? No para presentar un recorrido general de su obra sino para examinar minuciosamente los fundamentos de su antifilosofía.

La estrategia general del curso, mirado a vuelo de pájaro, es establecer un vínculo entre Nietzsche, Wittgenstein y Lacan, para luego entrar en las diferencias específicas de este último. Aunque resulta importante demarcar con la mayor exactitud posible las fronteras genéricas de la antifilosofía. Aquello que de Nietzsche, Wittgenstein y Lacan hace más o menos conjunto cerrado. Pero que, y he ahí la apuesta de Badiou, sostiene a Lacan en la vía que abre Platón. ¿Por qué? Porque un antifilósofo tendrá siempre que ver con la filosofía.

---

<sup>185</sup> “(...) j’étais situé comme ça d’un certain nombre de références qui ne sont certes pas toutes à refuser puisqu’aussi bien la première était celle à GORGIAS dont soi-disant j’opérerais ici je ne sais quelle répétition. Pourquoi pas? L’inconvénient, c’est que dans la bouche de la personne qui évoquait ce personnage dont nous pouvons maintenant mal mesurer l’efficacité, GORGIAS était malgré tout quelqu’un appartenant à l’histoire de la pensée.”

Badiou, así, encuentra el lugar común del campo antifilosófico en lo que bautiza, parafraseando a Lacan, “la certidumbre anticipada de la victoria como disposición subjetiva en relación al discurso que se sostiene” (Ibid:13). ¿Qué significa tal cosa? Que la subjetividad antifilosófica es por regla general una subjetividad de la victoria en el presente y que aquello que demuestra está en la estela de la verdad. ¿Y qué dice Lacan para ser objeto de ese diagnóstico? Dice en *L'Étourdit*: “No soy yo quien vencerá, sino el discurso al que sirvo”<sup>186</sup>.

Ahora bien, una objeción, ya que si de pronunciamientos en relación a la victoria se trata, ¿por qué Badiou no cita lo que Lacan dice el 13 de febrero de 1973 en su seminario *Aún?*:

(...) a la gente que no quiere tener nada que ver conmigo, yo, por mi parte, no busco convencerla. No hay que convencer. Lo propio del psicoanálisis es andar sin vencer. Con o sin pendejos vencidos. (1995:67)<sup>187</sup>.

¿No es acaso exactamente lo contrario?, ¿cómo conciliar, entonces, esta idea de un psicoanálisis que no busca vencer y esa certidumbre anticipada de la victoria? La voluntad de Badiou, no obstante, es hacer analogías tomando como punto de partida la frase de Nietzsche en *Ecce Homo* “Un día mi filosofía vencerá” y la frase de Wittgenstein en el prefacio del *Tractatus* “La verdad de los pensamientos que publico aquí me parece intangible y definitiva”.

El antifilósofo, dice Badiou, no busca en absoluto la originalidad, esa es finalmente una exigencia académica, sino el surgimiento de algo sin precedentes e irrepetible (una victoria). Hay algo de lo “archi” y lo radical, entonces, en el centro de un proyecto así: el acto archipolítico en Nietzsche (romper la historia en dos), el acto archiestético en Wittgenstein (abrir un acceso al elemento místico) y el acto archicientífico en Lacan (la transmisión integral de un saber a través del pase).

---

<sup>186</sup> “Ce n’est pas moi qui vancrai, c’est le discours que je sers” (en Badiou, *Ibid*:13).

<sup>187</sup> Este calambur es imposible de traducir al español. Y lo demuestra el intento del seminario establecido por JAM. La palabra “con” en francés no sólo significa pendejo sino también vagina. Y “pas” en esa frase no sólo puede implicar la negación de que haya pendejos sino también la negación de que “andar sin vencer” sea boludo. En fin, una plurivocidad apabullante. Aquí en francés: “(...) les gens qui ne veulent pas de moi, moi, je ne cherche pas à les convaincre. Il ne faut pas convaincre. Le propre de la psychanalyse, c’est de, de ne pas vaincre, con ou pas!”.

La frase guía de Lacan que tomará como eje a lo largo de las sesiones anuales del curso, será: “La verdad puede no convencer, el saber pasa en acto”<sup>188</sup>. Dice Badiou que es en tanto que se puede distinguir este acto como pase de saber que, por etapas, estará autorizado a decir que se trata de un acto archicientífico o que al menos en eso fue deviniendo. Allí descansa su lectura.

De hecho, es un pase de saber que implica, para que sea un verdadero acto analítico, el cesar de suponérselo al analista. Es un saber de-supuesto, algo que habilitaría la posibilidad de su transmisión, incluso su transmisión integral. Se trata de un saber que ya no está más cautivo de una singularidad, de la posición de analista, y que puede ser transmitido a cualquiera (Ibid:37). Así, llevaría en sí un movimiento doble: destitución de un supuesto saber (del analista) y asunción de un saber integralmente transmisible (por el analizante).

Sabemos que un saber integralmente transmisible apunta al matema. De allí la archicientificidad del asunto. Aunque Badiou trae a colación la observación de Lacan respecto a la matemática. ¿Cuál es esa observación? Que el filósofo se taponaba con ellas, que las utiliza como el paradigma de un pensamiento desligado de la experiencia. Ante lo cual, Lacan, oficia de plomero.

El matema, en cambio, a diferencia de la matemática, es una suerte de mostración de aquello que no tiene inscripción en la palabra pero que a su vez resulta un *impasse* para la ciencia. La ciencia a la que se refiere Badiou con el acto “archicientífico” sería, entonces, aquella que enseña lo que puede mostrarse pero que no cesa de no escribirse en su propio discurso.

Se pueden decir cosas verdaderas sobre lo real, esa es la ciencia. Se puede también ese es el matema fijar en real ese decible o enseñable del real mismo. Ya vimos que el acto antifilosófico, cualquiera sea su exigencia o naturaleza singular, requiere siempre esta torsión: no un clivaje de lo real, lo que sería demasiado evidentemente dialéctico<sup>189</sup>, sino una doble *ocurrencia* de lo real, la cual, en

---

<sup>188</sup> “La vérité peut ne pas convaincre, le savoir passe en acte”. Se trata de la última frase de la alocución de Lacan en el Congreso de la Escuela Freudiana de París el 19 de abril de 1970.

<sup>189</sup> Por cierto, esta interpretación difiere de la inscripción que hace Badiou de Lacan como uno de los grandes dialécticos franceses. Cfr. *Teoría del sujeto* (Badiou, 2008b).



definitiva, se sitúa en el punto del acto, es decir no es distribuible, no se le puede suponer a un sujeto, no se clasifica y no es predicativa (Ibid:46).

El matema, entonces, toca lo real mismo de la matemática. Si el matema fuera matemático sería científico, pero es archicientífico, va “más allá”. ¿A dónde quiere llegar, por tanto, Badiou? A la idea de una suerte de reciprocidad entre acto y matema, idea que se sostiene sobre la tesis “difícilmente sostenible”, admite, de que para Lacan el deseo del analista es el matema. Y que, por lo tanto, el matema está en posición de objeto, ya que nada es causa de deseo si no es desde esa posición.

Para justificar esa vía de reciprocidad entre acto y matema, Badiou lee la función de las matemáticas en Lacan a través de una comparación con Heidegger, para quien el problema de la ciencia moderna, la física matemática y lo científicamente pensable está absolutamente vinculado a la metafísica como historia del ser. Y la ciencia, por ende, está cautiva de la metafísica del sujeto. Para Lacan, en cambio, dice Badiou, se trata de promover una ciencia del sentido o, en todo caso, volver al sentido científicamente pensable, llevando a cabo una operación que, lejos de concernir a la historicidad del ser, es constitutiva de un *deser*. ¿Por qué un *deser*? Porque se trata de la eliminación de lo pensable en términos de contenido en provecho de lo pensable en términos de efecto (Ibid:61-62).

A poco de andar por esa divisoria de aguas, ingresa la cuestión del Uno en la metafísica, cuyo abordaje mayor en Lacan se encuentra en el seminario de 1971-2 *Ou pire*, donde hay un juego cuasi-homofónico entre lo peor y el suspiro. Ya que el Uno es, precisamente, donde desemboca lo peor (*ou pire*) del suspiro (*s'oupire*). ¿Por qué? Porque en el suspiro pulsa un imaginario normativo (Ibid:66). Y ahí vemos, por supuesto, que Lacan no refiere el Uno al Ser, lo cual entraría en la vía denunciada por Heidegger, sino al *deser*, al efecto, al semblante. La idea de que “El Uno es” conlleva la metafísica. “*Y'ad'l'Un*”, en cambio, ese juego de palabras con el que Lacan lalanguiza la cuestión del Uno y que, gráficamente, parece el nombre de un Dios impronunciable al estilo YHWH, introduce una grieta en el sentido. Es la vía lacaniana, la vía de lalanguage y de la práctica analítica. Donde “suspirar” es el efecto de no querer ocupar la posición abyecta del analista.

Por otro lado, prosigue, si en la historia heideggeriana de la metafísica Platón es el culpable de subyugar el Ser a la autoridad normativa del Uno, o la *aletheia* a la *Idea*, en las referencias de Lacan, el Parménides de Platón, en cambio, por una suerte de curioso *avant-garde*, inaugura el pensamiento del Uno por su vía operatoria (Ibid: 71), es decir aquella que él mismo continúa.

En ese sentido, Badiou aprovecha ese momento del curso para decir que la diferencia entre el Uno pensado en su ser y el “y’ a d’l’Un” es el punto de partida absoluto de su libro *El ser y el acontecimiento*.

Es en efecto la tesis con la que se va a erigir la proposición según la cual no hay, desde el punto de vista del ser, más que el múltiple, es decir el múltiple sin Uno. Aceptar el reto de pensar hasta el final lo que es un múltiple sin Uno, es decir un múltiple que no es un múltiple de unidades, es precisamente el envío [*l’envoi*] mismo de mi empresa ontológica (Ibid:70).

Ahora bien, ¿podemos tomar a pie juntillas esta afirmación? ¿Acaso recurrir a las demostraciones de la teoría de conjuntos para establecer que el Ser en tanto múltiple de múltiples no está regido por el Uno es homólogo a su desustancialización por el lado del equívoco y los nudos? En otras palabras, ¿es lo mismo demostrar que el Ser está compuesto de múltiples que no son átomos ni pueden recolectarse en un Gran Uno que hacer un uso paródico y cacofónico del Uno: “y’a d’l’Un”? Creemos que no. El equívoco de Lacan pretende desarticular el sentido de una historia de la ontología. Badiou, en cambio, se sitúa allí “con Heidegger, sostendremos que es por el lado de la cuestión ontológica que se sostiene la re-calificación de la filosofía como tal” (2007:10) con seriedad. Es decir, haciéndole el juego. De hecho, a nivel formal, las meditaciones de *El ser y el acontecimiento* se organizan en un orden temporal que comienza con Platón, pasa por Aristóteles, Spinoza y Hegel, y termina con el cogito cartesiano y su deconstrucción por parte de Lacan. Lo que se suele llamar una verdadera historia.

Por si fuera poco, que el Parménides sea un curioso *avant-garde* del descubrimiento de la función operatoria del Uno y no su uso metafísico, le permite a Badiou decir que en la filosofía ya estaba el germen de la antifilosofía desde la cual

Lacan se posiciona. Y es precisamente ese germen el que lo volvería susceptible de entrar en el terreno de la filosofía.<sup>190</sup>

El seminario ahonda aún más en la distinción de la metafísica en Heidegger y en Lacan. Si para el primero, entonces, la sustancia en sentido aristotélico es olvido y tachadura de la *phusis*, es decir negación de la eclosión inaugural del ser en su resonancia originaria, para Lacan la metafísica, como dijimos, es una extensión de lo científicamente pensable. La tesis estoica de los incorporeales, no en el sentido de un imaginario suprasensible sino de aquello de lo cual la lengua y los signos son un ejemplo empírico, está más cerca de Lacan de lo que este está del filósofo de la *Schwarzwald*. Para el psicoanalista, así, en determinado momento de su enseñanza, podría haber una ciencia de los incorporeales, una ciencia de lo que está más allá de la física (Badiou, 2013b:72-3).

Por último, en la crítica de la metafísica que lleva adelante Heidegger, Heráclito y Parménides provienen de la misma matriz de pensamiento griego. De hecho, es un síntoma típico del olvido metafísico la oposición entre el principio de la unidad y el principio de lo múltiple en devenir. Para Lacan, en cambio, allí no hay un origen sino una escisión que se manifiesta en la diferencia entre la copertenencia parmenídea entre ser y pensar y el deser de la significación heraclíteica.

\*

La clara identificación del otro es parte de cualquier declaración de enemistad. Por eso Badiou recorre algunos hitos de la que lleva a cabo Lacan con el filósofo o la filosofía. El problema primordial radica en que se trata de una constante amenaza para la formación del analista, aun si, evidentemente, y por eso, es una amenaza que no hay que dejar de conocer. De allí que Badiou recuerde el modo en que Lacan fustiga a su público cuando no lee el Parménides o cuando demuestra su ignorancia en temas filosóficos.

Caer en la hermenéutica filosófica del sentido, es decir caer en el terreno que esta comparte con la religión, es lo que hay que evitar. Precisamente el acto analítico

---

<sup>190</sup> Por el contrario, ahondar en su vínculo con la sofística, aquello que Badiou no está dispuesto a hacer es, precisamente, correrlo de la hegemonía filo-ontológica.

empuja en una dirección contraria, ya que es una “puesta a distancia” del sentido y la verdad, “en provecho del espacio del ab-sens o del sentido ab-sexe” (Ibid:97).

El dispositivo del pase, del cual Badiou busca ocuparse para demostrar que el acto analítico es archi-científico, funciona con un principio de transmisibilidad integral. La idea es que un analizante pueda contarle a alguien lo que “pasó” y este otro se lo pueda contar a otro, sin que haya lo que solemos llamar un teléfono descompuesto. Es cuando el otro se lo cuenta a un tercero en calidad de jurado que este puede sancionar, en efecto, si hubo o no allí un análisis. Se trata de un procedimiento de “continuidad empírica” con la ciencia donde lo que importa, finalmente, es la producción de un saber sobre el que se sostiene el acto y que lo valida (Ibíd:99).<sup>191</sup>

La filosofía, en cambio, es lo que no pasa. Incluso más, el detritus de un pase ha de ser filosófico, en tanto nos padecemos a nosotros mismos a través de una enorme cantidad de operaciones y supuestos filosóficos. Hermenéutica, interpretaciones llanas, totalizaciones, consciencia de sí *qua* cogito y saber absoluto, entre otras cosas, se encuentran en el tacho de basura de un análisis. Eso “no pasa” porque queda encerrado, en el mejor de los casos, en el binomio del sentido y la verdad (Ibíd:102). En definitiva, la filosofía ignora el registro del ab-sens, deambula entre el sentido y el sinsentido. Y eso no le permite llegar a una posición “en real” del saber. De ahí su estabilidad imaginaria, homologable a la de la religión.

Es más, la colusión entre filosofía y religión podría situarse en el modo en el que la primera accede a la matemática. Así, Badiou pondrá tres ejemplos del sentido con el que la filosofía impregna a la matemática, aun si luego buscará el mentís dentro de cada uno de ellos: el platónico, el cartesiano y el hegeliano. En el caso de Platón, su obra muestra que la matemática es susceptible de ser inscripta en el espacio constituido por el binomio consciencia-realidad. Es allí que, en efecto, puede hacer sentido para cualquiera, incluso en un ignorante bien orientado como el esclavo del Menón. Ya que si consciencia y realidad son esferas autónomas, se cancela la posibilidad de que la matemática sea el espacio de correlación entre el decir y el dicho. Punto de la enunciación que haría temblar al binomio en cuestión.

---

<sup>191</sup> El acto analítico es un acto verificable, y por eso se diferenciaría de los actos de las “antifilosofías” previas, donde primaba una trascendencia imposible de someter a un jurado. Se trata de la primera antifilosofía inmanente, dirá Badiou (Ibíd:105).

El ejemplo cartesiano, por su parte, es el de colocar a la matemática en el lugar del paradigma de la racionalidad, del método para lograr un encadenamiento progresivo de razones. Si esto es así, tampoco hay lugar para ese rasgo fuera-de-sentido del matema que es renovar los dichos sólo desde el punto de vista del decir. Si los dichos se separan del decir es para poder encadenarse con un sentido. Un sentido que estaría aguardando a ser descifrado en la *res extensa*.

El último caso es el de Hegel, quien reconoce en la matemática una falta de interiorización o concientización del infinito por la cual la declara básicamente ciega. Pero que implica un trabajo para la filosofía: restituirle su consciencia, su sentido. Es decir, mostrarle al ciego por dónde camina.

Como dijimos, sin embargo, a estos argumentos Badiou les opone su contracara. Descartes, por ejemplo, al establecer que las matemáticas son una creación de la pura libertad de Dios, lo que hace es sustraerlas del principio de realidad y volverlas compatibles con la idea de contingencia ontológica. Es decir, no habría nada en el ser de la matemática que fuera necesario desde el punto de vista de la realidad. Por lo cual, todos sus dichos estarían nuevamente vueltos sobre el decir.

Más allá de su verosimilitud, lo que Badiou propone con esta lectura es mostrar que hay un movimiento propio de la filosofía el cual lo aleja de una unidad historial a la Heidegger que va siempre desde la tentación del Uno a la organización de su resistencia. Lacan habría ignorado esa división constitutiva de la filosofía y, en algunas cuestiones, la habría tomado en bloque. Lo que le permite concluir a Badiou que la antifilosofía lacaniana, entonces, es no tomar en cuenta esta división para apoyarse, al mismo tiempo, sobre una parte de ella (Ibíd:130). ¿Cómo? Por ejemplo, identificándose con la figura de Sócrates para denigrar a Platón.

¿No se trata, entre otras cosas, sin embargo, más que de un problema de “no tomar en cuenta la división”, de alertar sobre el fantasma de totalidad que acecha estructuralmente a la filosofía por tratarse de, como confiesa Ahmed, “un pensamiento cuyo contenido real en su totalidad es el pensamiento mismo”, es decir una disciplina cuyo objeto investido y a investir es el pensamiento?

Sí, Badiou lo *comprende* sin problemas. Por eso dice que la filosofía, según Lacan, es incapaz de producir una “teoría de lo real”. Y esto por cuatro razones principales. La primera es relativa a la pertenencia de la filosofía al discurso del amo, es decir a aquel discurso que pretende estar sustraído a la rotación de los discursos. Si las posiciones discursivas del seminario *El reverso del psicoanálisis* están concebidas para que haya un desplazamiento y una dinámica, a través de los “cuartos de vuelta”, la posición filosófica sería aquella que pretende ocupar un lugar de fundación, un lugar de autosuficiencia. Algo en lo cual Lacan entra en complicidad con el antifilósofo Wittgenstein: denunciar la pretensión canalla de que hay metalenguaje, de que hay un punto de detención referencial para todo lo que se mueve.

La segunda razón por la cual la filosofía no puede dar cuenta de lo real es porque, siendo lo real la ausencia de relación sexual, hay siempre en ella un forzamiento de esta inexistencia hacia la existencia. O del ausentido hacia el sentido. Así, el sinsentido, que a primera vista podría pasar por un real, en filosofía sigue siendo parte de esta operación de traslado.

La tercera razón, es la indiferencia de la filosofía al goce o el no querer saber nada de él, es decir de la Cosa. Y es este no querer saber nada el que empuja siempre desde la Cosa hacia las cosas, desde el goce en tanto real al sentido.

Por último, desde los inicios con Parménides, la filosofía asume el axioma falaz de que el ser piensa, mientras que desde el punto de vista de Lacan no habría pensamiento más que a partir de una “defección tópica del ser” o una falla. Lo que reenvía nuevamente a la subversión del cogito cartesiano y la expandida creencia de aparecer transparentado en la vidriera de los propios pensamientos (Ibíd: 164, 165, 166).

Por si fuera poco, agrega Badiou, si del lado de las operaciones conceptuales de la filosofía hay beatitud y satisfacción, lo que encontramos por el lado del psicoanálisis no suscita más que angustia y malestar. Ya que si el psicoanalista tiene terror de su acto es porque un psicoanalista contento con él, sería un psicoanalista fagocitado por la filosofía, un psicoanalista colmado. Es decir, una contradicción en los términos. Ya que un acto ético jamás puede ser divertido (Ibíd:169-70).

¿No estaría, entonces, todo dicho sobre el psicoanálisis desde el punto de vista de la filosofía, como sugiere Badiou luego en *El siglo?* “¿Hablar del psicoanálisis? ¿Otra vez? Todo está dicho y uno llega demasiado tarde cuando hay psicoanalistas que además hablan” (2005:95). No sabemos. Además, ¿qué sería el todo dicho? Quizá, como sugiere el autor oculto de “Une O.P.A du platonisme affolé par l’offre analytique”<sup>192</sup> (2015), está todo (o nada) dicho, pero en la cultura. Cuando lo que causa disgusto, más bien, es el silencio, el silencio del analista. Así como su acto, del cual Badiou sólo busca un registro teórico para no escucharlo:

Yo creo que he contribuido a esta reinscripción ineluctable de Lacan en la filosofía como tal (en Badiou y Cassin, 2010:106-107)<sup>193</sup>

## 4.5 El amor en juego

Uno de los modos en que Badiou se refiere al psicoanálisis es como “la única tentativa moderna real para hacer del amor un concepto” (2007b:39) o, traducido a los términos en los que el filósofo busca dar tratamiento al amor, el primero que lo postula bajo la escena de un dos contado en inmanencia (un Dos que por más que exceda a sus componentes no implica un salto al Tres), es decir que no es contado por uno o totalizado desde una exterioridad, así como tampoco reducido a la mera suma de sus partes (atomizado).

¿Qué significa esto? Por un lado, que una de las refutaciones a las que se obligaría la filosofía, siguiendo la estela psicoanalítica, es la del ideario fusional del amor. Este supone que es posible convertir al dos en estructura (dos amantes) en el Uno de un éxtasis omnipotente, lo que en otro orden de cosas se daría la mano con la “concepción burguesa” de la dialéctica. Se trata, en efecto, de una figura del desastre ya que tiende a la supresión violenta de lo múltiple (Tristán e Isolda de Wagner son su oscuro paradigma).

---

<sup>192</sup> Recientemente, este texto ha sido traducido por la revista “Me cayó el veinte”, bajo el título: “Una OPC del platonismo enloquecido por la oferta analítica”. La sigla OPC significa oferta pública de compra. Es decir, una subasta.

<sup>193</sup> Traducción propia. Original: “J’ai, je crois, contribué a cette inéluctable réinscription de Lacan dans la philosophie comme telle”.

Por otro lado, significa que también sería necesaria la recusación de la concepción superestructural o ilusoria del amor. Por cierto muy común, ésta le supone al amor ser el velo que nos impide ver la verdadera jungla. Por lo que una vez despojados de ese velo cultural accederíamos a lo real del sexo o a la pura metonimia del celo sexual (Badiou, 2012:244). Una referencia al título, para no ahondar en la novela del francés Michel Houellebecq, *Ampliación del campo de batalla*, nos permite ilustrar el modo en que el capitalismo en su fase neoliberal naturaliza esta idea, extendiendo criterios “adaptativos” del *homo œconomicus* — eficiencia, competitividad, calculabilidad, selectividad — al campo de la sexualidad. En ese sentido, lo que estaría forcluido en el capitalismo con su *ampliación del campo de batalla* es la posibilidad de un encuentro con la paradoja (precisamente no “adaptativa”) de que haya dos posiciones sexuadas irreductibles y disyuntas, y que de esa desvinculación pueda emerger una verdad incontestable.<sup>194</sup> ¿No es acaso lo que, sin referencia a la verdad, tematiza aquí Lacan?:

Lo que distingue al discurso del capitalismo es la Verwerfung, el rechazo hacia fuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. Ya ven, ¡eh! No es poca cosa (Lacan, 2012b: 106).<sup>195</sup>

La castración en lo que aquí respecta es el dejar de lado la modalidad de lo imposible. “*Impossible is nothing*”, en efecto, es el slogan con el que la marca de zapatillas alemana ADIDAS sintetiza una frase de Muhammad Ali (originalmente más compleja) y expone al mismo tiempo cierto leitmotif de la época. Que lo imposible sea negado imaginariamente produce efectos. No es otra cosa lo que dice Badiou cuando se refiere a que la disyunción de los sexos es tomada por el capitalismo como algo desafortunado (2012:248). Y en una interpretación algo arriesgada supone que la voluntad del Capital (¿el capital es un agente?) es indiferenciar a los sexos, repartir de

---

<sup>194</sup> Para ampliar, cfr. (Badiou, 2012: 248).

<sup>195</sup> “Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci : la Verwerfung, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j’ai déjà dit que ça a comme conséquence. Le rejet de quoi ? De la castration. Tout ordre, tout discours, qui s’apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l’amour, mes bons amis. Vous voyez ça, hein, c’est un rien!” . *Ou pire...*, Clase del 6 de enero de 1972.



manera indiscriminada los roles entre los géneros, para que la disyunción, es decir lo imposible en el plano de la sexualidad, sea pasada por alto.

La filosofía de Badiou, entonces, se postula en continuidad con los desarrollos platónicos del *eros* y sus reformulaciones psicoanalíticas, proponiendo para este último caso una regla de composibilidad llamada “regla de coherencia externa”. La misma se enuncia así: “Haz de modo que tu categoría filosófica, por particular que pueda ser, permanezca compatible con el concepto analítico” (2012:242). No obstante, lo que Badiou llama compatibilidad con el psicoanálisis no le impide formular sus críticas, hasta el punto de llegar, en sus palabras, a darle “una vuelta de tuerca suplementaria” a las fórmulas lacanianas de la sexuación, devolviéndole a la posición femenina el cuantificador universal que le fuera sustraído por la posición masculina. Pero vamos por partes.

¿Cuál es la teoría de Badiou sobre el amor? En principio se trata de un conjunto de axiomas a los que les podríamos dar el nombre de “teoría de la disyunción”. Badiou elige la vía axiomática porque argumenta que nada podría ser dicho desde el punto de vista de una fenomenología de la consciencia inmediata de los amantes. Esa ha sido, en todo caso, la causa de la pobreza más o menos general de lo que, exceptuando a Platón, han declarado los filósofos hasta ahora. Ni el ángulo psicológico ni el punto de vista de las pasiones, que no respetan el pensamiento que el amor es (así lo sustantiva Badiou amparándose en un heterónimo de Pessoa), le convienen.

La experiencia de los amantes, con la añadidura de sus tormentos y rutinas, no podría ser, entonces, considerada como la última palabra, porque el pensamiento que el amor es no es pensado por su pensamiento. Lo cual es otro modo de decir que el amor, para los amantes, está desprovisto de una reflexividad. Ese es el rasgo “inconsciente” del amor, y la diferencia con el resto de los procedimientos genéricos de verdad, el de ser estrictamente un saber no sabido de la disyunción. De allí que, si el amor es finalmente un pensamiento pasible de ser alojado como tal por la filosofía, debe “mantener a distancia el *pathos* de la pasión, del extravío, de los celos, del sexo y de la muerte. Ningún tema requiere de pura *lógica* como el del amor” (Badiou, 2012: 244).

El rasgo inconsciente del amor, el no saber *de* su objeto (genitivo objetivo y subjetivo), hunde raíces en la imposibilidad de relación y, por lo tanto, de

proporción entre las posiciones Hombre y Mujer. Posiciones que nada tendrían que ver con la distribución social de roles, la anatomía o la biología sino con dos modalidades discursivas.

Ahora bien, ¿qué sería una modalidad discursiva que no tenga, en efecto, un vínculo estrecho con lo que la cultura asigna a cada posición? Para decirlo de otro modo, ¿cómo se evita el constructivismo extremo que al suponer que el sexo es meramente una asignación arbitraria de la cultura supone al mismo tiempo la posibilidad de subvertirlo sin resto? Se evita, en todo caso, y esa sería la vía abierta por el inconsciente, apelando al punto en el que los predicados asignados a tales posiciones se chocan con una imposibilidad que no sería plenamente de orden cultural. Imposibilidad que proviene, más bien, de lo *real* de la sexuación<sup>196</sup>:

Sostendré que la sexualidad, en la medida en que el psicoanálisis habla de ella, no es sino esto: el lugar de la contingencia infinita en los cuerpos. Que haya sexuación en lugar de no haberla, es contingente. Que haya dos sexos en lugar de uno o varios, es contingente. Que a una sexuación le estén ligados tales caracteres somáticos, es contingente. Que le estén ligados tales caracteres culturales, es contingente. Por ser contingente, esto toca al infinito (Milner, 1996: 71).

Claro que, al llamarse Hombre y Mujer, esas posiciones tienen cierta pregnancia imaginaria que los detractores del psicoanálisis señalan al criticarlo desde un punto de vista constructivista de género<sup>197</sup>. Ahora bien, ¿cuál es, con más precisión, el

---

<sup>196</sup> Decimos *real* de la sexuación, precisamente, para dar cuenta del punto en el cual ésta depende por completo de una contingencia sobre la cual vendría a posarse la imposibilidad... de elegir (conscientemente), de saber (del todo), de decidir (sin resto), etc.

<sup>197</sup> No hay de qué sorprenderse, dice Allouch, si Lacan toma el problema de la no relación sexual en términos heterosexuales, considerando que se trata del tipo de vinculación más común de pensar la relación sexual. No obstante, la cosa no es tan sencilla, ya que además de no tratarse, como dijimos, de dos posiciones caracterizadas según las formas obvias de adscripción biológica y sociológica de rasgos, Lacan se encarga de no quedar del todo atrapado en la idea de que la *diferencia* sólo adviene entre hombre y mujer y nunca entre dos personas del mismo sexo. De allí, entonces, que diga: “Ce dont il s’agit quand il s’agit de sexe, c’est de l’autre [l’Autre?], de l’autre sexe, même quand on y préfère le même” (en Allouch, 2015:59). Es cierto, nuevamente esa frase podría leerse en términos estrictamente normativos, ya que si se trata del otro sexo cuando consideramos el sexo, siempre estamos hablando de una relación heterosexual. Ahora bien, al producirse el equívoco o indiferenciación entre el otro con minúscula y el Gran Otro (por eso Allouch decide escribir a veces *otre*), la cuestión es más confusa. Sobre todo si “*d’où qu’on le prenne, l’Autre est absent, à partir du moment où il s’agit du rapport sexuel*” (Idem). Es decir, lo que haría inexistir la relación sexual es el Otro sexo, eso que más que Hombre en relación a Mujer o Mujer en relación a Hombre, es lo meramente ausente. Se trata, por tanto, digámoslo de otro modo, de una inexistencia de relación *heterosexual* (como la rebautiza Allouch) no porque implique a hombre y mujer sino porque implica un hétéros (Otro) que falta en la cita sexual.

punto decisivo donde la vía del psicoanálisis y la vía de las teorías constructivistas de género se separan?

En su artículo “El sexo y la eutanasia de la razón”, incluido en su libro homónimo, Jean Copjec (2006) analiza lo que considera una tendencia cada vez más presente en estas discusiones: una deconstrucción de la ficción del sexo que desemboca, de algún modo, en un “voluntarismo confiado” que busca intervenir en la cultura a través de una confusión subversiva de las identidades sexuales. Voluntarismo que resulta ser, paradójicamente, el opuesto binario del dogmatismo, el reverso especular.

En particular, el análisis de Copjec apunta al libro de Judith Butler *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, un libro de enorme resonancia y de inestimable valor para los debates contemporáneos en torno a esta cuestión. Allí Butler desanda la supuesta relación causal y encadenamiento sucesivo del sexo-género-práctica sexual-deseo, desustancializando al primero y, en consecuencia, remitiendo el conjunto al punto en el que se muestra su carácter construido: la actuación performática. El género, va a decir Butler, es ya un aparato de producción del sexo, un medio discursivo y por lo tanto cultural a través del cual la naturaleza sexuada o un supuesto sexo natural se forma y establece como prediscursivo. Ese es el punto en el que la matriz heterosexista funciona de una manera ideológicamente efectiva, escondiendo al sexo en la biología, es decir en lo supuestamente prediscursivo. Por lo tanto, si se logra deconstruir esa matriz, lo que se logra, en definitiva, es deshacer la relación mimética que establece la cultura dominante entre sexo, género y deseo. Pero, además, si se exponen y redistribuyen los términos de un sistema binario (Hombre-Mujer), se alteran y multiplican los términos que quedan por fuera de esa relación (lo *queer*, lo bizarro, lo anormal, etc.), la sexualidad y el género se convierten en un conjunto potencialmente infinito de prácticas sin ninguna estabilidad normativa a priori. El problema con el binarismo que divide a la población humana en dos sexos (hombre y mujer), por ende, es que conlleva una heterosexualidad obligada, ya que se los piensa de manera complementaria.

¿Se trata, entonces, en la crítica de Copjec, de volver a afirmar los privilegios del patriarcado y su matriz heterosexista? En absoluto, se trata por el contrario de apoyar la causa feminista de Butler, pero apelando a otro tipo de argumentación. Porque, ¿cuál es

el problema que identifica Copjec? Que en esta visión historicista y culturalista, se pierde de vista al sexo como la principal antinomia de la razón (más allá de cualquier coordenada histórica). O, más bien, y siguiendo de algún modo oblicuo a Kant, que ante el agujero que el sexo produce en la razón, se elige el camino de abandonarse a un relativismo cultural (el sexo como significación). Siendo su reverso complementario aferrarse a una dogmática (el sexo como sustancia). La idea de Copjec, sin embargo, es mostrar que esas dos vías son, desde cierto punto de vista, la misma. Y elegir, entonces, una tercera.

El sexo como antinomia, como agujero (ni significación ni sustancia) implica inscribirlo en un más allá de la lógica significante. Si Butler señala que el proceso de significación está siempre en proceso, en devenir, ya que funciona retroactivamente y por lo tanto siempre necesitamos un S2 para que S1 adquiera sentido, lo que estaría haciendo, según Copjec, es tomar una regla de funcionamiento del lenguaje por la cosa-en-sí, en este caso el sexo.

El sexo es, entonces, la imposibilidad de completar el significado, no (como sostiene el argumento historicista/deconstruccionista de Butler) un significado que es incompleto, inestable. O bien, el punto es que el sexo es la incompletud estructural del lenguaje, no que el sexo es incompleto en sí mismo (Copjec, 2006:27)

Sin entrar en esta discusión de género (a decir verdad no la menciona), Badiou se decide a pensar el amor por esta tercera vía que mencionábamos en Copjec: considerar la disyunción entre los sexos (ni su significación histórica-cultural ni su sustancia) y, a partir de ella, excluir una tercera posición. Ya que dar cuenta del amor, según él, como dijimos, es dar cuenta de la inmanencia de un Dos, de su escena.

La disyunción absoluta de ambas posiciones, a pesar de que excluye la posibilidad de una tercera posición desde la cual se podría observar esa escena inmanente del Dos<sup>198</sup>, debe suponer, sin embargo, un término que las pone en relación, pero de un modo tal que resulta imposible de verificar, ya que el término es vacío. Por

---

<sup>198</sup> En ese punto, advierte Badiou, es necesario distinguir el amor de la pareja. Una pareja es aquello que se vuelve diferenciable como Dos por un tercero. Pero ese Dos es un Dos absolutamente exterior a la disyunción, es sólo una representación, un estado (el Estado) del amor (2012:249).

eso la disyunción no es observable ni puede constituir por sí misma “el objeto de una experiencia o de un saber directo” (Badiou, 2012:244). La disyunción sexual es, entonces, al mismo tiempo la materia del amor (la indagación de un agujero en el saber para cada posición) y es su obstáculo si no hubiera disyunción sería posible la conjunción armoniosa de los términos, es decir habría relación (Badiou, 2008:28).

Ahora bien, la postulación fuerte de Badiou es que a pesar de que la disyunción sea radical y de que no haya tercera posición que pueda dirimir el no-saber operante en la intersección de ambas posiciones sexuadas, lo que adviene como verdad en el amor es genérico, esto es, está por fuera de la posición H o la posición M. Ese es, en efecto, el nuevo *topos* (paradójico) de pensamiento en el que quiere introducir el amor (Badiou, 2012:247). ¿Por qué paradójico? Porque de H y M disyuntos debería derivarse, bajo cierto punto de vista, la maldición de Sodoma y Gomorra: “los dos sexos mueren cada uno por su lado”, pero en cambio lo que se deriva es un suplemento imposible de reducir a esa ley de la estructura. Suplemento que, por cierto, sólo puede ser fijado por una nominación, la declaración de amor, cuyo nombre es extraído del vacío de la intersección entre ambas posiciones. Y nunca de la enciclopedia de saber masculino o femenino.

Aún más, ese suplemento-acontecimiento que separa el amor del conjunto de una sexualidad y una sentimentalidad también tiene una función importante en la sistemática de Badiou, garantizar lo Uno de la humanidad<sup>199</sup>. ¿Qué quiere decir esto? Que el amor es el único procedimiento genérico que hace verdad de la disyunción, ya que no es más que “una serie experimental de búsquedas sobre la disyunción” (Badiou, 2012:250) y que, por lo tanto, muestra cómo la humanidad es aquello que se puede experimentar en ese vacío indiferente a toda posición.

Existen, entonces, dos vías para abordar la cuestión del suplemento. Por un lado, la vía formal, por el otro la vía ontológica. En términos formales, dice Copjec (ibid:74), si la imposibilidad de relación sexual, de proporcionalidad o fórmula, testimonia una falta en lo simbólico, una insuficiencia abierta en la pulsión humana, la suplencia introduce un exceso que inscribe esta falta en lo simbólico. Desde un punto de vista ontológico, en cambio, estaríamos obligados a admitir que si no hay formulación de lo

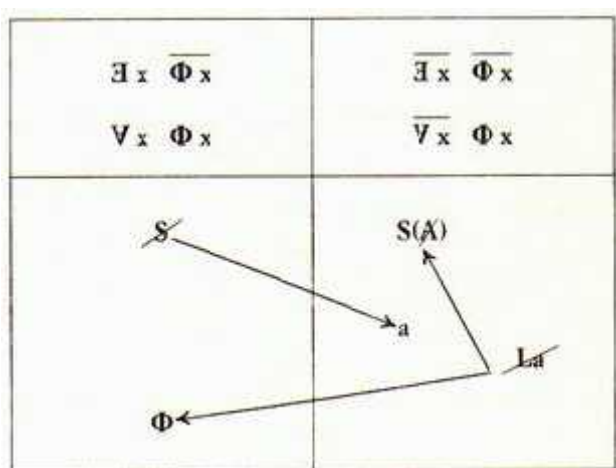
---

<sup>199</sup> Humanidad entendida aquí en sentido no humanista, ya que ningún rasgo positivo puede fundar ese término. En todo caso un “no hay”.

sexual, el amor sólo existe como una aventura aleatoria. No hay simbólico donde hacer la afirmación del amor. Ahora bien, el elemento suplementario del que depende el amor no repara el déficit simbólico, sino que, por el contrario, lo mantiene. De ahí que el amor según Badiou no sea más que esa serie de búsquedas sobre la disyunción.

Lo que sugiere Copjec (Ibid:75), por otro lado, es que la no relación sexual tiene su correlato positivo en el *Il y a de l'Un* (hay Uno) y que si el amor se sostiene en ese Uno forjado por la suplencia, este Uno no es una fusión ni un abrazo de dos seres a una causa común, o a un tener algo en común (gustos, opiniones, razones, clase, edad, etc.). Es, por el contrario, un Uno que designa una ausencia, la ausencia de un término por fuera de los amantes que pudiera catalogarlos por un rasgo común. La intersección de los amantes es una ausencia.

Llegamos así al punto en el que Badiou puede dar “una vuelta de tuerca suplementaria” a las fórmulas de la sexuación de Lacan. ¿De qué modo?



Primero veamos la tabla. Los seres parlantes están aquí divididos en dos mitades. Bipartición sobre la que cabe decir, como ya lo hicimos, que por un lado afecta al lado Hombre y por el otro al lado Mujer. ¿Pero en relación a qué? En relación a la función fálica, función cuya argumentación (x) será finalmente relativa a cada quien, pero que no obstante dará lugar a una teorización.

Dicha función representa, entre otras cosas, el lugar que tiene lo medible, lo potente y lo calculable para la posición femenina y para la posición masculina. Es indiferente a la diferencia de los sexos y es la cosa mejor repartida del mundo. Así como

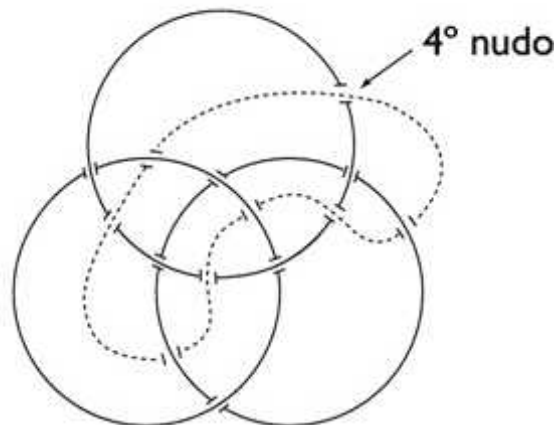
también su goce es fuera de cuerpo (*hors-corps*) ya que ni pene ni clítoris son del cuerpo o en el cuerpo sino más bien excrescencias (Cassin, 2012:218-219). ¿Pero por qué está en el centro de la cuestión esa función que va atada a valores asociados solamente con la virilidad? Porque estaríamos *signados* por el falo y su relación con la castración, ya que no existe en el lado femenino un significante que cumpla esa función.

Así como el falo es lo mensurable, el conjunto de los varones en la tabla de la sexuación es un conjunto que también puede medirse, es decir un todo. Un todo cuyo límite se funda con la excepción. Porque para que un conjunto se pueda cerrar debe haber un punto de exterioridad que separe, de algún modo, el adentro del afuera (la función del Líder respecto a la masa, el Padre de la horda primitiva, etc.). El lado femenino, en cambio, puede no estar del todo vinculado a la función fálica y a la dialéctica falo-castración, puede ser de hecho una objeción a ese universal masculino. Por eso es que se escribe “no existe mujer para la que no haya función fálica” pero, al mismo tiempo, “no toda mujer está vinculada a la función fálica”. El conjunto está descompletado, no hay universal necesario, en tanto este está deconstruido por la posibilidad del no-todo. Así, este lado de la tabla recibirá el nombre de Otro, mientras que el lado masculino pasará por ser el Uno (masculUno).

Si Lacan le asigna, entonces, el cuantificador universal a la posición hombre  $\forall x F(x)$  y a la mujer una combinación de lo existencial y de la negación  $\exists x \neg F(x)$ , Badiou pretende resignificar el universal por la vía de su feminización. ¿De qué modo? Suponiendo lo siguiente:

La existencia del amor hace aparecer retroactivamente que, en la disyunción, la posición mujer es singularmente portadora de la relación del amor a la humanidad. Humanidad concebida como yo lo hago: como la función  $H(x)$  que hace un nudo implicatorio con los procedimientos de verdad, o sea la ciencia, la política, el arte y el amor (Badiou, 2012:256).

Si el amor se sustrae, arguye Badiou, la posición mujer se ve inhumanizada para sí misma. La humanidad, entonces, no tiene un valor si no está vinculada a la existencia del amor. Ya que este es el cuarto nudo que sostiene al resto (ciencia, poesía, política).



En la posición macho, en cambio, cada uno de esos nudos metaforiza a la humanidad, es una especie de afirmación inmanente que se juega por separado. Cada lazo vale por sí mismo. Por lo que Badiou puede concluir:

Estos esquemas aclaran que la representación femenina de la humanidad sea a la vez condicional y anudada, lo que autoriza una percepción más íntegra y llegado el caso un derecho más abrupto a la inhumanidad. Mientras que la representación masculina es a la vez simbólica y separadora, lo que puede dar una considerable indiferencia pero también una mayor capacidad de concluir (2012:258-9)

La función de humanidad, claro está, no tiene que ver con la función fálica si no es desde un punto de vista metafórico. La primera se trata de la composición virtual de los cuatro procedimientos de verdad, lo único por lo cual habría una diferencia cualitativa o una separación de lo animal. La segunda, en cambio, es una función legible en el campo de la sexualidad humana y el goce. “La mujer tiene un goce adicional, suplementario respecto a lo que designa como goce la función fálica”<sup>200</sup> (Lacan, 1995:89). ¿No será, entonces, nuevamente ese empuje filosófico al ser que se desentiende del goce, cuando lo que aporta de novedoso el discurso analítico es que hay goce del ser? (Ibid:86-87).

<sup>200</sup> “(...) que par rapport à ce que désigne de *jouissance la fonction phallique*, elles ont - si je puis dire - *une jouissance supplémentaire*.” *Encore*, clase del 20 de febrero de 1973.



¿De qué vuelta de tuerca suplementaria estaría hablando Badiou, por lo tanto, cuando pretende devolverle a la posición femenina el cuantificador universal? Según el filósofo francés, se trataría de dejar de lado una posición ya clásica de la filosofía, aquella de la mujer como derrumbe de la fundación de un orden. La mujer como negatividad, como “eterna ironía de la comunidad” (Hegel). Ahora bien, y a pesar de que insistimos que poco tiene que ver la función fálica con la función de humanidad como para hablar de “vuelta de tuerca”, ¿es realmente homologable la lectura clásica de Hegel con la de Lacan en relación a la posición mujer? Habrá que ver en detalle y en cada caso, ya que, por ejemplo, Lacan llega a decir en su seminario de *La ética* que no hay ámbito en el que Hegel le parezca más débil que en el de su poética y “especialmente en lo que articula acerca de Antígona” (Lacan, 1990b:300).

En efecto, la lectura de Antígona de Lacan no va por el lado negativo del colapso sino por el lado de una fuerza (est)ética positiva contra la estupidez de la horda.

La relectura que Lacan hace de Antígona difiere de la de Hegel pues hace de la mujer una fuerza positiva contra el orden estupidizante de la horda o el “espíritu de grupo”, en lugar de concebirla como una suerte de defecto desgraciado, responsable del derrumbe de toda comunidad (Copjec, 2006:70).

De hecho, en el extenso y exhaustivo comentario que le dedica en el seminario de *La ética*, en ningún momento el énfasis parece estar puesto en la tragedia disolutiva que vive la comunidad sino, en todo caso, en la determinación implacable y la radicalidad del deseo de esa “chiquilla” que es Antígona. En efecto, es su tragedia la que permitiría ver, según Lacan, “el punto de mira que define el deseo” (Lacan, *ibid*: 298), quizá por encontrarse ella en ese “entre-dos de dos campos simbólicamente diferenciados” (*Ibid*:299), el de la vida y la muerte.

Pues sabemos bien que más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria. (*Ibid*:298).<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> “Nous allons voir dans *Antigone*, ce point de visée qui définit le désir, ce point de visée qui va vers une image centrale sans aucun doute, qui détient *je ne sais quel mystère* jusqu’ici inarticulable puisqu’il faisait

## 4.6 Otro amor, Otrosexo

En un seminario dictado en México, Allouch propuso a la audiencia despacharse con algún insulto a Lacan. No porque necesariamente tuviera ganas de hacerlo sino porque la cuestión merecía ser planteada. Así, cuando le tocó el turno de revelar su insulto, dijo: “*anthoriste*”, palabra que según el relato de uno de los presentes, dejó perplejo al auditorio, sobre todo porque nunca habían oído hablar de ella, y aun menos como insulto. ¿Qué significa *anthoriste*? La palabra proviene del campo de la retórica e implica una táctica de argumentación, una réplica que riñe con la definición propuesta por un contendiente.

Ahora bien, la idea de Allouch es utilizarla para dar cuenta del modo en que Lacan asume su propia enseñanza y se hace su propio contendiente, con esa “tendencia a enunciar dos afirmaciones sucesivas, en la que la segunda refuta y hasta contradice a la primera, produciendo lo que Lacan mismo denominó las ‘varités’” (Bobadilla, 2005:s/n), un neologismo que pluraliza la verdad o que la vuelve lógicamente informulable.

Pero también se puede poner en acto a las “varités” con la figura retórica de la “epanortosis”, la cual consiste en amplificar o rectificar una expresión anterior. Como, por ejemplo, aquella que deliberadamente o, incluso incidentalmente, podría confundir un apellido: “Me estoy refiriendo al famoso psicoanalista Sigmund Fraude, quiero decir, Sigmund Freud”.

El “antorismo”, incluidas allí como subconjunto las epanortosis, tiene por consecuencia que no se pueda citar a Lacan sin hacerse de algún modo responsable inmediato por el destino de esa cita, ya que a unos pocos pasos seguramente espera un

---

ciller les yeux au moment qu'on la regardait, et qui pourtant, cette image, est bien là au centre de la tragédie, puisque c'est l'image d'ANTIGONE elle-même dans tout *son éclat fascinant*, dont nous savons bien qu'au-delà des dialogues de la famille et de la patrie, qu'au-delà de tous les développements moralisants, c'est bien elle qui nous fascine, dans *cet éclat insupportable*, dans *ce qu'elle a qui nous retient* et qui à la fois nous interdit, au sens où cela nous intimide, dans *ce quelque chose de déroutant*, au dernier terme, qu'a l'image de cette victime si terriblement volontaire.” *L'éthique*, clase del 25 de mayo de 1960.

dicho que la refute. Así como nada anunciará ese cambio o transformación, es decir no habrá “enunciados de pasaje”<sup>202</sup> (Allouch, 2011:50).

Allouch lo vuelve patente en el recorrido de su libro consagrado a la figura de un amor singular al que da el nombre de *El amor Lacan*. Aquí un ejemplo:

El 16 de enero de 1973 había sido cuestión de *suplencia*; pero también, ese mismo día, del amor como *significado* de la relación sexual; el 26 de junio de 1973 había sido cuestión del amor como *confrontación* con la imposibilidad de la relación sexual; luego, ese mismo día, del amor como *suspensión* de la relación sexual (2011:350).

En el lapso de 6 meses se pueden recoger cuatro vínculos del amor con la no relación sexual: suplencia, significado, confrontación, suspensión. ¿Cómo sería posible conciliar una idea prístina del amor como *suspensión* de la relación sexual y, al mismo tiempo, *significado, confrontación y suplencia*?

Se entiende por qué, entonces, Allouch acude a una precaución metodológica en su último libro *L'Autre sexe*:

Cada cita [de Lacan] abre múltiples vías, y no podré, a menudo, elegir más que una de ellas. Que un traductor traicione es una banalidad. ¿Citar traicionaría menos? No obstante, multiplicar las citas tempera un poco este efecto deplorable, cuando cada cita viene, en parte, a reducir lo que comportan de traición las precedentes, retomando, a veces, lo que se dejó abandonado.<sup>203</sup>

A esa cita multívoca, además, refiere Allouch en otro de sus escritos<sup>204</sup>, le conviene ser convocada en una lectura diacrónica de la obra, desde el momento en que no se trata de un sistema de pensamiento donde, de algún modo, todos los puntos

---

<sup>202</sup> Aquí un ejemplo de la carencia de enunciados de pasaje objetivada por Allouch: “Decir que el amor está en el ‘centro’ o es la ‘cúspide’ de la comedia es una cosa. Decir que el amor es cómico es otra. Lacan dirá las dos cosas, pero sin jamás explicarse acerca del paso de una aseveración a la otra, como si fuera evidente esta inferencia que en realidad tampoco es tal, dado que no hay ninguna razón para admitir que esas pasiones, sean cuales fueren, esas que presentifica la comedia, sean en sí mismas cómicas” (2011:106).

<sup>203</sup> Traducción propia. Original: “Chaque citation ouvre plusieurs voies, je ne pourrai, souvent, qu’en élire une. Qu’un traducteur trahisse est une banalité. Citer trahirait moins? Toutefois, multiplier les citations tempère quelque peu ce déplorable effet, chaque citation venant, pour partie, réduire ce que comportent de trahison les précédentes, renouant, parfois, avec ce que cette dernière a laissé en plan” (Allouch, 2015:14).

<sup>204</sup> Cfr. (Allouch, 2014:18).

equidistan sincrónica y armónicamente de un centro. Donde lo que se dijo en el momento A no debería ser contradictorio con lo que se dijo en el momento B.

Dicho esto, resulta necesario exponer cómo Badiou lee la enseñanza de Lacan de modo exactamente inverso, disolviendo o anulando las afirmaciones sucesivas que se contradicen y que lo convierten en un *anthoriste*. Advirtamos, para ello, que en la frase de Badiou con la que comenzamos este apartado se esconde ya una decisión, la de llevar la enseñanza de Lacan hacia el horizonte de una tentativa: “hacer del amor un concepto”. Si bien es cierto que en esas palabras de Badiou podría leerse simplemente una búsqueda de dar cuenta de la importancia del psicoanálisis en relación a los abordajes del amor, la palabra “concepto” no puede ser tomada con inocencia. Ahí hay ya *in nuce* una decisión de lectura. Porque, ¿acaso es el concepto el que conviene al tratamiento del amor? No parece ser necesariamente el caso. La posición de Lacan al respecto podría ser descripta, más bien, como un andar a la pesca:

Se mostrará que las palabras que Jacques Lacan ha podido, no sin reticencias, consagrar al amor revelan una posición sostenida en forma permanente: al amor no le sirve un comentario con pretensiones de orden teórico. Por otra parte, no se sabe demasiado qué es lo que le convendría. Lacan tampoco lo sabe demasiado, e intenta varias pistas y maneras. Con el correr de los años lanza a veces enunciados como quien anda a la pesca... El 30 de marzo de 1974, llega a declarar en Italia que “el amor sólo se escribe gracias a la abundancia, a la proliferación de desvíos, de enredos, de elucubraciones, delirios, locuras ¿por qué no decirlo, no es cierto? que ocupan un lugar enorme en la vida de cada quien” (Allouch, 2011:12-13).<sup>205</sup>

Convocar al mito, al poema, la fábula, la pintura, entonces, son modos de abordaje que buscan no depositar toda la confianza en la explicación y en la *lógica*, así como tampoco consagrar el amor a un procedimiento de subjetivación universal que se pondría a prueba en ficciones singulares, como una conclusión silogística que se deduce de dos premisas previas. Si fuera la teoría aquello que más conviene al amor, entonces

---

<sup>205</sup> “Il n’y a qu’avec une analyse qu’on se rend compte comment le sexe, ça vient à faire corps chez cet être parlant – mais que, en tout cas, il y a une seule chose qui est exclue, c’est que jamais puisse s’écrire le rapport d’un être sexué à celui de l’autre sexe : s’écrire d’une façon qui permette de donner corps logique à ce rapport. Et c’est bien pour ça que l’amour ne s’écrit que grâce à un foisonnement, à une prolifération de détours, de chicanes, d’élucubrations, de délires, de folies – pourquoi ne pas dire le mot n’est-ce pas – qui tiennent dans la vie de chacun une place énorme.”

valdría pensar que la interpretación como operador analítico (de algún modo respaldada, aunque no toda, en la teoría) consigue absorber y causar el amor de transferencia. Cuando, por el contrario, es precisamente la transferencia la que impacta sobre la interpretación (Ibid:23). Por más boba que esta pueda ser.

Para Badiou, en cambio, el arte, demasiado cercano en este punto de la sofística, sólo podría “cruzar al amor”, dar cuenta de él, en lo que implica de encuentro, de acontecimiento puro, pero nunca en lo que este requiere de construcción de escena, de duración, proceso. Porque siempre, asevera el filósofo, el arte pone el acento en la decadencia y la disolución o, por el contrario, en la anulación de la no-relación al precio de un amor que termina con la vida de los amantes (Badiou, 2008:27-28). Considerado lo cual, adviene la pregunta: ¿es simplemente un problema de la enunciación del arte el ceder a la decadencia, a la disolución o a la fusión al momento de dar cuenta del amor o se trata, quizá, de un *real* que insiste y que a cada quien le concierne de uno u otro modo? Badiou elige el camino lógico para abordar el amor precisamente para separarlo de manera bien clara de lo *patológico*, lo cual es otra modalidad de separación del ser (y sus patologías estructurales) y el acontecimiento (la construcción de lo nuevo)<sup>206</sup>.

Ahora bien, ¿qué toma Badiou de Lacan, entonces, en relación al amor?, ¿cuál es la vía que elige para hacer pie allí y luego saltar a otra cosa? Veámoslo en la apertura de uno de sus textos consagrados exclusivamente a ello:

Podemos concebir lo que sigue como un comentario del enunciado de Lacan según el cual el amor viene a suplir la falta de relación sexual. Formalmente, se trata de determinar lo que puede ser una función de suplencia, en el punto mismo en el que una relación no puede escribirse. Ontológicamente, convendremos que si, no cesando de no escribirse la relación sexual inexistente por efecto de estructura, el amor como suplemento, no puede advenir sino aleatoriamente. Lo que impone, en mi lenguaje, que si lo sexual es del orden del ser, es en el acontecimiento donde hay que registrar el amor. Es lo que de algún modo Lacan sostiene cuando profesa que el amor es un abordaje: “El ser, es el amor que viene a abordarlo en el

---

<sup>206</sup> Así como también dijimos que mantiene separados la sexualidad del amor o lo que, de modo más o menos análogo, sería la separación entre *aphrodisia* y *erôtika*. Mientras que *aphrodisia* se refiere a la actividad genital en su conjunto, la *erôtika*, en cambio, se refiere a la focalización del deseo sobre una persona. Cfr. (Allouch, 2015: 152-153).

encuentro” (*L’être, c’est l’amour qui vient à y aborder dans la rencontre*) (Badiou, 2008:26).

¿De dónde proviene tal enunciado en torno al cual Badiou parece construir su teoría del amor? No lo explicita. Pero situemos lo que dice Lacan en *Aun*, clase del 20 de febrero de 1973, a propósito del amor cortés y sopesemos si se puede sustraer de allí la consideración del amor como suplemento, como acontecimiento que adviene al ser (sexuado): “El amor cortés, ¿qué es? Era esta suerte de...este modo absolutamente refinado de suplementar la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que le ponemos obstáculos” (1995:85).<sup>207</sup>

¡Se trata de una referencia que circunscribe en Lacan el tratamiento del amor al amor cortés! Y, por si fuera poco, el suplemento con el que Badiou organiza su teoría acontecimental del amor tiene, en este caso, carácter de fingimiento. Porque lo que se finge, para que el amor cortés continúe a pesar de los obstáculos, es que pueda suplementarse la ausencia de relación sexual.

Por otro lado, ¿por qué no recordar el modo en que Lacan conjuga el amor como verbo en otra clase de ese mismo seminario, “Una carta de almor” (yo almor, tú almas, él alma, etc.) para ver que la metida de pata, la equivocidad, es decir otro modo de nombrar el inconsciente (*l’une-bevue*), nos hace entrar a los tumbos con el alma tripartita, borromeica, en la materia (*l’âme à tiers*)? (Lacan, 1995).

El anudamiento de tres registros, “desantorizado” por Badiou, pierde la posibilidad de desanudarse para volverse a anudar de otro modo. Queda capturado, imaginarizado, detenido, por el comentario que elige la vía ontológica. Y no se trata, por supuesto, de un desconocimiento de la enunciación lacaniana, ya que precisamente Badiou dice en su seminario sobre la antifilosofía que si hay dos temas extremadamente complicados en Lacan, son la cuestión del Uno y la cuestión del amor (ambos vinculados). Pero agrega: “*malheureusement*” (2013b:65).

Allouch hace su lectura al respecto en *El amor Lacan*:

---

<sup>207</sup> “L’amour courtois, qu’est-ce que c’est? C’était cette espèce, cette façon tout à fait raffinée de suppléer à l’absence de rapport sexuel en feignant que c’est nous qui y mettions obstacle.” *Encore*, clase del 20 de febrero de 1973.

Sobre este precario régimen de citas, Badiou [en el texto citado anteriormente] se compromete con un desarrollo en el cual, casi inmediatamente, introduce lo que él llama su propio lenguaje. Del amor como suplemento pasa, sin dificultad, a la fórmula según la cual ‘si lo sexual es del orden del ser, es en el acontecimiento que hay que registrar el amor’. Nada sugiere una bipartición tal en Lacan, siendo que muchos comentarios indican, por el contrario, que el amor concierne al ser del sujeto (o del otro, o del Otro). En cuanto al gesto por el cual Lacan termina por descartar esta problemática, buscaríamos en vano su consideración por parte de Badiou. La tesis de un amor que suple la falta de relación sexual no ha subsistido en Lacan (2011:310-311).

La incidencia del “propio lenguaje” que Allouch remarca en el texto de Badiou es de suma importancia ya que remite a una ética de la escucha. Escuchar al otro en su registro (no traducido al “propio lenguaje”), aun si se trata de una tarea de “epojé” cercana a lo imposible, es necesario para deponer la moral propia. Si Jacques Lacan invitaba a pasar por sus significantes era porque la síntesis, la equivalencia, la paráfrasis, no serían precisamente el mejor modo de tener acceso a su decir<sup>208</sup>. Quizá ahí podría descifrarse lo que decía Borges respecto a los sinónimos: tienen la desventaja de sugerir diferencias imaginarias. En ese sentido, volvemos a encontrar el mismo gesto en el curso de la antifilosofía de Lacan que Badiou diera entre 1994 y 1995. Allí, al pasar, y entre medio de argumentaciones en torno al problema del “Uno”, dice: “poco importan las palabras que Lacan mismo emplea”<sup>209</sup> (2013b:70).

\*

Los procedimientos genéricos de verdad, entre los que cuenta el amor, por otro lado, se sostienen en cierta medida sobre la bipartición que menciona Allouch y que nosotros hemos explicitado en otros términos. Nos referimos a la bipartición del ser y el acontecimiento, o el ser y el transer o suplemento. No se trataría, sin embargo, de impugnarla ahora con otro apriori sino de prestar atención al modo en que actúa como un presupuesto reflejo que lleva las cosas siempre más o menos en una misma dirección, en un mismo sentido.

---

<sup>208</sup> Cfr. (Allouch, 2014b:12).

<sup>209</sup> Traducción propia. Original: “peu important les mots que Lacan emploie lui-même”.

Ese sentido que transparenta Badiou cuando, como ya lo dijimos, se compromete a ir más allá de Lacan: “Lo que le faltó a Lacan fue hacer depender radicalmente la verdad de la suplementación de un ser-en-situación a través de un acontecimiento separador del vacío” (2007:476). Esa falta de Lacan es no separar con radicalidad el ser del acontecimiento, la estructura de la novedad. Pero, ¿no es precisamente esa no-separación la que lo pone al resguardo de una teoría del sujeto y, en este caso, una teoría del amor, es decir eso que en un determinado momento se vuelve normativamente claro y distinto?

Esa falta adjudicada a Lacan, podríamos agregar, puede remitirse al uso de *lalengua*, pronunciada sin separación entre artículo y sustantivo (sin separación, digamos, entre seriacotacimiento), hecha con la ambigüedad y alteridad de las palabras, y donde chorrea el sentido (Allouch, 2011:353); *lalengua* que supone, en lugar de la encerrona de un sentido articulado, el magma cómico que previene quizá de totalidades imaginarias. O, mejor, que previene de echar a perder la tragedia, es decir el punto en el que esta pierde por completo su comicidad (Ibid:109). Cuando es, volviendo a nuestro tema, precisamente la comicidad el tono que quizá convenga al amor<sup>210</sup>:

resulta curioso observar hasta qué punto al amor sólo lo percibimos a través de todo tipo de paredes que lo ahogan, de paredes románticas, si bien el amor es un resorte esencialmente cómico. Es precisamente por ello que Arnolfo es un verdadero enamorado (...). Así es, cuanto más se interpreta la obra, cuando Arnolfo se interpreta más en su papel de Arnolfo la gente más se conmueve y se dice: *Ese Molière tan noble y profundo, uno no acaba de reírse y ya debería estar llorando* (Lacan citado en Allouch, 2011:107).<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Allouch también se decide por lo cómico para repensar, aunque parezca extraño, el duelo, ese estado al que supuestamente menos le convendría. Duelo que se vuelve central en el análisis mismo, donde lo que se pone en juego es la pérdida de un “trozo de sí”. “Lo cómico es el registro del duelo; es su clave, en el sentido musical del término. Esto no sorprenderá a quien haya aprendido (tal vez en Kierkegaard) que lo cómico es más esencial que lo trágico (es el verdadero final del romanticismo), que el clown es superior al actor trágico. Kierkegaard señalaba que en el circo los trapecistas, acróbatas y domadores arriesgan su piel, y no sólo, como en el teatro, su reputación” (1996: 25).

<sup>211</sup> “(...) et il est très curieux de voir à quel point nous ne le percevons plus qu’à travers toutes sortes de paroles qui l’étouffent, de paroles romantiques ...l’amour est un ressort essentiellement *comique*. C’est précisément en ceci qu’ARNOLPHE est un véritable amoureux (...) Car c’est un fait : plus la pièce est jouée, plus ARNOLPHE est joué dans sa note d’ARNOLPHE, et plus les gens sont fléchissants et se



Tragedia que no pierde ni malgasta su comicidad si pensamos que el amor concierne a dos posiciones sexuadas que, como amantes que se revuelcan entre sí frenéticamente, no podríamos asegurar con la lupa analítica de la no relación sexual que alguna vez logren tocarse.

Ya que alcanzar a tocar es, en todo caso, algo relativo al agujero. Por eso Allouch trae a colación la escena de amor romántica del balcón como la escena donde generalmente se muestra un agujero, pero falso. Es decir, aquel que permite a la amada aparecer sobre la superficie de un muro donde no hay más que impedimento.

El pasaje de un falso agujero a uno real es una de las preguntas relativas a este punto de las variedades del amor. Ya que si el amor es *amuro*, quiere decir que se choca contra él, y no necesariamente de modo tal que caigan los ladrillos sino para que ese amor por el muro deleve lo que es: castración imaginaria. Aunque habría que oponer aquí una cautela, ya que de ninguna manera el amor por un hombre castraría a una mujer. Sumado a que la función del falo, compartida por ambas posiciones, vuelve insostenible la bipolaridad sexual hombre/mujer (Allouch, 2015:71)<sup>212</sup>.

Por último, se vuelve necesario decir que el sentimiento cómico adjudicado al amor lo habría sido por alguien que, al mismo tiempo, se ubicaba a sí mismo en esa estela. No por nada a Lacan se lo ha acusado de “payaso” y “bufón”, sin que estemos seguros de que eso le incomodara demasiado. Ahora bien, ¿qué habría pasado si a las declaraciones sobre el amor las hubiera hecho en un tono trágico o melancólico? Probablemente sus palabras no habrían producido mella alguna (Ibid:103). Si es que, además, la práctica analítica tiene esta finalidad: “tornar sensible lo cómico de lo trágico” (Ibid:109).

Quizá, entonces, darle la dimensión que tiene a la declaración de Lacan respecto a que él no estaba tan apegado a su obra<sup>213</sup>, lo que es otro modo de decir que no la ontologizaba, hará entrever aún más la comicidad del asunto. O, si se me permite, sus movimientos antoroístas.

---

disent ‘ce MOLIÈRE *si noble et si profond, quand on vient d’en rire, on devrait en pleurer...*’ *Les formations de l’inconscient*, clase del 18 de diciembre de 1957.

<sup>212</sup> Allouch se refiere a la versión de Lacan del 17 de febrero de 1971 (*De un discurso que no fuera del semblante*).

<sup>213</sup> Cfr. (Allouch, 2011:129).

## **Conclusión**

La tesis lacaniana es entonces la siguiente: la instauración del sujeto como tal consiste en su destitución (Jean Allouch, *Sobre la destitución subjetiva*)

Existe una convergencia entre Badiou y Lacan en relación a su oposición al sustancialismo filosófico o sustancialismo psíquico, es decir, su consideración del sujeto vaciado de atribuciones. El sujeto adviene para ambos más allá de mediaciones psicológicas, culturales o históricas porque algo falta en la estructura que lo acoge. Y “su” verdad, por consiguiente, es mucho más una operación vinculada a esa falta que a la elaboración de un juicio.

Las diferencias irreconciliables, sin embargo, saltan a la vista en la medida en que comienzan a sopesarse los matices del estilo, el énfasis y el peso de la *cosa* en cada discurso. La composibilidad badiouiana respecto al psicoanálisis la cual no quiere decir, por supuesto, identidad es lo que se volvió entonces necesario remitir a sus limitaciones. Exponer esta composibilidad a las zonas de su fracaso es, para nosotros, un mejor indicador de lo *real* que la búsqueda de su consumación. Ni teoría del inconsciente, ni visión del mundo, ni corpus estable, el psicoanálisis (que como toda diversidad se resiste al artículo que tiende a imaginarlo conjunto cerrado) abre en el no saber de su objeto el campo que lo distancia del Saber Absoluto, es decir, del fantasma que Lacan atribuía al filósofo. De allí que pasar por esta distancia, acentuarla, indagarla, permite apreciar cómo se juega para cada uno la cuestión del sujeto.

El culturalmente aceptado oxímoron “filósofo lacaniano”, entonces, da cuenta de aquel que procesa críticas gnoseológicas y ontológicas de Lacan a la filosofía, pero que se inmuniza respecto al carácter subversivo del psicoanálisis y se aboca, más bien, a la construcción conceptual de un modo de subjetivación despojado de vicisitudes pulsionales y de las paradojas y matices que allí pueda introducir la experiencia singular del lenguaje.

La respuesta de Badiou a la decadencia capitaloparlamentaria, a los apetitos bajos y al simulacro que emerge como efecto, entre otras cosas, de la monetarización del mundo bajo el signo del capital, así como a la compleja sofisticación del hedonismo (cuyos límites son empujados por la industria de la técnica) y a la falta de imaginación política propia de un tiempo que se pone al resguardo de las “pasiones políticas”, es la revitalización de la Idea del comunismo, es decir una respuesta paradójicamente aristocrática. Ya que esa es la definición del comunismo que toma Badiou de Antoine Vitez: un “aristocratismo para todos”.

En ese sentido, se puede ver de qué modo habría un clima común entre el proyecto de Badiou y los discursos que responden, por ejemplo, a la *décadence fin-de-siècle* europea, amparados ellos también en una forma de neoplatonismo. Como lo refiere Sverdloff en un ensayo que compara los discursos decadentistas del fin de siglo francés y *La república*:

Platón es una referencia obligada en toda investigación sobre la historia de los discursos de la decadencia, porque no trata de describir los mecanismos de tal o cual decadencia (como hace Tucídides), o hacer un catálogo empírico de las diferentes *metabolai politeion* (como Aristóteles en el Libro V de la *Política*) sino que intenta comprender los mecanismos de una decadencia ideal. (2008:81)

Esta respuesta badiouiana a la decadencia, en efecto, fue lo que nos llevó a revisar el proyecto del “platonismo de lo múltiple” como una demostración de la multiplicidad irreductible por la vía de la teoría de conjuntos pero, a su vez, a sospechar allí el regreso del Uno en el confín de la subjetivación pura (artística, amorosa, política y científica)<sup>214</sup>, la sistematicidad con desdén por el acontecimiento enunciativo, la Idea de Bien o la “vida verdadera”.

---

<sup>214</sup> “Confín de la subjetivación pura” es un epíteto con el que nos referimos a la pureza y a la fijeza que adquieren los procedimientos genéricos de verdad en la sistemática badiouiana. En relación a la subjetivación política, por poner un ejemplo, se puede pensar, como lo hace Lazzarato, que sería imposible separarla hoy de la gubernamentalidad que introduce la deuda. Es decir, sólo con una idea caricaturesca del capitalismo que no contemple la fuerza fenomenal que este tiene para articular la economía (así como la comunicación, el consumo, etc.) a los modos de producción de subjetividad, podría autonomizarse la política de la economía (2011:44).

\*

Se trata, en cambio, acompañados de ciertas intuiciones del psicoanálisis cuyas consecuencias son también legibles en la política, de no desoír el “rasguído en la propia lengua de uno”. Algo que una ética de las “verdades eternas” proyectada sobre el deseo de comunismo no puede, por estrictas razones de promesa, escuchar e incluir. Porque ese rasguído consiste, dice Horacio González, en una reflexión sobre la lengua, en “una revelación laica, que dice por el reverso lo que el militante, en su seno obligatorio de acción, no atina a desplegar. [Ya que] el tiempo del militante en acción es imaginado sin humillaciones, como un tiempo lineal que oculta lo disperso, por tanto repleto de incidencias” (2014:s/p). Ocultar lo disperso, sostener la imagen de una bolsa de contenidos bajo la forma de una Obra, quizá sea una de las funciones más potentes de lo imaginario.

Interesa, por ello, disponerse a una lengua más frágil, menos amparada en las formas bellas del ideal. Donde la escritura que la ponga en juego advenga como posibilidad de capturar algo del no saber, trozos de lo real,<sup>215</sup> y no como instancia secundaria respecto a un pensamiento que ya estaría consumado. Y, por lo tanto, listo para consumir.

Los mitos de una nación, así, como espejos que esconden y, a la vez, muestran una historia de opacidades, resistencias y obstinaciones, no podrían cubrirse voluntariamente para darle paso a una teoría política que se sustraiga a los hechizos. Hay una traición de la lengua común que requiere adentrarse, como dice en otro sitio González, en el “corazón de las tinieblas” (2007:426).

\*

Giorgi, en un abordaje que podríamos llamar *política de la escritura*, interroga la frontera lábil que separa la palabra articulada del “ruido” del cuerpo, los cuerpos con

---

<sup>215</sup> “Por la escritura, quizás ¿podría recuperar una parte de real? De hecho, se puede en la escritura ceñir un real. Esta idea era absolutamente, totalmente desconocida en los años 1950-1960. Derrida, entre otros, hizo algo de esto al considerar la filosofía como un ejercicio escriturario. ¿Cómo capturar, en este mundo de semblantes, un resto de real?” (Miller, 2001:s/p).

nombre propio de los cuerpos anónimos, interrogación que pone a cuenta de la literatura, de su *métier* constitutivo.

La cuestión de lo animal, del límite inestable y político entre lo humano y lo animal y de la inscripción de lo animal en lo humano, es, desde este punto de vista, constitutiva de eso que llamamos literatura, precisamente porque la literatura es el mecanismo que, en el lenguaje, problematiza o suspende la diferencia entre la humanidad parlante los sujetos y los cuerpos “meramente” vivientes. La “literatura” emerge allí donde esos límites se dislocan: donde el ruido de los cuerpos y la palabra articulada, el rumor a-significante de lo viviente y los sonidos inteligibles del lenguaje, los sentidos y el sentido, vivir y hablar, trazan líneas de tensión recíproca. La literatura es el testimonio de ese *límite animal*: de Sade a Kafka, de “El matadero” a los “Tadeys” de Osvaldo Lamborghini esos “bichos que irrumpen a través de las endeble paredes de los sujetos de la gramática” , la escritura no ha hecho sino interrogar eso que en el lenguaje apunta, se impulsa quizá en vano hacia el umbral de lo viviente (2008:161).

Es el umbral entre lo viviente y la gramática, entre lo animal y lo subjetivado, el que funciona, en tanto separación fundante, como punto arquimédico en la indagación de Badiou. El existente humano sólo adviene a la forma sujeto a partir de su participación en un procedimiento genérico de verdad, y eso queda establecido como condición de la filosofía desde Platón hasta nuestro tiempo. Si la literatura suspende sistemáticamente aquello que sería “propio” del hombre apuntando hacia el umbral de lo viviente, la filosofía de Badiou debe suspender esa suspensión para erigir la forma sujeto como la forma de lo deseable. Así se entiende por qué la escritura artística, en el sentido de horadación, de confrontación con alguna fuerza natural, de sinsentido o de exploración de una corporalidad “mutante, expansiva, errante, anónima”, debe quedar excluida de la filosofía *qua* composibilitación de procedimientos genéricos (su diferenciación de la *doxa*). En otras palabras, el exceso errante de la lengua que chorrea sentido, debe ser asignado a un lugar invisible que permita establecer la frontera entre filosofía y literatura.

\*

Lo que arrastra a los personajes en los textos de Noll no es la cultura, no es la historia personal, no es la identidad social, sino ese mínimo vital, esa “cosa viviente” que no se puede codificar como “persona” y que se despliega como *materia virtual*, como borde que, desde su “casi nada”, empuja hacia lo impensado y lo contingente. (Giorgi, 2008:168)

Es cierto que si, con esta cita, quisiéramos seguir describiendo la indiferencia badiouiana al *métier* de la literatura, tal como fue definido, se podría esgrimir que la subjetivación, para él, sin embargo, no responde a una lógica cultural, de la persona, de la identidad o lo común en tanto formas predefinidas. Ahora bien, ello no quita que la denostación de la animalidad, del cuerpo y lo viviente, y, además, la inclusión de la “gracia” o el “milagro laico” en las consideraciones sobre el sujeto, allane el camino para dejar la forma-cultura y la forma-persona sin ninguna interrogación.

Si el psicoanálisis indaga en el plano de este vínculo entre lo viviente y la gramática, es porque busca en el lenguaje los restos de un mutismo que lo horada. Como dice Bersani respecto al descubrimiento freudiano, se trata del intento más radical de tender un puente entre los símbolos y la biología, “de forzarla a entrar dentro del discurso, de insistir en que el lenguaje puede ser ‘tocado por’ o que puede ‘recoger’ ciertas vibraciones del ser que nos apartan de cualquier conciencia del ser” (2011:58). Probablemente por ese motivo, por esa simbolización imposible pero que se vuelve a intentar cada vez es que Lacan considera que los filósofos son mentirosos, ya que omiten por todos los medios ser “tocados” por el exceso no simbolizable de su propio goce :

En el fondo Lacan considera que los filósofos son mentirosos. Ciertamente, ellos buscan decir la verdad y de una cierta manera la dicen. Pero esta verdad es sin embargo mentirosa en lo esencial, es decir respecto al goce: mienten en lo que hay de más íntimo en el pensamiento. En lo que concierne al goce, el discurso filosófico bloquea el acceso a esto de lo que se trata para cada uno: ¿dónde ubicar justamente este goce que no encuentra jamás exactamente su lugar? (Miller, 2001:s/p).

Toda posición enunciativa esconde un modo de gozar de la lengua, un modo de padecer el exceso de significación. El problema de invisibilizarlo, de no estar abierto a lo que allí hay de inadecuado, es que promueve una completud imaginaria del pensamiento y su consecuente omnipotencia. Ya que es en el abismo entre lo dicho y lo oído donde se descompleta la teoría y se vuelve, más allá de cualquier declaración de intenciones, sobre su carácter tentativo.

Así como Bersani, por ejemplo, nos muestra que el texto “sociológico” de Freud *El malestar en la cultura* se trata menos del antagonismo explícito y archiconocido entre el instinto y la civilización “que [de] los movimientos por los cuales ese mismo argumento es desarticulado” (2011:24), podríamos arriesgar que lo más interesante en el edificio teórico de Badiou no es la diferencia entre el ser (los semblantes de la cultura reinante) y el acontecimiento (lo real de una verdad por venir), sino el punto en el que ambos se vuelven casi indiscernibles y donde la ética del ¡continuar!, en lugar de ser una conminación abstracta, aparece en el entrevero de un punto localizado y problemático. Aquello que la formalización de Badiou no admite sino como apéndice y comentario.

Se trata, el de la desestabilización de los propios argumentos, de un punto en el que psicoanálisis y literatura convergen. No en una relación de iluminación como sería aquella que pretende explicar con los saberes de uno las ignorancias del otro sino en la noción de escritura. En la danza que ésta hace emerger entre la significación y el discurso.

La escritura puede comenzar a funcionar como la actividad que nosotros llamamos literatura cuando, a partir de un tipo particular de insistencia replicativa que intentaré definir, ésta erosiona sus propias afirmaciones de tal modo que bloquea la interpretación. Quisiera, sin embargo, referirme a este movimiento esteticista no sólo como un ‘tomar forma’ sino también como una subversión de las formas, incluso en verdad como una especie de resistencia política a la seducción formal de todos los discursos coercitivos. (Bersani, 2011:23)

Resistencia a la seducción de los discursos coercitivos que resultan de una forma clara y distinta, que no hacen de la subversión del cogito una praxis con consecuencias sino sólo, y en el mejor de los casos, una declaración de principios.



Quizá es oportuno recordar en este punto que Lacan también problematiza la subjetividad<sup>216</sup>. Y que el fin de un análisis no es en absoluto la consagración de la *idea* de un sujeto dividido con su consiguiente promoción y defensa en la cultura. Por el contrario, en la proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela, donde se trata del pasaje de analizante a analista, Lacan dice que en el ticket de entrada a un análisis ya está inscripta la destitución subjetiva, lo cual, por cierto, es lo que daría el pretexto si el analizante supiera lo que significa a una objeción de principio. Sin embargo, y aun si el analizante lo sabe, eso no basta para caer en la cuenta.

Es que la destitución subjetiva, la cual sobreviene al mismo tiempo que la caída del analista como sujeto supuesto al saber, su des-ser, tampoco es una formulación de lo que puede esperarse de un análisis (“usted llegará a tal punto”), sino más bien el surgimiento de un “golpe teatral inesperado”, una “formulación chocante” (Allouch, 1985:s/n). Y nada, en el curso de un análisis, puede anticipar con exactitud ese momento.

Del lado del analista, en cambio, lo que hay en juego es un estar advertido, precisamente por la propia experiencia como analizante. Pero, ¿qué significa estar advertido? Significa haber *realizado* la división de sujeto. Allouch lo describe así:

La verdad del refrán según el cual “un hombre advertido vale por dos” sería ésta: un hombre advertido habrá valido el objeto que causa su división de sujeto. Estar advertido no es “estar prevenido”, sino “haber realizado”. El psicoanálisis es una vía de la realización del sujeto como sujeto dividido. No es que al final el sujeto *sepa* que está dividido. No se trata del sujeto del conocimiento. El sujeto está advertido en tanto su división es realizada. Hay equivalencia estricta entre “sujeto advertido” y “sujeto dividido”, porque la advertencia no es una determinación del sujeto. Estar dividido no califica al sujeto a pesar de lo que sugiere la gramática, es el sujeto mismo. (1985:s/n)

---

<sup>216</sup> En cierta consonancia con Heidegger, cuyo intento de destrucción radical de la metafísica hegeliana, buscaba pensar el abandono de la subjetividad: “¿Cómo pensar contra la subjetividad? El proyecto mismo sonará vagamente ridículo hoy, o más bien, sobre todo hoy, puesto que la subjetividad subyace por todas partes como lo propiamente impensado de nuestras presuposiciones. Contra Heidegger, la ideología contemporánea postula la subjetividad como la verdadera casa del ser, el refugio último contra la desprotección que ‘está llegando a ser el destino del mundo’. Pero la subjetividad es para Heidegger la desprotección misma.” (Moreiras, 2006:22)

Se trata de una paradoja fenomenal que un sujeto emerja en el mismo momento en el que es destituido. Ahora bien, por eso es un sujeto “más acá y más allá de cualquier predicación” (Idem), es decir destituido de predicados. Y a diferencia de lo que podría creerse, su fin de análisis no implica que a partir de entonces adquiere la sustancia de a minúscula que le estuviera vedada por el fantasma (\$ < a). Eso implicaría una suerte de pasaje a una positividad sin resto, finalmente adquirida<sup>217</sup>.

La destitución subjetiva daría, en cambio, acceso al no-todo. Pero al no-todo saber que “funda el estatuto del saber como invención” (idem). ¿Impotencia de saber? Lacan llega incluso a sugerirlo, pero no para tomarlo como una derrota sino para darle un lugar al “poder no” (idem). Un lugar que, a nivel de la cultura, como previó Lacan, está cada vez más forcluido.

¿Lo dicho, entonces, no tiene cierta proximidad con la idea de una relación no onto-teológica o no reificada de la militancia con el saber? Creemos que sí, ya que se trataría, como praxis imposible pero necesaria, de que se produzca, para cada quien, y en las coordenadas de la militancia, un saber tachado, en tanto saber y verdad, significación y discurso o, como resalta Villalobos (2007:1), lengua y comunidad, tienen una “incongruencia constitutiva” que las desidentifica y desarticula. Y cualquier elaboración teórica donde, en cambio, el saber se disponga en toda su prepotencia, vuelve menos posible el asomo de la verdad: y es que de ella poco y nada sabemos. Ya que “allí donde el saber está en el centro, hay ausencia de goce” (Bassols, s/d), goce hermano de la verdad y sobre el cual el filósofo miente.

\*

Esta tesis, sea dicho finalmente, ha sido mi forma de pasaje por una inquietud que iba más allá de una razón epistémica. Se trataba, se trata, ahora puedo decirlo, de escudriñar cómo estaba yo mismo implicado en dos modos incompatibles de abordar la problemática del sujeto. Y qué era lo que, con las torsiones que una experiencia de análisis provoca, no sabía que de algún modo sabía (hacer): desplegar esa tímida pero

---

<sup>217</sup> La fórmula canónica del fantasma, dice Allouch (1985), se revela más bien como fuente de error, ya que el objeto en la fantasía no divide verdaderamente al sujeto. Allí, podríamos decir, el sujeto goza de su no división. El fantasma está ahí para que el sujeto permanezca no dividido.

insistente desconfianza hacia un sujeto asegurado por las luces que vigilan la escena de un sistema filosófico.

## Posfacio

Cuando pienso en las tranquilidades que arruino...

(Jacques Lacan, *La angustia*)

A menos que se enraíce el discurso en grandes comienzos, una tesis aparece *in nuce* con una inquietud, un desasosiego. O, dicho de otro modo, con un malestar que se entreoie en el propio cuerpo. Ya que eso es el malestar, lo que sin poder articularse del todo al lenguaje, sin embargo, lo asedia de manera irremediable. Siendo el cuerpo el que finalmente, como dice Pascal Quignard, investiga en el lenguaje.

Así, mi primer movimiento en la lectura de Alain Badiou fue la fascinación por su respuesta contundente a ese malestar. Y la fascinación, podríamos decir siguiendo nuevamente a Quignard, está subterráneamente ligada al falo (*fascinus*), el cual ha sido y sigue siendo, por antonomasia, el símbolo del poder y la virilidad en muchas culturas. De allí que, con el pasar del tiempo, se haya vuelto necesario para mí sembrar una zona de desconfianza en el terreno de esa fascinación. *Fascinus* y *fascismus* (sin importar a qué escala) están en una relación de contigüidad.

Esta tesis, si no de manera totalmente explícita, al menos de manera intermitente, intenta dejar constancia de esa contingencia biográfica que se interpone de forma inextricable a los conceptos y tradiciones del pensamiento aquí analizados. Esa contingencia que es, digamos, mi propio *real*: es decir, mis límites y mi experiencia del cuerpo en la investigación.

En cierto momento, entonces, la filosofía de Badiou se convirtió en la respuesta sistemática que estaba buscando para mi descontento con la pulverización contemporánea de cualquier certeza. Allí donde todo se presentaba como desplazamiento, sustituibilidad y fluidez acrecentada y montada en la lógica de la equivalencia universal de la mercancía, el filósofo francés venía a proponer la teoría de conjuntos poscantoriana como la mejor herramienta disponible para poner un coto a las interminables diseminaciones de la lengua y dar cuenta más certeramente de la “univocidad del ser”. Univocidad que habilita a encontrar invariantes en escenas

políticas separadas por milenios, o decir que, para el pensamiento, de los griegos a esta parte, las cosas no se han modificado sustancialmente. Poniendo en un plano, un poco degradado y secundario, la sexualidad, la lengua, las condiciones materiales del planeta.

Se trataba de una resignificación impensable en una época de fugacidad y por eso me vi atraído por su coraje, su ir a contrapelo de lo que se imponía como un destino de la civilización. Todo bajo el supuesto, en ese entonces, de que el gran Otro, la cultura, la civilización, era una figura de algún modo unificada. Muy esperanzador al comienzo. Ahora bien, ¿a qué precio al final? Al precio, entre otras cosas, de un desdén subrepticio por el carácter inevitablemente equívoco de las palabras, por su no responder a la voluntad de quien las dice. Así como una desatención a la singularidad de las experiencias nacionales y sus tradiciones en vistas a una militancia por un comunismo internacional bajo el sesgo de la Idea (me refiero, específicamente, a cierta indiferencia respecto a la experiencia de Evo Morales en Bolivia, Lula en Brasil, el kirchnerismo en Argentina, el chavismo en Venezuela, o a cualquier manifestación política contemporánea que no alcance la dignidad del Acontecimiento).

Medhi Belhaj Kahcem, en su libro *Après Badiou* da cuenta de forma biográfica y anecdótica de la mezquindad de quien describe como a un “gran macho-misógino-conservador-neopaulino”, para quien toda manifestación política existente resulta demasiado pobre en comparación con la Idea del comunismo. Kacem, quien fue uno de los discípulos ungidos por Badiou, estuvo ocho años bajo su “yugo” (*sic*), soportando angustiosamente los intentos de disciplinamiento de su “*Maître*”, hasta que no pudo contenerse más. El libro *Después de Badiou* es el resultado de esa explosión subjetiva: por eso se trata de un libro desmedido, angustiante, liberador (quizá injusto) que intenta dar cuenta desesperada e irónicamente del sistema opresivo al que estuvo identificado (digámoslo: “voluntariamente”) por tanto tiempo. Sistema que se sostiene sobre todo, según argumenta ensayísticamente, por la intimidación que difunde.

Hay innumerables anécdotas con las que intenta retratar a Badiou. Rescato una al azar que da cuenta, según él, de la supremacía que siente respecto a sus contemporáneos. A quienes siempre llama “pobres”. Pobre Deleuze, pobre Derrida, pobre Agamben, pobre Benjamin, pobre Debord, pobre Nietzsche, pobre Blanchot, etc. Todos y cada uno siempre a la zaga de lo que deberían ser. En el caso de Deleuze, sobre

quien traduzco este pasaje, lo demostraría su suicidio: “¿Qué me dijo sobre el ‘pobre’ Deleuze? La filosofía de Deleuze es una filosofía triste, querido Mehdi! La prueba: el suicidio sobre el final” Y sigue Kacem: “Todo el mundo sabe que a Deleuze lo afectó muy tempranamente una tuberculosis, una salud precaria que nuestro atleta no tendrá en cuenta para sopesar en seguida el valor ético de una filosofía: es lo que llamo sin la menor exageración un 'eugenismo laicizado'. Cuando Deleuze decidió terminar como Empédocles, no respiraba más que con una décima parte de sus pulmones, después de largos y penosos años: ya quisiéramos verlo en esa situación a nuestro halterófilo de ideas huecas”.

Para finalizar, digamos que la posición femenina es una posición sofística que goza en el habla, de allí que el ejercicio de “devenir mujer” que he transitado infructuosamente en esta tesis, es lo que llamaría de un modo general “lalanguizar a Badiou”. Es decir, asediarlo con la lengua para intentar interrogar las fronteras que se construyen con una inercia masculina. Lengua propia y también lengua impropia en la que cada uno, si no busca negar lo que de singular hay en cada reescritura del concepto de sujeto, pone a operar inevitablemente sus propias fantasías.

El libro *Après Badiou*, entonces, sin estar yo mismo de acuerdo del todo con él y salvando las enormes distancias, es un testimonio biográfico que, aun si leído tardíamente, ahora parece haber estado ahí desde el comienzo instándome a preguntar por qué tendemos o, mejor, por qué tiendo a aferrarme a un saber demasiado seguro de sí mismo.

## Anexo I

### Un psicoanálisis en la historia o una genealogía de la función psi

¿De qué psicoanálisis hablamos cuando aquí decimos psicoanálisis? Si bien partimos de la idea de que no habría algo así como una visión global del mismo, o de que psicoanálisis se dice de muchas maneras a lo que contribuye que cada analista y analizante están destinados a reinventar el dispositivo en sus propios términos, es cierto que cuando éste es llevado al plano de una genealogía de los discursos, es introducido en una vía que, de algún modo, le vuelve la espalda a esa pluralidad o a esa invención que sucedería cada vez. Le Gaufey lo sugiere apelando al punto inapropiable de la transferencia, precisamente para indicar, finalmente, su distancia con este tipo de análisis. Dice al respecto que “la “posición freudiana” se instala allí donde el saber inconsciente resulta un blanco de la transferencia, es decir donde es posible creer sin fundar la creencia en razones” (2013:207). Allí donde, en definitiva, nada tiene que hacer una genealogía de los discursos.

Sin embargo, un argumento de ese calibre no debería funcionar como una barrera de protección. Y es así que Jean Allouch lanzará en 1998 una conminación sin recular: “la posición del psicoanálisis, digo, será foucaultiana o el psicoanálisis no será más” (1998:169). Algo que, por cierto, bajo ningún punto de vista, podría pensarse como una condescendencia del psicoanálisis a la posición filosófica respecto al saber. En primer lugar, porque se lo convoca a Foucault en tanto no analista. Y, en segundo lugar, porque éste ha hecho más bien una labor heterotópica, sabiendo que al hacer historia no se convertía en historiador, así como tampoco filósofo cuando abordaba una obra filosófica totalmente despreocupado por su consistencia sistemática o su significado *trascendental*.

Habría que localizar, entonces, algunos ejes de la relación entre Foucault y el psicoanálisis en diferentes momentos de su obra para bordear la insistencia allouchiana de un psicoanálisis erotológico cuya teoría debe atravesar los aprietos en los que Foucault lo pone. Pero que, por otro lado, debe alcanzarlo en su preocupación por el *Eros* antiguo.

A diferencia de la tesis más generalizada esto es, que habría una radical inconmensurabilidad entre las indagaciones de Foucault y la teoría psicoanalítica se vuelve necesario hacer el esfuerzo de subrayar, en cambio, las lecturas diagonales que permiten una interrogación recíproca. Es Allouch quien señala, al mismo tiempo, la importancia de alojar el decir del otro sin interponer la violencia de una corrección, una imputación de no estar a la altura ni saber lo suficiente. Ya que esos modos han “hecho escuela”, al modo de Jacques Alain Miller luego de la aparición de *La voluntad de saber*: “Foucault deja pasar lo esencial” (en Allouch, 2015:202).

Así, identificar las problemáticas de la llamada “función psi” significa interrogar las marcas que el ordenamiento de la práctica analítica en torno a la estela de la *psukhê* ha dejado en su dispositivo. Porque, si las interpelaciones *críticas* del psicoanálisis a la filosofía le han servido a ésta para reformularse de algún modo (¿acaso Badiou no sería, en este sentido, un caso paradigmático?), entonces es necesario recorrer el movimiento inverso: esto es, cómo una genealogía a la manera de Foucault puede ayudar al psicoanálisis a reconocer dimensiones *normativas* de su invención teórica que de otro modo quedarían ocultas.

Por último, y no menos importante para el objeto de esta tesis, poner al psicoanálisis en la lupa genealógica foucaultiana es sacarlo del campo de la ontología transhistórica al que lo lleva una y otra vez Alain Badiou.

## **Algo en común**

Foucault considera de importancia muchas temáticas que también lo son para el psicoanálisis. Sólo para mencionar algunas compartidas con Lacan: “el examen efectuado sobre el sujeto del cogito, sobre las aporías éticas de la ley kantiana, sobre las coartadas y los impasses del Saber Absoluto (...) la presencia de la locura en el cogito, el Eros en el banquete griego, el modo en que la ley se libidiniza en el imperativo” (Alemán, 2003:3), etc. Pero esa coincidencia temática presupone, a su vez, una cercanía en la enunciación: más que por la verdad, el problema pasa por el decir verdadero. La verdad, la “una” verdad, implicaría la postulación de un objeto inmutable, i.e. la



enfermedad mental, al que habría que aislar de las fuerzas históricas que lo pretenden nombrar (Allouch, 1998:173).

Sin embargo, la relación de Foucault con el psicoanálisis no es sólo de cercanía, ya que, como sabemos, pasa de gratos elogios a críticas despiadadas. En *Las palabras y las cosas* (1966), por ejemplo, en un marco estructuralista, rescata al psicoanálisis y la etnología como los saberes que franquean el campo de la representación (la idea especular de un mundo natural reflejado por las palabras), así como también evitan la antropología en tanto teoría del Hombre. En ellos, además, surge positivamente “el hecho desnudo de que pudiera haber un sistema” (Foucault, 2008b:386). Como argumenta en una entrevista:

El punto de ruptura se sitúa el día que Levi-Strauss para las sociedades y Lacan para el inconsciente nos han mostrado que el sentido no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y lo que nos atravesaba profundamente, lo que estaba antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el sistema (citado en Dosse, 2004:372).

La búsqueda de Foucault, en ese momento, pasa por describir la dispersión y el campo complejo de enunciados que operan allí donde las disciplinas modernas postulan un sujeto de la consciencia (sapiente y voluntario); consciencia que, para Foucault, no es más que un pliegue temporal del saber, una declinación contingente de la forma de pensarnos a nosotros mismos, y que tendería a su desaparición. Por ello, aquí, “El papel principal del filósofo es (...) levantar el obstáculo epistemológico que constituyen los privilegios concedidos al *cogito*, al sujeto como consciencia y sustancia” (Ibid:374).

Pero las cosas no son tan simples como una etiqueta, ni Foucault ni Lacan van a adherir al estructuralismo *tout court*. Esto se comprueba en Foucault con el hecho de que abogue por un estructuralismo sin estructuras, donde todavía hay lugar para la invención política. Además, si la noción de estructura habilita la idea de una identidad que atraviesa la historia, es justamente contra eso que Foucault se levanta, contra el imaginario de la continuidad. Así lo dice al final de *La arqueología del saber*, refiriéndose al estudio de la historia:

El problema no era para mí en absoluto estructuralizarla, aplicando al devenir del saber o a la génesis de las ciencias unas categorías que habían sido probadas en el

dominio de la lengua; se trataba de analizar esa historia en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano, localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo podría cerrar, dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma del sujeto, abrirla a una temporalidad que no prometiese la vuelta de ninguna aurora. Se trataba de despojarla de todo narcisismo trascendental (Foucault, 2008:262).<sup>218</sup>

Es que si hubiese una identidad estructural a lo largo de la historia sería imposible hacer una ontología del presente con la que dar cuenta del fundamento contingente de las prácticas. Y ése es el *leit motiv* de la filosofía foucaultiana, historizar los regímenes de verdad del presente. A diferencia del marxismo ortodoxo, con quien Foucault se bate a duelo en innumerables ocasiones, no se trata de liberar a la verdad del yugo del poder –ya que la verdad misma es poder–, sino más bien de “separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona” (Foucault, 1999:55).

Otra forma clásica de ver este desmarque de Foucault del estructuralismo, así como de la fenomenología y la hermenéutica, es decir, de las corrientes dominantes del pensamiento filosófico europeo continental del siglo XX, es la que llevan a cabo Dreyfus y Rabinow:

[Foucault] Ha procurado evitar el análisis estructuralista que elimina totalmente las nociones de significado y las sustituye por un modelo formal de conducta humana regida por transformaciones autorreguladas de elementos carentes de significado; evitar también el proyecto fenomenológico de rastrear todo significado subyacente a la actividad productora de significado de un sujeto trascendental autónomo; y, finalmente, evitar el intento del comentario como relectura del significado social implícito de las prácticas sociales tanto como del descubrimiento de un significado diferente y más profundo del que los actores sociales son conscientes por sí mismos sólo de manera oscura (Rabinow y Dreyfus, 2001:21).

De Freud (como de Nietzsche y Marx), Foucault tomará, entre otras cosas, la negación del comienzo, la imposibilidad de remitirse a un origen donde encontrar el *zócalo inmóvil* de todo lo móvil y visible, “ya se reduzca (...) al silencio inalcanzable o

---

<sup>218</sup> En Lacan sucede algo análogo respecto a la estructura. Y es posible formularlo con los matices del momento de que se trate. Sin embargo, si convenimos en que lo reprimido funda el inconsciente, tal represión sólo es aprehensible si es incompleta y porosa, de modo tal que permita un retorno.

sea planteado como un no-dicho que el discurso manifiesto no haría más que desplegar indefinidamente” (Le gaufey, 2010:80). Lo cual significa que hay una clara recusación de la idea de un texto latente irreductible que sería la matriz del texto manifiesto. Algo así como un “freudismo fácil” (Ibid:81).

Si hay algo que conmueve la interpretación, la forma misma de interpretar a partir de Freud, es que ya no hay nada que interpretar: “No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos” (Foucault, 1978:35-36). Esta negación del *interpretandum* es ese más allá que Foucault festeja del psicoanálisis. De hecho, podríamos decir que su método arqueológico es el síntoma de una lectura análoga, ya que no habrá unidad posible en la red discursiva sino una dispersión (sistemas de dispersión) que será el *objeto* de estudio. Ni unidad temática, ni enunciación, ni objeto, ni coherencia conceptual lograrán reunir la multiplicidad de acontecimientos discursivos, digno cada uno de su singularidad.

## **La genealogía**

El problema de Foucault con el psicoanálisis aparece cuando lo introduce en una relación estrecha con la voluntad de saber (la otra cara de la incitación al discurso y a la verdad) y con el dispositivo cristiano de la confesión; más específicamente, con un “mandamiento moderno que nos obliga a la veracidad o fidelidad con nuestro deseo” (Rajchman, 2001:154), y que termina por sujetar a los hombres en los dos sentidos dominantes del término (detener y subjetivar). En pocas palabras, la codificación clínica de este “hacer hablar” del dispositivo moderno de la sexualidad (i.e. la asociación libre) nos da por resultado una práctica laica de la confesión: el psicoanálisis.

Ahora bien, ¿no hay aquí una contradicción? ¿Cómo puede ser que, según Foucault, Freud se deshaga del *interpretandum* (de la supuesta cosa del signo) y que a la vez entre en la inercia del dispositivo de la confesión y la voluntad de saber que supondrían, análogamente, un *interpretandum* de la subjetividad, una interioridad irreductible? Una hipótesis posible, aun si Foucault no llega a decirlo así, es que el

dispositivo del psicoanálisis, su contigüidad velada con la arquitectura de la confesión, termina creando en la práctica una ilusión de interioridad que mina sus supuestos.

Pero Lacan, cuya enseñanza y búsqueda de la posición del analista en este punto no es análoga a la de Freud, aclara su alejamiento de esa conminación a decir:

Respecto a la “imaginación al poder”, no soy yo el que se los hago decir. Como tampoco, por otra parte, le hago decir lo que sea a nadie. Es mi función, más bien escuchar (citado en Allouch, 1998:175)<sup>219</sup>.

Escuchar es hacerle un lugar al decir del analizante allí donde no podría decirse que fue inducido, sino más bien sorprendido. Y en eso, como aclara Allouch, la literalidad es esencial, “ya que por sí sola brinda ese espesor del lenguaje exigible para que haya un decir no sabido” (1998:175).

\*

De lo más extraña suena una relación directa entre los escritos del Marqués de Sade y los tratados de guía espiritual del siglo XIII, pero Foucault logra ponerlos en una contigüidad verosímil. Así como también lo hace, como dijimos, con lo que hay de dispositivo moderno de la sexualidad en el psicoanálisis, más allá de todo lo que este último pudiera traer de subversivo respecto a las formas previas de pensar al sujeto y a la moral antimasturbatoria-victoriana de su época.

Para Foucault no se trata, entonces, de decir la verdad sobre un “objeto” del saber, como se caracterizaría ahora según él la búsqueda freudiana sobre la sexualidad humana (entramada en la certeza del pensamiento inconsciente), sino de un decir verdadero (*Parrhesía*) que implica el coraje de confrontar una verdad desprovista de poder a un poder desprovisto de verdad, en vistas a separar el “poder de la verdad de las formas hegemónicas” (Foucault, 1999). Porque, además, los “procedimientos de montaje hechos para el saber, y destinados a obtener la verdad sobre el sexo [son opuestos] a la *ars erótica* de la antigüedad” (Aguad, 1999: 194); arte erótica en la que

---

<sup>219</sup> *Les non-dupes errent*, sesión del 18 de diciembre de 1973.

Foucault está interesado, ya que no desliga la verdad del placer así como tampoco busca la evidencia.

La preocupación genealógica de Foucault se centra, desde otro punto de vista, en detectar los mecanismos de normalización y control de los individuos en los que el psicoanálisis podría también caer preso: “Es peligroso considerar la identidad y la subjetividad como componentes profundos y naturales, que no estarían determinados por factores políticos y sociales. Debemos liberarnos del tipo de subjetividad del que tratan los psicoanalistas” (Foucault citado en Pasternak, 1999:167-168). Pongamos esto nuevamente en contexto: lo que se torna opresivo del “tipo de subjetividad del que tratan [algunos] psicoanalistas” es en realidad la relación que establecen entre deseo/sexualidad e identidad, en tanto esta conjunción es la que ha habilitado históricamente el ejercicio de algunos mecanismos de gubernamentalidad (i.e. eugenesia).

En efecto, la clase del 5 de febrero de 1975 de *Los anormales*, además de dedicarse a demostrar el encabalgamiento entre el sistema penal decimonónico y el discurso psiquiátrico a través del caso paradigmático de Henriette Cornier —esto es, cómo las lagunas jurídicas comienzan a ser llenadas por el saber psiquiátrico que no es más que una forma de higiene pública dedicada a “defender la sociedad” de la sinrazón (coadyuvando al pasaje de un poder del suplicio a un poder disciplinario/racional)—, relaciona el campo discursivo de la eugenesia y el del psicoanálisis. Si el surgimiento de la noción de instinto permite el pasaje del gran monstruo al anormal (diseminación de pequeñas perversiones “instintuales”), es también esta noción la que prepara el campo para dos tecnologías: la eugenésica y la psicoanalítica. La primera como posibilidad de purificar la raza con una teoría de los instintos y la segunda como “corrección y normalización de la economía de los instintos”<sup>220</sup>.

En este sentido, si bien muchos movimientos políticos generan efectividad precisamente en su fuerte identificación como grupo, por ejemplo a través de una identidad sexual, y si bien Foucault reconoce una necesidad en su reclamo, su propuesta aspira, sin embargo, a ir más allá. De lo que se trata para él es de una

---

<sup>220</sup> Cfr. (Foucault, 2007: 127-128).

destitución subjetiva, de una des-identificación a través de la intensificación de los placeres:

Debemos trabajar (...) no tanto en liberar nuestros deseos sino en volvernos infinitamente más susceptibles de placer (...) para lo cual hay que escapar a las fórmulas (...) del puro encuentro sexual y de la fusión amorosa de las identidades (Foucault citado en Pasternac, *Ibíd*:174).

Ciertas prácticas homosexuales, así, eran vistas por él en su momento como una posibilidad estratégica de desplegar nuevas formas de relacionamiento con uno mismo y con los otros a partir de un trazado de líneas diagonales en el tejido social (Halperin, 2000:91). No por una particularidad intrínseca a la homosexualidad, algo que iría en contra de su ontología posfundacional, sino por su independencia estratégica respecto a ciertos mecanismos normalizadores como el matrimonio, la familia, el discurso religioso, etc.

Esta opción “hedonista” (diagonal al tejido social), este dandismo, como lo llamará en *Qué es la ilustración*, es únicamente posible bajo una ética que sólo fuera de orden estético y que no implicara un modelo universal de comportamiento. En este sentido, el “tú debes” es análogo al “conócete a ti mismo”, en tanto se trata de distintas versiones religiosas de un mismo imperativo: el buen comportamiento.<sup>221</sup> Forma religiosa de la moral que según Foucault iba camino a desaparecer en nuestros días y, por lo tanto, dejaba vía libre a una estética de la existencia. De esta manera:

Lo que Foucault entendía por un ‘arte de la existencia’, era una práctica ética que consistía en imponer libremente a su propia vida una forma distintiva y un estilo individual, transformándose a sí mismo según su propia concepción de la belleza o el valor. (Halperin, *Ibid*:93)

---

<sup>221</sup> Más allá de que, paradójicamente Sócrates, heraldo del precepto délfico, era quien rondaba por Atenas insistiendo a todos y cada uno para que se ocupen de sí mismos (también en el sentido de una práctica de sí o cuidado de sí).

## El cuidado de sí o el psicoanálisis como práctica espiritual

¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?  
(Michel Foucault, *El uso de los placeres*)

“Salir de la *stultitia*, en la medida misma en que ésta se define por esa no relación con el yo, no puede ser obra del propio individuo. La constitución de sí mismo como objeto susceptible de polarizar la voluntad, de presentarse como el objeto, el fin libre, absoluto y permanente de la voluntad, sólo puede lograrse por medio de alguna otra persona” (Foucault, 2006: 138). Uno podría tomar esta referencia a las prácticas de sí en Séneca como una síntesis de la preocupación del “último Foucault”. ¿Cómo se accede a la verdad?, ¿qué derecho, por sí mismo, tiene el sujeto a la verdad?, ¿qué relación es necesario establecer con el Otro/otro para el acceso a la verdad?, ¿cómo se da esta relación en la modernidad? Y, *last but not least*, ¿cómo queda situado el psicoanálisis en esta genealogía de las subjetivaciones?

En principio, es necesario aclarar que si bien Foucault le concede en este último tiempo un lugar privilegiado al *soi-meme* como una pequeña grieta que se abre a la producción puramente pasiva del sujeto, en ningún momento llega a definir precisamente qué significaría ese sí mismo que, de lo contrario, podría pasar por un reducto esencial. En efecto, no sería más que una pésima lectura de Foucault reducir su preocupación por los modos de subjetivación a través de prácticas de sí a una vuelta al sujeto clásico de la filosofía (un sujeto dueño de sí mismo), así como tampoco a un mero recetario para el presente. La filosofía de Foucault es un anudamiento de relaciones de poder y de prácticas de sí, de control y resistencia, de pasividad y actividad, de alienación y separación, que no permiten ser pensadas si no es inextricablemente ligadas. De esta manera, cuando Foucault se refiere al sujeto, por ejemplo, le da lugar a las dos dimensiones de cada par mencionado: “Hay dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y

de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento” (Foucault citado en Rabinow y Dreyfus, Ibid:245).<sup>222</sup>

Con respecto al problema específico que nos ocupa en este apartado, en *La hermenéutica del sujeto* Foucault deja abierta la pregunta por el estatuto del psicoanálisis en relación a la espiritualidad –es decir, en relación a la historia de las prácticas de sí que van más allá de un acceso intelectual/aséptico a la verdad–, que implican una transformación del ser del sujeto que necesita, entre otras cosas, de un pasaje por el otro. La respuesta a esa pregunta no se propone en absoluto como exhaustiva, más bien deja planteado el problema. Dice:

Si tomamos uno y otro [marxismo y psicoanálisis], sabemos bien, por razones completamente diferentes pero con efectos relativamente homólogos, que, tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para tener acceso a la verdad) y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y de otro saberes (Foucault, 2006:43).

Será Allouch quien considerará central indagar en esta interrogación interrumpida de Foucault. Sobre todo, porque habría muchísimas coincidencias entre la descripción que realiza Foucault de la espiritualidad y el psicoanálisis:

Dinero, modo de transmisión, necesidad de pasar por otro, salvación, catarsis, flujo asociativo, otros rasgos más podrían confirmar que el psicoanálisis no es otra cosa que una nueva configuración de los elementos en juego en la preocupación de sí, que es entonces una nueva forma de la preocupación de sí (Allouch, 2006:28).

Ahora bien, si el psicoanálisis ha de introducirse más plenamente por la vía de la espiritualidad, como Allouch mismo propone, debería permutar las letras de lo “psi” hasta llegar al “spi” (de *spirituel*). Precisamente ya que la “función psi”, de la cual nunca está del todo exento (lo vemos en distintos puntos de su genealogía), se encuentra

---

<sup>222</sup> Esta doble dimensión, activa y pasiva, hace de la filosofía de Foucault un “pesimismo hiperactivo” (para utilizar su propia expresión), una filosofía voluntaria pero no ingenua, una filosofía “heterotópica” más que utópica y consoladora.



en todos los lugares donde es necesario hacer funcionar a la realidad como poder, es decir, como imposición de la realidad del psiquiatra, psicólogo, psicoanalista, etc. al delirio o a las alucinaciones del paciente.

La “función psi” aparece más o menos de modo claro en la psiquiatría, en la manera en que las marcas del saber médico (vestimenta, enfermeros en derredor, institución que respalda, etc.) tienen un efecto opresivo y normalizador sobre los pacientes. Pero en el psicoanálisis esta función puede metamorfosearse bajo formas mucho más sutiles, siendo una entre muchas el apoyo de una terapia sobre la parte sana del yo o la transferencia de la moral del analista al analizante.

Es verdad, sin embargo, que no parece ir de suyo endilgarle elementos normalizadores intrínsecos a una práctica cuyos inicios mismos son críticos de la moral, y donde Freud constantemente reelaboraba su saber. No obstante, sucede que las instituciones y el prestigio se interponen en la historia. Como lo sugiere Foucault:

La pertenencia a una escuela, la iniciación, la formación del analista, etcétera, nos remiten sin duda a las cuestiones de la condición de la formación del sujeto para tener acceso a la verdad, pero se las piensa en términos sociales, en términos de organización. No se las piensa en el filo histórico de la existencia de la espiritualidad y sus exigencias. Y al mismo tiempo, por otra parte, el precio pagado por trasponer, reducir esas cuestiones “verdad y sujeto” a problemas de pertenencia (a un grupo, una escuela [...]) fue, desde luego, el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto (Foucault, 2006:41)

Por esta razón, creemos que más allá de que Foucault rescate a Lacan de esta crítica y de otras más en algunos momentos de su obra,<sup>223</sup> el psicoanálisis como teoría en constante mutación no podría dejar de tenerla en cuenta y reactualizarla. De hecho, alejarse de ella por considerarla ajena a los conceptos clínicos, a la especificidad de una práctica que sucede en la complejidad de una transferencia que se sitúa en un saber inconsciente, es desconocer la dimensión histórico-social del psicoanálisis, su participación en la discursividad social efectiva. Aun si, como dijimos, lo contrario

---

<sup>223</sup> “[Lacan] Quería sustraer al psicoanálisis de la proximidad, que él consideraba peligrosa, de la medicina y de las instituciones médicas. No buscaba en él un proceso de normalización de los comportamientos, sino una teoría del sujeto” (Foucault citado en Allouch, 2006:31).

también puede suceder: el énfasis en su dimensión política, su lugar en “la lucha de clases”, podría perder de vista la dimensión del amor. Es decir, la transferencia.

## **Breve cierre**

Es posible una delimitación de puntos de (des)encuentro de Foucault con el dispositivo analítico. Nuestro objetivo aquí sólo puede reducirse a identificarlas como problemáticas que ayudan al psicoanálisis a interrogarse sobre el lugar de la libertad en su práctica. De esta manera, si los psicoanalistas no se cubren bajo el paraguas de una realidad psíquica ahistórica y, por lo tanto, se predisponen a una genealogía (con todas las sorpresas que esto pueda acarrear), siempre tendrán una deuda con Foucault, quien no sólo se nutrió de sus producciones teóricas sino que, a la manera de un Sócrates moderno, se animó a preguntarles: ¿están ustedes realmente cuidando de sí? O, mejor, ¿están ustedes cuidándose del “psi”?

Además, sería precisamente esta característica, la de someter su saber a la vigilancia de una racionalidad de la que no tiene el monopolio, la que haría del psicoanálisis algo no comparable a una secta. Como dice Allouch, entre otras cosas gracias a ese lugar de cuidado que Lacan les daba a los no analistas.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Cfr. *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, (Allouch, 2007).

## **Anexo II**

A continuación incluimos la traducción que hicieramos de un capítulo perteneciente al libro *Métaphysique du bonheur réel* de Alain Badiou (editorial PUF, 2015). El mismo fue publicado en la revista de filosofía “Nombres”, Córdoba, año XXIII, Número 29, 2015. A la fecha se trata de un texto inédito en español.

## Filosofía y deseo de filosofía

*Alain Badiou*

Como muchos lectores lo saben Rancière y sus amigos, de hecho, dieron antaño ese nombre a la hermosa revista que fundaron , Rimbaud usa una expresión extraña: “las revueltas lógicas”. La filosofía es algo así: “una revuelta lógica”. Ella es la combinación de un deseo de revolución la felicidad real exige que uno se alce contra el mundo tal cual es y contra la dictadura de las opiniones establecidas y una exigencia de racionalidad, sin que la pulsión sublevada [révoltée] pueda llegar por sí misma al objetivo que se fija.

El deseo filosófico es, de modo extremadamente general, el deseo de una revolución en el pensamiento (tanto colectivo como personal), en vistas de una felicidad real que se diferencia de la satisfacción, es decir un semblante de felicidad. La verdadera filosofía no es un ejercicio abstracto. Desde siempre, a partir de Platón, se levanta contra la injusticia del mundo. Pero lo hace en un movimiento que protege los derechos de la argumentación y que, finalmente, propone una nueva lógica en el mismo movimiento por el cual separa lo real de la felicidad de su semblante.

Mallarmé nos propone el siguiente aforismo: “todo pensamiento engendra una tirada de dados”. Me parece que esta enigmática fórmula también designa a la filosofía. El deseo fundamental de la filosofía es pensar y realizar el universal, entre otras cosas porque una felicidad que no es universal, que excluye que ésta pueda ser compartida por cualquier animal humano capaz de devenir sujeto, no es una felicidad real. Pero tal deseo no es el resultado de una necesidad, existe en un movimiento que implica siempre una apuesta, un compromiso riesgoso. En este compromiso del pensamiento, el componente azaroso resulta inexorable.

Así, tomamos de la poesía la idea de que hay cuatro dimensiones fundamentales del deseo que caracterizan a la filosofía, las cuales están singularmente orientadas hacia la universalidad de la felicidad: la revuelta, la lógica, la universalidad y el riesgo. ¿No se

trata acaso de la fórmula general de un deseo de revolución? El revolucionario desea que el pueblo se subleve, que actúe de modo eficaz y racional, y no bajo el signo de la barbarie y la furia; que su sublevación tenga un valor internacional, universal, y no esté cerrado sobre una identidad nacional, racial o religiosa; finalmente, el revolucionario también asume el riesgo, el azar, la circunstancia favorable, lo que a menudo no sucede más que una vez. Revuelta, lógica, universalidad, riesgo: se trata de los componentes del deseo de revolución, del deseo de filosofía.

Ahora bien, pienso que el mundo contemporáneo, nuestro mundo, a veces llamado el mundo “occidental”, ejerce una fuerte presión negativa sobre las cuatro dimensiones de tal deseo.

En primer lugar, nuestro mundo es un mundo en parte inapropiado o inapropiable para la revuelta, no porque no existan, sino porque lo que enseña o pretende enseñar es que se trata ya, en su forma realizada, de un mundo libre, o un mundo cuya libertad es el valor regente, o incluso un mundo donde no hay lugar para querer y esperar uno mejor (en un sentido radical). Por lo tanto, este mundo declara que arribó, con imperfecciones que se esforzará en corregir, al umbral de su liberación interna, íntima. Y que, en suma, en términos de felicidad, es aquel del cual podemos esperar las mejores proposiciones y las mejores garantías. Pero, como simultáneamente estandariza y comercializa las apuestas de esta libertad, la libertad que propone es una libertad cautiva de aquello a lo que está destinada en la red de la circulación de las mercancías. De modo que, en el fondo, no es apropiado ni a la idea de la revuelta para ser libre (viejo tema de la significación de toda revuelta), ya que de una cierta manera la libertad es propuesta por el mundo mismo, ni tampoco para aquello que podríamos llamar su uso libre, en tanto está codificada o precodificada en el infinito brillo de la producción mercantil y en aquello que instituye, a partir de ella, la abstracción monetaria.

He allí por qué este mundo tiene, en relación a las revueltas o la posibilidad de la revuelta, una disposición que podríamos llamar insidiosamente opresiva. Motivo por el cual su proposición relativa a la felicidad es ya sospechosa de corrupción latente.

En segundo lugar, este mundo es inapropiado a la lógica, y ello principalmente porque está sumido en la dimensión ilógica de la comunicación. La comunicación y su

organización material transmite imágenes, enunciados, palabras y comentarios cuyo principio asumido es la incoherencia. La comunicación, tal como ella establece el reino de su circulación, deshace día tras día todo lazo y todo principio en una suerte de yuxtaposición inasumible y desligada de todos los elementos que acarrea. Se puede decir, así, que la comunicación nos propone de manera instantánea un espectáculo sin memoria y que, desde ese punto de vista, aquello que deshace más esencialmente es una lógica del tiempo.

Por ello sostendremos que nuestro mundo es un mundo que ejerce una viva presión sobre el pensamiento en su principio de consistencia y que, de cierta manera, le propone una suerte de dispersión imaginaria. Sin embargo, podemos mostrar lo haremos, aunque en verdad todo el mundo lo sabe que una felicidad real es del orden de la concentración, de la intensificación y no puede tolerar lo que Mallarmé llamó “esos parajes de lo vago donde toda realidad se disuelve” [ces parages du vague où toute réalité se dissout].

En tercer lugar, este mundo es inapropiado al universal, y esto por dos razones correlativas. Primero, porque la verdadera forma material de su universalidad es la abstracción monetaria o el equivalente general. En el dinero reside el único signo efectivo de todo lo que circula y se intercambia universalmente. Luego, porque, como sabemos, este mundo es al mismo tiempo un mundo especializado y fragmentario, organizado en la lógica general de las especializaciones productivas y en una enciclopedia de saberes de la que sólo un magro fragmento nos resulta accesible. Proponiéndonos simultáneamente una forma abstracta y monetaria del universal, y ocultando bajo esta forma una realidad especializada y fragmentaria, este mundo ejerce una viva presión sobre el tema del universal, en el sentido en que lo entiende la filosofía. Esto implica que su “felicidad” está reservada a determinados grupos y a individuos competitivos que no dejarán de defenderla como un privilegio heredado contra la masa de los que no se benefician con ella.

Y, finalmente, este mundo es inapropiado a la apuesta, a la decisión riesgosa, porque se trata de un mundo donde nadie tiene los medios de librar su existencia a un acontecimiento imprevisto. Así, lo que reina es la necesidad de un cálculo de seguridad. Nada es más sorprendente en este sentido que el hecho de que la enseñanza, por

ejemplo, esté organizada de tal modo que vuelva cada vez más necesaria su organización curricular bajo el cálculo de la seguridad profesional y de su adecuación a las disposiciones del mercado de empleo. Y que de este modo, de alguna manera, se enseñe muy temprano que la figura de la decisión riesgosa debe ser revocada y suspendida en favor del cálculo cada vez más prematuro de una seguridad que en lo real, por lo demás, aparece incierta. Nuestro mundo libra la vida al cálculo minucioso y obligado de esta seguridad dudosa y ordena las sucesivas secuencias de la existencia en relación a este. Sin embargo, ¿quién no sabe que la felicidad real es incalculable?

Diría, entonces, que el deseo filosófico de una revolución de la existencia, si lo concebimos como nudo de la revuelta, la lógica, la universalidad y el riesgo, encuentra hoy cuatro obstáculos principales, cuatro presiones obligadas: el reino de la mercancía, el reino de la comunicación, la universalidad monetaria y la especialización productiva y técnica, todo ligado subjetivamente por el cálculo de la seguridad personal. Estos obstáculos pugnan por que la ineluctable idea de la vida verdadera, de la felicidad, sea reducida al semblante de una satisfacción consumista.

¿Cómo responde a este desafío la filosofía?, ¿puede hacerle frente? Para esbozar una respuesta, simplifiquemos radicalmente la situación filosófica mundial. Distinguiendo, entonces, tres corrientes principales.

En primer lugar, tenemos la corriente fenomenológica y hermenéutica que se remonta al romanticismo alemán y cuyos principales nombres contemporáneos, en sentido amplio, son Heidegger y Gadamer. En segundo lugar, la corriente analítica que se origina en el círculo de Viena con Wittgenstein y Carnap, y que domina hoy toda la filosofía universitaria inglesa y americana. Por último, contamos con la corriente posmoderna que toma préstamos de las anteriores y que ha sido, sin duda, la más activa en Francia, ya sea que se la vincule a Jacques Derrida o a Jean-François Lyotard. Ciertamente, hay en el seno de estas tres orientaciones fundamentales, innumerables mezclas, intersecciones, nudos y partes comunes, pero creo que tienen el mérito de dibujar una suerte de cartografía aceptable del estado de cosas. Lo que nos interesa aquí, es cómo cada corriente perfila o identifica el deseo de filosofía y sus posibles efectos creadores en el mundo real. Cuál es para cada corriente, entonces, la definición explícita o latente de la vida verdadera, cuyo afecto es la felicidad real.

La corriente hermenéutica le asigna a la filosofía el objetivo de descifrar el sentido de la existencia y del pensamiento, y podemos decir que su concepto central es el de interpretación. Hay palabras, actos, configuraciones, destinos históricos cuyos sentidos son oscuros y latentes, están velados, escondidos. Un método de interpretación buscará una clarificación de esta oscuridad, así como hacer advenir un sentido primordial, figura de nuestro destino en su vínculo con el destino del ser mismo. Si el operador esencial es el de la interpretación, es evidente que se trata de develar o de abrir a un sentido inauguralmente inaparente. La oposición final más importante de la filosofía de filiación hermenéutica es aquella entre lo cerrado y lo abierto. El destino de la filosofía es atenerse a la apertura al sentido latente y, por consecuencia, descomprimir o desocupar el pensamiento de su retraimiento en la clausura, la latencia y lo oscuro de su sentido. *El deseo revolucionario, en el pensamiento, es el de un claro. Y la felicidad real una figura subjetiva de lo Abierto.*

La corriente analítica le asigna a la filosofía el objetivo de realizar una estricta delimitación entre los enunciados que tienen sentido o están provistos de sentido y los que no lo tienen, entre aquellos que se tiene derecho a decir y los que resulta imposible decir, entre aquellos que pueden generar consenso en torno a un sentido compartido y aquellos que son incapaces de hacerlo. El instrumento capital aquí no es la interpretación, sino el análisis gramatical y lógico de los enunciados mismos; es por ello que esta corriente acudió con creces a la herencia de la lógica, incluso bajo su forma matemática. Se trata de un estudio de las leyes y de los recursos del lenguaje, siendo esta vez central el concepto de regla. Despejar la regla que autoriza el acuerdo sobre el sentido, esa es finalmente la apuesta esencial de la actividad filosófica. Diremos que aquí la oposición más importante no es entre lo cerrado y lo abierto sino entre lo que está reglado y lo que no lo está, aquello que es conforme a una ley reconocida y aquello que, sustraído a toda ley no identificable según una regla, resulta necesariamente ilusión y discordancia. El objetivo de la filosofía, bajo esta óptica, es terapéutico y crítico. Se trata de remover las ilusiones que nos dividen, los sinsentidos que generan separación y oposición. *El deseo revolucionario, en el pensamiento, es el de un reparto democrático del sentido. Y la felicidad real es el afecto de la democracia.*

Finalmente, la corriente posmoderna le asigna a la filosofía el objetivo de deconstruir las evidencias recibidas de nuestra modernidad. No se trata esta vez de hacer



eclosionar un sentido latente, ni tampoco de separar el sentido del sinsentido. Se trata de mostrar que la cuestión misma del sentido debe ser dispuesta de otro modo y, por ello, de deconstruir su figura anterior, disolver las grandes construcciones que, particularmente en el siglo XIX y antes, fueron la idea de sujeto histórico, progreso, revolución, humanidad; mostrar que hay una pluralidad irreductible de registros y de lenguajes en el pensamiento como en la acción, pluralidad que no se deja reabsorber o unificar en una problemática totalizante del sentido. Centralmente, el objetivo del pensamiento posmoderno es el de deconstruir la idea de totalidad, a partir de lo cual la filosofía misma es puesta en cuestión, desestabilizada. De tal suerte que la corriente posmoderna va a activar sobre todo lo que podemos llamar prácticas mixtas o impuras. Va a situar el pensamiento sobre umbrales o sobre márgenes, en incisos. Y sobre todo, va a instalar la herencia del pensamiento filosófico en un juego que la enlaza al destino del arte. El deseo revolucionario es finalmente el de inventar nuevas formas de vida. Y la felicidad real no es más que el goce de sus formas.

Lo que nos interesa preguntarnos ahora es si hay rasgos comunes a estas tres orientaciones dominantes. Si, en la forma en la cual recogen el desafío que el mundo opone al deseo de filosofía, toman sobre tal o cual punto caminos paralelos o comparables.

Hay, en principio, un rasgo negativo muy importante. Las tres corrientes enuncian el fin de la metafísica, y así, de alguna manera, el fin de la filosofía misma, al menos en sentido clásico o, en palabras de Heidegger, en su sentido destinal. Para Heidegger hay clausura de la historia de la metafísica. La filosofía está inhabilitada para seguir adelante en el campo de la metafísica. Y esta clausura es también la de toda una época de la historia del ser y del pensamiento. Podemos decir, a su vez, que al ideal de verdad que organizaba la filosofía clásica en torno a la definición tradicional de “búsqueda de la verdad”, lo sustituye la idea de una pluralidad de sentidos. Estoy profundamente convencido de que el periodo actual de la filosofía se organiza alrededor de la oposición decisiva entre verdad, categoría central de la filosofía clásica (o, si se quiere, de la metafísica), y la cuestión del sentido, suponiendo que es eso que adviene en la modernidad allí donde se cierra la problemática clásica de la verdad.

Para la corriente hermenéutica, la verdad es una categoría de la metafísica que debe ser reanimada en la dirección de un sentido destinal del ser. El mundo se compone de un entrelazamiento de interpretaciones que ningún ente trascendente puede dominar. El reino por venir de lo abierto nos libera de la univocidad abstracta que representaba la idea verdadera.

Para la corriente analítica, está claro que hay que abandonar el gran propósito de una “búsqueda de la verdad”. El único punto de partida es la configuración de los enunciados. El sentido es relativo a la gramática de referencia. Cuando queremos distinguir el sentido del sinsentido hay que referirse al universo de reglas en el que se opera. Hay, en consecuencia, muchos sentidos o muchos regímenes de sentido que son incomparables, precisamente lo que Wittgenstein nombró juegos de lenguaje. La pluralidad de juegos de lenguaje se opone explícitamente a la idea de una recolección transparente bajo el signo de la verdad.

Finalmente, la corriente posmoderna deconstruye el soporte tradicional de las verdades o aquello por lo que hay verdad, a lo que la filosofía le dio tradicionalmente el nombre de sujeto. Podemos decir que es un eje fundamental de la corriente posmoderna proponerse la deconstrucción, en tanto que producto de la metafísica, de la categoría de sujeto. No hay, entonces, sujeto por quien o para quien, o a partir de quien o de que, habría verdad. No hay más que ocurrencias, casos, advenimientos dispares y géneros de discursos heterogéneos para acoger estos casos dispares.

Así, las corrientes hermenéutica, analítica y posmoderna organizan una triple oposición entre el sentido, abierto y plural, símbolo de la modernidad, y la idea de verdad unívoca, tenida por metafísica y arcaica, incluso por “totalitaria”. Hasta aquí el rasgo negativo común.

Considerado desde un punto de vista positivo, hay un rasgo común muy sorprendente: la importancia central del lenguaje. Es verdaderamente a través de y en la disposición de estas tres corrientes que se produjo lo que se ha dado en llamar el giro lingüístico de la filosofía occidental. Lugar central del lenguaje que, aquí también, va a ser organizado o dispuesto de manera diferenciada en las tres corrientes, pero que es quizá su rasgo común más aparente. Para la corriente hermenéutica, evidentemente, la interpretación, la actividad interpretante, opera sobre todo a partir de actos de habla,

actos de significación; y el lenguaje es, como último recurso, el sitio mismo donde se juega la cuestión de lo abierto. Es allí y en ningún otro lugar, es “de camino al habla”

“habla” que debe escucharse en el régimen de la interpretación que se lleva a cabo nuestra disposición al pensamiento. Para la corriente analítica, la materia prima son los enunciados y, a fin de cuentas, la filosofía es una suerte de gramática generalizada bajo el signo de la fuerza de la regla; lo que hay son frases, fragmentos o géneros de discurso. La deconstrucción posmoderna, finalmente, es una acción lenguajera y escritural dirigida contra la estabilidad de las abstracciones metafísicas. Las tres corrientes colocan, por lo tanto, la cuestión del lenguaje en el centro absoluto de la filosofía como tal, y ya se trate de la interpretación, de la regla o de la deconstrucción en lo que respecta a la oposición entre habla y escritura, hay una asunción del lenguaje como aquello que podríamos llamar el gran trascendental histórico de nuestro tiempo. Diremos, en consecuencia, si queremos hacerlo simple, que la filosofía contemporánea en sus tendencias principales sostiene dos axiomas, que tal es su lógica constitutiva:

- Primer axioma: la metafísica de la verdad devino imposible;
- Segundo axioma: el lenguaje es el lugar crucial del pensamiento ya que allí está en juego la cuestión del sentido.

Estos dos axiomas organizan a su manera la oposición clave y esencial de la cuestión filosófica hoy, a saber la relación entre sentido y verdad.

Para plantear mi propia posición, diría que hay en estos dos axiomas imposibilidad de la metafísica de la verdad y carácter constituyente de la cuestión del lenguaje un gran peligro: la incapacidad de la filosofía de sostener a partir de ellos su propio deseo de cara a la presión que ejerce sobre éste el mundo contemporáneo. El peligro, en suma, de perder toda virtud revolucionaria y, por ello mismo, abandonar el motivo de la vida verdadera y el de la felicidad, para el solo provecho de la doctrina individualista e identitaria de la satisfacción.

Si la filosofía es centralmente una meditación del lenguaje, si se instala en la pluralidad de juegos de lenguaje y de sus codificaciones gramaticales, no logrará quitar el obstáculo que el mundo pone a la universalidad, a la vez por su especialización,

fragmentación y abstracción. Ya que hay tantos lenguajes como comunidades y actividades.

Los juegos de lenguaje son, en efecto, la regla del mundo, y sabemos hasta qué punto la circulación entre ellos es difícil. Pero que los juegos de lenguaje sean la ley de nuestro mundo precisamente prohíbe en tanto la filosofía propone, contra la ley del mundo, una revolución en el pensamiento que esos juegos sean el lugar donde se forme el imperativo filosófico. O, entonces, y esto puede ser peor, si la filosofía acepta instalarse en esa primacía del lenguaje, tendrá que elegir un único lenguaje que la pueda salvar. Sabemos que Heidegger, en parte, se comprometió en esta vía cuando enunció el privilegio de la lengua alemana como tal, en su capacidad de dar resguardo a lo abierto y por el hecho de que era la lengua que venía a relevar la lengua griega. Sin embargo, instalarse en la pluralidad de los juegos de lenguaje y de sus reglas, o que se enuncie el privilegio radical de una lengua singular como aquello en lo cual descansa la autenticidad del sentido, no suprime el desafío que el mundo contemporáneo le opone a la vocación de la filosofía por el universal.

Desde Platón, en el *Cratilo*, se ha anunciado que la filosofía tenía a cargo no partir de las palabras sino, mientras pudiera, de las cosas mismas. Entiendo que este imperativo es, en efecto, un imperativo transtemporal de la filosofía, y que toda la cuestión pasa justamente por saber cómo podemos partir no del lenguaje sino de las cosas mismas. La filosofía analítica privilegió de manera unilateral los lenguajes de tipo científico, es decir aquellos que eran los más inmediatamente apropiables en reglas lógicas. Y ha hecho de estos lenguajes paradigmas de la delimitación del sentido, ya que, como sabemos, en los lenguajes científicos la regla es explícita, mientras que en la mayor parte del resto queda implícita. Sin embargo, incluso allí, el privilegio unilateral y paradigmático de los lenguajes donde la regla es explícita no nos permite sostener el desafío presentado a la universalidad, por el hecho de que nada nos indica *a priori* que la universalidad va necesariamente acompañada del carácter explícito de las reglas. Eso debería ser probado por su propia cuenta, y no lo es desde el momento en que la regla sólo hace ley en cuanto a la cuestión de la delimitación del sentido.

Por otro lado, si la categoría de verdad es abandonada o resulta inoperante, la filosofía no podrá hacerle frente al desafío de una existencia sometida a la circulación

mercantil o al ilogismo de la comunicación. Ya que y he allí un punto difícil, pero sobre el cual estoy profundamente convencido al infinito brillo de la circulación de las mercancías, a esta especie de pluralidad flexible a la que el deseo se encuentra encadenado, no podemos más que oponerle el punto de detención de una exigencia que sería incondicional. Todo lo que en este mundo está bajo condición cae sobre la ley de circulación de objetos, del dinero y de las imágenes. E interrumpir este principio de circulación a mi entender una exigencia radical de la filosofía contemporánea y la condición primera de una vía hacia la felicidad real no es posible a menos que estemos en grado de enunciar o asumir que hay un punto de detención incondicional, es decir una Idea estratégica absolutamente antagónica a esta circulación y a la subjetividad egoísta e ignorante. Esta Idea estratégica se llama desde hace dos siglos la Idea comunista, y apenas si empezamos a entrever su alcance a pesar de las experiencias épico-trágicas que la encarnaron durante un tiempo algunos decenios del siglo XX, demasiado cortas, por cierto, para esgrimir cualquier tipo de sentencia. Al menos para quien no tiene un apuro infinito por devenir (o volver a devenir) un publicista del orden mercantil.

Pero, a un nivel más abstracto o menos inmediatamente político, pienso que a la inconsistencia mediática o comunicante de las imágenes y de los comentarios no se puede oponer más que la tesis según la cual existen al menos algunas verdades, y que su búsqueda paciente, bajo la superficie brillante de lo que se da y circula, es el imperativo al que se debe someter la filosofía si no quiere ser ella misma comprometida y desmembrada en la inconsistencia de la comunicación.

Haré, finalmente, la siguiente pregunta: ¿qué sentido tendría apostar la existencia, sustraerla del imperativo de un cálculo de la seguridad personal, lanzar los dados contra la rutina, exponerse a cualquier peligro, si no es en el mínimo nombre de un punto fijo, de una verdad, de una Idea o de un valor que nos prescribe este riesgo? Y sin este punto de apoyo, ¿cómo imaginar la forma genérica de la felicidad de un sujeto, cualquiera sea este? Confrontada a la apuesta y a la incidencia del azar, por donde la existencia se compromete en su propia novedad, es necesario e ineluctable tener un punto fijo de resguardo y apoyo. Para mantener las cuatro dimensiones del deseo de filosofía (revuelta, lógica, universalidad y apuesta) contra los cuatro obstáculos que el mundo contemporáneo les presenta (la mercancía, la comunicación, la abstracción

monetaria y la obsesión securitaria), es exigible que superemos las tres orientaciones filosóficas dominantes: la analítica, la hermenéutica y la posmoderna. Hay, en efecto, en estas tres opciones algo demasiado apropiado al mundo tal cual es, algo que refleja exageradamente su fisonomía. Y, comprometida en estas opciones, organizada por ellas, la filosofía apoyará, aceptará la ley de este mundo, sin darse cuenta de que, en definitiva, esta ley exige la desaparición de su deseo.

Mi proposición es, por tanto, romper estos marcos de pensamiento, reencontrar o constituir en configuraciones renovadas un estilo, o una vía filosófica que no sea aquella de la interpretación, ni la del análisis gramatical, ni tampoco la de los umbrales y equívocos de la deconstrucción. Se trata de reencontrar un estilo filosófico fundador, decidido, en la escuela de lo que ha sido el estilo filosófico clásico de un Descartes, por ejemplo. Por supuesto, no se trata de dar aquí mucho más que una aproximación primera de lo que podría ser el despliegue de una filosofía que haría frente al desafío del mundo preservando la radicalidad de su propio deseo. Se leerá para esto último mis grandes tratados filosóficos: *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*, o en todo caso sus versiones abreviadas, *Manifiesto por la filosofía* y *Segundo manifiesto por la filosofía*. Quisiera, no obstante, indicar dos orientaciones o dos temas.

En primer lugar, postularemos que el lenguaje no es el horizonte absoluto del pensamiento. Ciertamente, el lenguaje, la lengua, o una lengua, es siempre el cuerpo histórico de una filosofía. Hay una figura singular de encarnación, una tonalidad, un color que refleja el horizonte de la lengua. Pero postularemos que la organización en pensamiento de la filosofía no es inmediatamente tributaria de la regla lenguajera en la que opera. Y, en este sentido, restauraremos la idea de que la filosofía es transmisible universalmente. La idea de la transmisibilidad universal ha sido nombrada por Jacques Lacan como matema. La hagamos valer para lo que aquí decimos. Conservando el ideal de la transmisión universal, enunciaremos que el ideal de la filosofía debe ser, en efecto, el matema. El matema se dirige a todos, es universalmente transmisible, atraviesa las comunidades lingüísticas y lo heterogéneo de los juegos de lenguaje sin privilegiar ninguno, admitiendo la pluralidad de sus ejercicios pero sin recorrer él mismo esta multiplicidad o establecerse en ella. Tampoco se alinearé al ideal formal del lenguaje científico, construirá en su propio campo su figura de universalidad.

En segundo lugar, postularemos que el rol propio, irreductible, singular de la filosofía es establecer en el discurso un punto fijo, más exactamente, encontrar o proponer un nombre o una categoría para tal punto fijo. En mi propia disposición filosófica retomé la vieja palabra “verdad”, pero poco importa la palabra, lo que cuenta es la capacidad de una proposición filosófica cualquiera para establecer un incondicionado de este orden. Nuestro mundo está marcado por la velocidad y la incoherencia. La filosofía debe ser lo que nos permite decir el momento donde hay que poder decir siempre llega, por una suerte de interrupción o cesura de esta rapidez o esta incoherencia, que esto está bien y que esto otro no. El establecimiento del punto desde donde podamos hablar así, es la apuesta más imperiosamente necesaria de la filosofía. A mi criterio, entonces, hay que reconstruir filosóficamente, sin restauración y sin arcaísmos, a prueba de la acontecimentalidad moderna, la categoría de verdad, y en consecuencia, la de sujeto. Habrá que hacerlo de tal modo que no se trate de una restauración de la metafísica sino de una redefinición o de un nuevo despliegue de la filosofía misma, en un campo categorial que autorice el pensamiento del punto fijo.

Una tarea muy importante es que, en estas condiciones, la filosofía debe tener la vocación de ralentizar el pensamiento, de establecer su propio tiempo. En sus tendencias contemporáneas, la filosofía se extenua siguiendo el tren del mundo. Está cautiva del tiempo moderno, que es a la vez discontinuo, segmentado y rápido. La vocación de la filosofía, mientras sea capaz, es establecer un tiempo que se dé el tiempo, es decir un pensamiento que se dé el tiempo de la lentitud de la investigación y de la arquitectónica. Esta construcción de un tiempo propio es, a mi parecer, el principio directivo del estilo que podemos exigir de la filosofía hoy. Allí también la experiencia más ordinaria viene a nuestro auxilio: ¿ser amo del propio tiempo no es, desde siempre, una condición de la felicidad?, ¿no es aquello que los amos han siempre negado a la masa de dominados? El asalariado, del cual el comunismo propone desembarazar a la humanidad, ¿no fue siempre representado como una condición infausta de lo que sería, precisamente, la imposición violenta de un tiempo heterogéneo? ¿Las revueltas obreras no han puesto en cuestión frecuentemente la puntualidad, el control de asistencia y acceso, las cadencias? Toda felicidad real supone una liberación del tiempo.

En numerosas corrientes contemporáneas, especialmente en la hermenéutica y, aun más todavía, en la corriente posmoderna, hay una promoción o un elogio de la disposición fragmentaria del discurso filosófico. Esta promoción se enraíza en particular en un modelo nietzscheano. Pienso que, por razones de circunstancia o de oportunidad, simplemente porque el mundo nos lo impone, hay que restituirle a la filosofía un principio de continuidad. Ya que el fragmento es, en el fondo, una modalidad a través de la cual el discurso filosófico se somete ciegamente a la fragmentación del mundo mismo y por el que, de cierta manera, deja que la abstracción monetaria y mercantil represente el único principio de continuidad. Es indispensable, entonces, que la filosofía desarrolle su propia lentitud intrínseca y restaure la continuidad del pensamiento, a saber, el principio de decisión que la funda conjuntamente con el tiempo racional que la liga.

Preguntémonos ahora si bajo estas condiciones mismas hay una posibilidad de ver a la filosofía (con toda evidencia en peligro) llegar a sostener el desafío del que hablábamos al comienzo, a sostener su deseo. La filosofía está enferma, de ello no hay dudas, y los golpes que le asestaron son, como siempre, correlativos de dificultades internas. Me parece que y estas serán las razones optimistas que puedo avanzar a este enfermo que, en un cierto sentido, no cesa de anunciar él mismo estar más enfermo de lo que dicen, a este enfermo que anuncia su muerte próxima e, incluso, su muerte ya advenida, a este muerto, el mundo contemporáneo el mundo, al menos una parte de este mundo le ejerce una presión indiscriminada para destruir su deseo al mismo tiempo que le demanda paradójicamente que siga vivo. Como siempre, la significación del mundo es equívoca. Por una parte, el sistema general de la circulación, de la comunicación, de la seguridad, está orientada hacia el debilitamiento del deseo de filosofía. Por otra, paradójicamente, crea y organiza de manera contradictoria en su interior una demanda que se dirige sin ton ni son a la posibilidad de la filosofía. ¿Por qué esto?

En principio, hay una convicción creciente, en todo caso en aquellos que intentan habitar la autonomía de su propio pensamiento, de que las ciencias humanas no están o no estarán en grado de reemplazar a la filosofía, tanto en su disposición disciplinaria como en la naturaleza singular de su deseo. Hubo un tiempo en el que la idea extendida, una de las figuras del tema del fin de la filosofía, era que una suerte de



antropología general, normada por el ideal de la ciencia y que subsumiera a la sociología, la economía, la politología, la lingüística, la psicología “científica”, e incluso al psicoanálisis, podía sustituir a la filosofía: otro modo de decir que habíamos alcanzado el fin de la filosofía. Creo que lo que acontece ahora es que las ciencias humanas se despliegan como lugar de medios estadísticos y de configuraciones generales que no permiten tratar o abordar realmente, en pensamiento, lo singular, la singularidad. Pues bien, en la singularidad, si lo pensamos bien, es donde siempre se encuentra el hogar de la decisión, y toda decisión, en última instancia, en tanto que decisión verdadera, es una decisión singular.

No hay, en sentido estricto, decisión general. Y en lo que respecta a aquello que compromete una verdad o que compromete a una verdad (o lo que se sostiene de un punto fijo), es del orden de la decisión, es siempre también del orden de la singularidad. Se dirá, entonces, que la pregunta es si resulta posible formular una filosofía de la singularidad que sea, por esta misma razón, capaz de ser también una filosofía de la decisión y la apuesta.

En segundo lugar, cada uno tomó consciencia, en efecto, de la ruina de los grandes sujetos colectivos, ruina, nuevamente aquí, en el pensamiento. No se trata tanto de la cuestión de saber si estos sujetos han existido, existen o existirán, sino más bien del hecho de que las grandes categorías que permitían aprehender al sujeto colectivo parecen estar hoy saturadas y ser incapaces de animar verdaderamente el pensamiento, se trate de figuras del tipo “progreso histórico de la humanidad” o de grandes sujetos de clase como el proletariado concebidos como realidades objetivas. Esto convoca a cada uno a lo que yo llamaría la necesidad de decidir y de hablar en nombre propio, sobre todo cuando se trata de responder a lo que el surgimiento de una nueva verdad les exige. Pero evidentemente, la necesidad de decidir y de hablar en nombre propio, sobre todo cuando la cuestión es política, exige, para esta decisión, un punto fijo, un principio incondicional, una Idea en común que sostenga y universalice la decisión primitiva.

Es necesario que cada uno, en nombre propio, aunque abierto a compartir su palabra de manera organizada con otros, pueda pronunciar que esto es verdadero, que esto otro es falso, o que eso está bien o eso está mal. Si entonces se requiere de nosotros

una filosofía de la singularidad, también se requiere, en este sentido, una filosofía de la verdad.

En tercer lugar, somos contemporáneos de una expansión de pasiones comunitaristas, religiosas, racistas y nacionalistas. Evidentemente se trata del reverso de la destrucción de las grandes configuraciones racionales del sujeto colectivo. Del estremecimiento y caída de estas grandes configuraciones, de la ausencia provisoria pero dolorosa de la Idea comunista, ha resultado que remonta a la superficie una suerte de vasija oscura que imaginariza totalidades de recambio (para evitar precisamente tener que pronunciarse en nombre propio) y que busca confiarse según protocolos de delimitación, de exclusión y de antagonismos a sujetos arcaicos, cuyo retorno se hace cada vez más amenazante.

Así las cosas, resulta absolutamente cierto que la filosofía debe conferir a lo incondicionado o al punto fijo del que debe sostenerse, una figura racional, así como mostrar que no porque haya una defección de las configuraciones racionales previas del destino histórico colectivo se debe abandonar la virtud de la consistencia racional del pensamiento. Entonces, también se le debe pedir a la filosofía, para lo cual está capacitada, que proponga una figura renovada, una figura fundadora de la racionalidad que sea homogénea al mundo contemporáneo.

Y finalmente, última cosa, del mundo, tal como lo conocemos, cada uno tiene una mínima consciencia de su precariedad extraordinaria. Hay, además, una paradoja, ya que se presenta en cierto sentido como el mejor de los mundos posibles, habiéndose concluido que todo otro mundo, tal como ha sido buscado bajo el paradigma de la revolución o de la emancipación, se ha revelado criminal y ruinoso. Pero al mismo tiempo, este mundo que se presenta como el mejor de los mundos posibles, es un mundo que se sabe extraordinariamente vulnerable. Es un mundo que está expuesto. No es para nada un mundo fundado en la estabilidad durable de su ser. Es, más bien, un mundo que se conoce poco a sí mismo y que se confía a leyes demasiado abstractas como para no ser expuesto a la catástrofe de acontecimientos que no sabría recibir o acoger. Después de todo, la guerra devasta países enteros sin interrupción desde hace cincuenta años y merodea cada vez más por los parajes del egoísmo “occidental”.

En vistas de esta vulnerabilidad peligrosa del mundo, que hace que proponga a todo momento, además de su ley general de circulación y de comunicación, una suerte de extranjerías innombrables y monstruosidades disparas; en vistas de este mundo que, finalmente, en una especie de sorprendente ceguera respecto a sí mismo puede bascular de un momento al otro, aquí o allá, o en cualquier lado, entre la violencia, la guerra o la opresión, pienso que la filosofía debe ser capaz de acoger o pensar el acontecimiento mismo, no tanto la estructura del mundo, el principio de sus leyes o el principio de su cierre, sino cómo el acontecimiento, la sorpresa, la requisición y la precariedad pueden ser pensables en una configuración que permanezca racional.

De allí por qué, al precio de una cierta ruptura con la corriente hermenéutica, analítica y posmoderna, pienso que la demanda a la filosofía, desde el interior de la precariedad infinita de este mundo, es la de hacer la apuesta de una filosofía decidida, fundadora, que sea al mismo tiempo una filosofía de la singularidad, una filosofía de la verdad, una filosofía racional y una filosofía del acontecimiento. Lo que se le requiere es, entonces, proponer, como refugio o revestimiento del deseo de filosofía, lo que podemos llamar un nudo racional de la singularidad, el acontecimiento y la verdad. Este nudo debe inventar una nueva figura de la racionalidad, ya que se sabe que anudar singularidad y acontecimiento a verdad, es en tanto tal, en la tradición clásica, una paradoja. Es precisamente esta paradoja la que debe tratar centralmente la filosofía contemporánea si quiere proteger su propio deseo y volver a decir de manera constructiva y generalizada a la humanidad entera el famoso aforismo de Saint-Just, “la felicidad es una idea nueva en Europa”.

Aquello que intenté mostrar en otra parte es que este nudo racional de la singularidad, el acontecimiento y la verdad constituye por sí mismo una nueva doctrina posible del sujeto. Contra la idea de que el sujeto co-pertenece a la metafísica y debe ser, como tal, deconstruido, enunció que, en la medida en que es concebido precisamente como la diferencial última donde se anudan racionalmente singularidad, acontecimiento y verdad, podemos y debemos proponer al pensamiento y al mundo una nueva figura del sujeto cuya máxima sería, en el fondo, la siguiente: un sujeto es singular porque es siempre un acontecimiento el que lo constituye en una verdad. O, aún más, un sujeto es al mismo tiempo un sitio de racionalidad posible y lo que podríamos llamar el punto de verdad del acontecimiento. Y, finalmente, que este

acontecimiento no es de felicidad más que por un sujeto, por aquello que de un individuo acepta devenir sujeto.

Estas tesis no son, de algún modo, más que la diagonal formal de la empresa filosófica de la que intento dar aquí los considerandos y el programa. Si abordamos las cosas del pensamiento y del mundo a partir de una filosofía constituida de este modo, filosofía que enuncia que la singularidad del sujeto reside en aquello que resulta un acontecimiento que lo constituye en una verdad, podemos decir que, en cierto sentido, la metafísica está en ruinas o, bien, terminada, pero no que sus categorías están todas obsoletas. Diremos también, por tanto, siempre partiendo de una filosofía tal, que ciertamente la metafísica está arruinada, pero que la deconstrucción de la metafísica también está arruinada y que el mundo necesita de una proposición filosófica fundadora que se establezca sobre las ruinas conjuntas de la metafísica y de la figura dominante de la crítica de la metafísica.

Por todas estas razones, considero que el mundo contemporáneo tiene más necesidad de filosofía de lo que ésta misma cree. Esto se vuelve poco sorprendente si hacemos el diagnóstico de que sus corrientes contemporáneas dominantes son demasiado confluentes con la ley del mundo. Y que, siendo demasiado confluentes con la ley del mundo, han fracasado en decirnos lo que puede ser la vida verdadera. Al fin de cuentas, lo que el mundo demanda a la filosofía resulta, para estas corrientes, inaparente. Para volverlo aparente hace falta una interrupción en la filosofía misma, es decir una interrupción del propósito que ella sostiene sobre su propia tarea.

La máxima podría ser: terminar con el fin. Y terminar con el fin supone que una decisión sea tomada. Ningún fin termina de sí mismo, el fin no finaliza, el fin es interminable. Para poner fin al fin, para terminar con el fin, hace falta que una decisión sea tomada, y a esta decisión, busco darle los puntos de apoyo y los elementos de validación en aquello que el mundo le demanda a la filosofía.

No niego en absoluto que la filosofía esté enferma, puede ser que incluso, después de todo, teniendo en cuenta la amplitud del programa y la dificultad que hay para sostenerla, esté en sus últimos estertores. Pero el mundo le dice a esta convaleciente, sin que haya necesidad de apelar aquí a un salvador o a un milagro es

al menos mi hipótesis , el mundo le dice a esta convaleciente: “Levántate y anda”.  
Andar, bajo el imperativo de una Idea verdadera, nos destina a la felicidad.

## Referencias bibliográficas

- Abril, X. (1961), *Antología de Mallarmé*, Montevideo: Ediciones Front.
- Agamben, G. (2007) *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2008) *Che cos'è il contemporaneo*, Roma, Nottetempo.
- Aguad, Beatriz (1999) “La historia de la sexualidad: una escritura revoltosa”. En *Litoral*, N° 28, Córdoba, Editorial Edelp, [pp. 179-207].
- Alemán, J. (2014) *En la frontera, Sujeto y capitalismo*, Barcelona: Gedisa.
- (2012) *Soledad: Común, Políticas en Lacan*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- (2010) *Lacan, la política en cuestión...*, Buenos Aires: Grama ediciones.
- (2010b) *Para una izquierda lacaniana, Intervenciones y textos*, Buenos Aires: Grama.
- (2003) “Lacan, Foucault: el debate sobre el ‘construccionismo’”. En *Virtualia*, año II, N° 7. Disponible en <http://virtualia.eol.org.ar/007/default.asp?notas/jaleman-01.html>
- (2000) *Jacques Lacan y el debate posmoderno*, Buenos Aires: Filigrana.
- Allouch, J. (2015) *L'Autre sexe*, Paris: Epel.
- (2014b) *Schreber teólogo, La injerencia divina II*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- (2014) “Fragilidades del análisis”, *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, año XV, número 29, verano [pp. 9-19].
- (2013) *Prisioneros del gran Otro, Injerencia divina I*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- (2011) *El amor Lacan*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

————— (2009) *Contra la eternidad, Ogawa, Mallarmé, Lacan*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

————— (2007) *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

————— (2006) Allouch, Jean, “Spichanalyse”. En *Me cayó el veinte*, N° 13, Ecole Lacanienne de psychanalyse, México [pp. 89-113].

————— (1998) *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, Córdoba: Edelp.

————— (1996) *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, Córdoba: Edelp.

————— (1985) “Sobre la destitución subjetiva”, publicado en Bulletin número 0 de l'école lacanienne de psychanalyse, Paris. Disponible en: [www.ecole-lacanienne.net.fr](http://www.ecole-lacanienne.net.fr)

————— (1984) “Lacan censuré”, *Littoral*, N° 13, Junio, Paris, [pp. 109-121]. Disponible en: [www.jeanallouch.com](http://www.jeanallouch.com)

Amster, Pablo (2010) *Apuntes matemáticos para leer a Lacan, 1.Topología*, Buenos Aires:Letra Viva.

Arriola, G. (2014) “Del toro a la banda de Möbius: una transformación del sujeto”, *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, año XV, número 29, verano [pp. 89-113].

AA.VV. (2011) *Política y acontecimiento*, Santiago de Chile: FCE.

Baas, B. y Zaloszc, A. (1994) *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*, Buenos Aires: Atuel-Anáfora.

Badiou, A. (2013) *La antifilosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires: Capital Intelectual [2009].

————— (2013b) *Lacan, L'antiphilosophie 3*, Francia: Fayard [1994-1995].

————— (2012) *Condiciones*, Buenos Aires: Siglo XXI [1992].

————— (2009) *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires: Prometeo libros [1998].

- (2009b) *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires: Prometeo libros [1998].
- (2009c) *El concepto de modelo, Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*, Buenos Aires: La bestia equilátera [2007]
- (2008) *El balcón del presente, Conferencias y entrevistas*, México: Siglo XXI.
- (2008b) *Teoría del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo. [1975/1979]
- (2008b) *Lógicas de los mundos (El ser y el acontecimiento 2)*, Buenos Aires: Manantial [2006].
- (2007) *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial [1988].
- (2007b) *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión [1989].
- (2007c) *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires: Nueva Visión [1985].
- (2005) *El siglo*, Buenos Aires: Manantial [2005].
- (2004) *La ética, Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, D.F: Herder [1993].
- (2002) *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona: Gedisa [1998].
- (2002b) *Deleuze, El clamor del Ser*, Buenos Aires: Manantial [1997].
- (1999) *San Pablo, La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos [1997].
- (1999) “El estatuto filosófico del poema después de Heidegger”, versión en línea: <http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/badiou.htm> [1992].
- (1997) “Lacan y Platón: ¿es el matema una idea?”, en *Lacan con los filósofos*, México: Siglo XXI [1991].



Badiou, A. y Milner, J-C. (2014) *Controversia, Diálogo sobre la política y la filosofía de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Edhasa.

Badiou, A. y Cassin, B. (2010) *Il n'y a pas de rapport sexuel, Deux leçons sur "L'Étourdit" de Lacan*, Paris: Fayard.

————— (2011) *Heidegger, El nazismo, las mujeres, la filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu [2010].

Bandres, L. (s/f) “De una posible rehabilitación del infinito”, *Léxicos (revista de cultura y ciencia)*, Volumen 7, disponible en: <http://lexicos.free.fr/Revista/numero7articulo1.htm>.

Bassols, M. (s/f) “Retales”, disponible en: <http://www.latigolacanio.com/assets/retales-pdf.pdf>

Benveniste, É. (2010) *Problemas de lingüística general I*, México: Siglo Veintiuno.

————— (2008) *Problemas de lingüística general II*, México: Siglo Veintiuno.

Bonnefoy, Y. (2002) *La poética de Mallarmé*, Córdoba: Ediciones del Copista.

Bosteels, B. (2007) *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile: Palinodia.

Bosteels, B. (s/f) “Enjoy Your Truth, Lacan as Vanishing Mediator Between Badiou and Žižek”, disponible en:

[https://www.academia.edu/6193438/Enjoy\\_Your\\_Truth\\_Lacan\\_as\\_Vanishing\\_Mediator\\_between\\_Badiou\\_and\\_Zizek](https://www.academia.edu/6193438/Enjoy_Your_Truth_Lacan_as_Vanishing_Mediator_between_Badiou_and_Zizek)

Butler, J. (2012) *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu.

Cassin, B. (20013) *Jacques el sofista, Lacan, logos y psicoanálisis*, Buenos Aires: Manantial.

————— (2012) *Jacques le Sophiste, Lacan, logos et psychanalyse*, París: Epel.

- (2008) *El efecto sofístico*, Buenos Aires: FCE.
- (2000) “Who’s Afraid of the Sophists?, Against Ethical Correctness”, *Hypatia*, vol.15, número 4, Otoño. Disponible en: <http://es.scribd.com/word/removal/160389844> [pp. 102-120]
- Châtelet, F. (1995) *El pensamiento de Platón*, Barcelona: Labor.
- Conforte, J. (2013) “Sobre *restos* de filosofía”, *NOMBRES, Revista de filosofía*, año XXII, número 27, Noviembre. [pp. 273-284]
- Copjec, J. (2006) *El sexo y la eutanasia de la razón, Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Cornaz, L. (2014) “La ‘transformación silenciosa’ del doctor Freud”, *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, año XV, número 29, verano [pp. 21-38].
- Debord, G. (2008) *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires: La marca editora.
- Del Barco, O. (2008) *El otro Marx*, Argentina: milena caserola.
- De Libera, A. (2007) *Archéologie du sujet*, Francia: Vrin.
- Deleuze, G. (2010) *Lógica del sentido*, Buenos Aires: Paidós.
- De Saussure, F. (2005) *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada.
- Descartes, R. (1941) *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- (1999) *Discurso del método*, Madrid: Edaf.
- Dolar, M. (2007) *Una voz y nada más*, Buenos Aires: Manantial.
- (2012) “Hegel and Freud”, revista electrónica *e-flux*. Disponible en: <http://www.e-flux.com/journal/hegel-and-freud/>
- Dosse, F. (2004) *Historia del estructuralismo*, Tomo I, Madrid, Akal.
- Farrán, R. (2014) *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.

————— (2013) “Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología, y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica”, *El laberinto de arena*, Río Cuarto, Vol.1, Núm.1, Verano/Otoño [pp. 1-28].

————— (2011) “El concepto de sujeto en Alain Badiou y Jacques Lacan. Dimensiones ontológicas y políticas”, tesis doctoral en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. (Inédito)

————— s/d “Notas sobre el pensamiento de lo político en el cruce del psicoanálisis y la filosofía post-marxista”, en *Psikeba, Revista de psicoanálisis y estudios culturales*. Disponible en: <http://www.psykeba.com.ar/articulos2/RF-notas-lo-politico-en-el-cruce-del-psicoanalisis-y-la-filosofia.htm>

Foucault, M. (2013) *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires: Siglo XXI.

————— (2012) *Dits et écrits II 1976-1988*, Francia: Gallimard.

————— (2012b) *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires: FCE.

————— (2010) *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

————— (2008) *La arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.

————— (2008b) *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

————— (2007) *Los anormales*, Buenos Aires, FCE.

————— (2006) *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires: FCE.

————— (1999) *Estrategias de poder*, Barcelona: Paidós.

————— (2006) *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Anagrama.

Freud, S. (1986) “El yo y el ello”, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu.

————— (2010) “Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis”, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu.

Gaulin, M. “La cosmopoétique de Mallarmé”, versión en línea: <http://www.dogma.lu/txt/MG-Mallarme.htm>

Ginzburg, C. (1980) “Signes, traces, pistes. Racines d’un paradigme de l’indice”, en *Le Débat*, Número 6, [pp. 3-44]

Giorgi, G. (2008) “El umbral animal. Apuntes sobre algunas ficciones del presente” en *Nombres*, año XVIII, número 22, diciembre, Córdoba [pp. 159-170]

Giussani, D. (1991) *Lacan-Freud, una teoría del sujeto más allá de la metafísica*, Buenos Aires: Catálogos editora.

Halperin, D. (2000) *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Córdoba, Cuadernos de Litoral.

Heidegger, M. (1969) “Conversación con Heidegger (Frederic de Towarnicki y Jean-Michel Palnier)”, disponible en: <http://www.alcoberro.info/V1/heidegger6.htm>

————— (2006) *El ser y el tiempo*, Buenos Aires: FCE.

————— (s/d) “Doctrina de la verdad según platón”, disponible en: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/verdad%20platon.pdf>

Hyldgaard, K. “Truth and knowledge in Heidegger, Lacan and Badiou”, *Umbr(a): Polemos*, NY, 2001, [pp. 79-90].

Kacem, M. B. (2011) *Après BADIOU*, Francia: Éditions Grasset.

Kordela, K. A. “Political Metaphysics: God in Global Capitalism (the Slave, the Masters, Lacan and the Surplus)”, *Sage Publications*, Vol. 27, No. 6, diciembre 1999, [pp. 789-839]

Koyré, A. (1984) *Entretiens sur Descartes*, París: Gallimard

Krauss de Vilhena, F. (S/F). “Do feminino nos manifestos das cartoneras latinoamericanas: o gozo suplementar e o alinhavamento de um sujeito coletivo” (inédito).

Lacan, J. (2012) “El atolondradicho”, en *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós [1972].

————— (2012b) “Clase del 12 de enero de 1972”, en *Hablo a las paredes*, Buenos Aires: Paidós.

————— (2009) *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós [1969-70].

————— (2008b) *El fracaso del Un-desliz es el amor*, Artefactos, México: Cuaderno de notas [1976-77].

————— (2008) *De un Otro al otro*, Buenos Aires: Paidós [1968].

————— (2007) *La angustia*, Buenos Aires: Paidós [1962-63].

————— (2007b) *La tercera*, en *Intervenciones y textos*, Buenos Aires: Manantial [1974].

————— (2006) *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós [1964].

————— *La identificación*, seminario no establecido, Versión íntegra [1961-62].

————— (1995) *Aun*, Paidós: Buenos Aires [1972-73].

————— (1992) *El reverso del psicoanálisis*, Paidós: Buenos Aires.

————— (1991) *L'envers de la psychanalyse*, Francia: Seuil [1969-70].

————— (1990) *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Francia: Seuil [1964].

————— (1990b) *La ética*, Buenos Aires: Paidós [1959-60].

————— (1984) “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno [1966].

————— (1979) “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos I*, México: Siglo XXI editores [1966].

————— (1977) Journées de l’École freudienne de Paris: “Les mathèmes de la psychanalyse”, número 21, [pp. 506-509]. Disponible en línea: [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)

————— (1975) “Entretien avec des étudiants”, Conferencias en Yale University, *Scilicet* n° 6/7, [pp. 32-37]. Disponible en línea: [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)

————— (1975b) “Kanzer Seminar”, Conferencias en Yale University, *Scilicet* n° 6/7, [pp. 7-31]. Disponible en línea: [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)

————— (1972) Lacan en Italie, “Conférence à l’université de Milan, le 12 mai 1972”, disponible en línea: [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)

————— (1972b) “L’etourdit”, *Scilicet*, 1973, n°4, [pp. 5 a 52]. Disponible en línea: [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)

————— (1970) Allocution sur l’enseignement prononcée pour la clôture du congrès de l’École freudienne le 19 avril 1970. Disponible en línea: [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)

————— (1967) Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’école. Disponible en línea: [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)

Laclau, E. (2014) *La razón populista*, Buenos Aires: FCE.

Larramendy, A. (2014) “La brasa ardiente de la pregunta por los signos”, *Divanes nómades*, número 1, [pp. 51 a 67].

Leff, G. (2008) *Juntos en la chimenea, La contratransferencia, las “mujeres analistas” y Lacan*, Buenos Aires: Epele.

Le Gaufey, G. (2013) *EL OBJETO a DE LACAN*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

————— (2013b) “Inconsciente nómeno”, en *Nombres*, año XVII, número 27, noviembre de 2013, Córdoba [pp. 195-207]

- (2010) *El sujeto según Lacan*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- (2007) *El notodo de Lacan, Consistencia lógica, consecuencias clínicas*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- “La paradoja del sujeto”, artículo disponible en: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2009/06/guy-le-gaufey-la-paradoja-del-sujeto.html>
- Marx, K. (2008) *El capital, El proceso de producción del capital, Tomo I, Vol I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Massota, O. (1995) *Lecturas de psicoanálisis. Freud, Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Mattoni, S. (2003) *Las formas del ensayo en la Argentina de los años '50*, Córdoba: Universitas.
- Melenotte, G.H (2014) “El Moisés de Miguel Angel. Una escritura coreográfica de Freud”, *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, año XV, número 29, verano [169-195].
- Meschonnic, H. (2015) *Spinoza poema del pensamiento*, Buenos Aires: Tinta Limón, Cactus.
- Miller, J.A (2015) *Todo el mundo es loco*, Buenos Aires: Paidós.
- (2013) *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires: Paidós.
- (2001) “Filosofía Psicoanálisis”, artículo disponible en: <http://virtualia.eol.org.ar/012/default.asp?notas/miller-01.html#refe>
- Milner, J.C. (2012) *Claridad de todo, De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial.
- (2008) *El judío de saber*, Buenos Aires: Manantial.
- (1999) *La obra clara*, Buenos Aires: Manantial.
- (1999b) *Los nombres indistintos*, Buenos Aires: Manantial.

Moreiras, A. (2006) *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile: Palinodia.

Nagel, E. y Newman, J. (2001) *Gödel's proof*, USA: New York University Press.

Negrón, María (2016) “Un saber alucinatorio”, artículo disponible en: <http://eternacadencia.com.ar/blog/ficcion/item/un-saber-alucinatorio.html>

Nietzsche, F. (2002) *Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires, Alianza [1873-1876]

Pasternac, M. (1999) “Heterogeneidad de las referencias a M. Foucault”. En *Litoral*, N° 28, Córdoba, Editorial Edelp, [163-178].

Pluth, E. (S/D) “An adventure in the order of things: Jean-claude Milner on language and Lacan's Incomplete Materialism”, disponible en línea:

<http://www.lineofbeauty.org/index.php/s/article/viewFile/48/112>

Perec, G. (2012) *Nací*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Quignard, P. (2011) *Butes*, Francia: sextopiso.

Rabaté, J.M (2007) *Lacan literario. La experiencia de la letra*, México: Siglo XXI.

Rabinow, P. y Dreyfus, H. (2001) *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión.

Rajchman, J. (2001) *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México: Epele.

Rado, R. (2009) “Sur le matérialisme de l'idée”, en *Filozofski vestnik*, Volumen XXX, número 2, [pp. 227-245].

Rancière, J. (2011) *Política de la literatura*, Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Rodilla Marqués, C. (2007) “Sobre el sujeto: ¿Deleuze versus Badiou?”, *Series filosóficas*, Número 22, UNED, Madrid, [pp. 325-356].



————— (2001) *El sujeto tachado, metáforas topológicas de Jacques Lacan*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Sin autor (2015) “Une O.P.A du platonisme affolé par l’offre analytique”, *Spy*, número 3, Paris [pp. 52-84]

Sacilotto, D. (2013) “Towards a Materialist Rationalism”, *The international Journal of Badiou Studies*, Volumen 2, número 1. Disponible en: <http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/27> , [pp.60-98]

Schejtman, F. (2013) *Sinthome, Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*, Buenos Aires: Grama.

Schelling, F.W.J. (1988) *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona: Anthropos.

Steiner, G. (2012) *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, Buenos Aires: FCE.

Sverdloff, M. (2008) “Platón y la decadencia histórica: de la República al *fin-de-siècle*”, en *Nombres*, año XVIII, número 22, diciembre de 2008, Córdoba [pp. 73-86]

Tarby, F. (2005) *Materialismes d’aujourd’hui, De Deleuze à Badiou*, París: L’Harmattan.

Valery, P. (1987) “Sobre cementerio marino”, en *El cementerio marino*, Madrid: Alianza.

Vighi, F. (2014) “Dall’evento al sintomo: Badiou e l’ontologia lacaniana”, *Badiou Studies*, Volumen 3, número 1. Disponible en: <http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/65/full%20text> [pp.24-47]

Villalobos, S. (2007) “Comunidad, lengua, política”, conferencia presentada en LASA, Montreal. Disponible en: [http://www.academia.edu/4183454/Comunidad\\_lengua\\_pol%C3%ADtica](http://www.academia.edu/4183454/Comunidad_lengua_pol%C3%ADtica)

Weisse, C. (s/f), *El sujeto de la ciencia y el psicoanálisis*, inédito.

Žižek, S. (1998) “PSYCHOANALYSIS AND POST-MARXISM, The case of Alain Badiou”, *The South Atlantic Quarterly*, Durham, Spring, Vol. 97, Número 2. Disponible en: <http://www.lacan.com/zizek-badiou.htm>, [pp. 235-261]

————— (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

————— (2007) “Badiou: Notes From an Ongoing Debate”, en *International Journal of Zizek Studies*, V1, n 2, [pp.1-15]. Disponible en: <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/26/85>

Zupan i , A. (2012) “Sexual difference and ontology”, disponible en: [http://www.e-flux.com/journal/sexual-difference-and-ontology/#\\_ftnref4](http://www.e-flux.com/journal/sexual-difference-and-ontology/#_ftnref4)

————— (2004) “The fifth condition”, en *Think again: Alain Badiou and the future of philosophy*, [pp.191-201], disponible en: <http://ideiaeideologia.com/wp-content/uploads/2013/09/Zupancic-The-Fifth-Condition.pdf>

### **Artículos periodísticos**

Badiou, A. (2008c) “La actualización del comunismo”. *Diario Perfil*, Consulta: 27 de octubre de 2013. Web:

<http://www.diarioperfil.com.ar/edimp/0289/articulo.php?art=9364&ed=0289>

González, H. (2014), “Sabiduría de la celda”, *Página12*. Consulta: 3 de mayo de 2014. Web: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-245407-2014-05-03.html>

Žižek, S. (2013), “Sueño de mariposa”, *Página12*. Consulta: 14 de marzo de 2013. Web: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-215739-2013-03-14.html>