



El sujeto filosófico: una vida política Composiciones entre Agamben, Butler y Badiou

Roque Farrán
UNC/Conicet
Argentina

Coloquio Internacional de Gubernamentalidad y Biopolítica
Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta
4 al 7 de agosto de 2015 - Argentina

Cuando una vida está a punto de perderse, si no se corta el último y sutil hilo que la sostiene, es posible dar (se) cuenta de a poco, volviendo de a poco y resignificando lo dado, de qué está hecha una vida, cómo se sostiene, de qué se trama e informa materialmente. Una vida cualquiera, impersonal, genérica no es un dato biológico en bruto; ya en la penúltima instancia hay toda una serie de dispositivos operando afectiva y efectivamente: médicos, familiares, vecinales, sociales, institucionales, etc. Cada técnica y cada dato están mediados por múltiples factores y decisiones que exceden el mero saber disciplinar. La captura de una vida y el intento de convertirla en una cifra más del relato homogeneizante de la inseguridad corre en cambio por cuenta del dispositivo tecno-mediático, no por parte del Estado y sus instituciones. ¿Cómo puede ser que esa vida a punto de perderse, en su más cruda materialidad, se encuentre ligada a su vez en un punto a aquella que sostiene una idea, la verdadera vida, o incluso a aquella otra que se extenúa en un recorrido complejo por variadas verdades, e informa la idea de la idea: una vida completa? Este es el punto que me toca tratar ahora, porque insiste, porque la idea y la idea de la idea, una vez que se encuentran, una vez que develan que *en verdad* siempre han estado ahí, ya nunca se pierden. El que se pierde es uno, cada tanto. Se trata entonces de llegar a captar la siguiente idea y luego practicarla en la cotidianidad de cualquier situación (o mejor aún, darse cuenta que ya se lo encontraba haciendo de algún modo, y perfeccionarlo): *la vida no es lo que se opone a la muerte sino aquello que al dividirse a sí encuentra que la diferencia y la oposición son sólo una parte del asunto, el que su anudamiento resuelve de manera siempre precaria, inestable e incesantemente recomenzada.*

En “La inmanencia absoluta” Agamben (2009: 59-92) trata de definir la tarea de una filosofía por-venir, cuyo tema principal sería la vida, a partir de dos textos que escribieron Deleuze y Foucault sobre ella, justamente antes de morir. Sin embargo del texto de Foucault, “La vida: la experiencia y la ciencia” (2009: 41-57), Agamben nos dice muy poco, casi ni se ocupa; más bien comenta extensamente el enigmático escrito de Deleuze, “La inmanencia: una vida...” (2009: 35-40), a través de un minucioso aparato hermenéutico que busca interpretar cada frase y hasta cada puntuación bajo la tenue luz que le brindan algunos conceptos spinozianos y aristotélicos, a los cuales a su vez resignifica: causalidad inmanente, *conatus*, *trépho*, potencia, beatitud, etc. Acuerdo en gran parte con los desarrollos conceptuales del texto agambeniano, que no me detendré a considerar, sin embargo pienso que la ausencia de ese minucioso trabajo respecto al texto de Foucault, y además su intento por diferenciarse demasiado rápido de una perspectiva badiouana o incluso lacaniana del sujeto (vinculados a una “supuesta falta”), le hacen perder potencia a su pensamiento. *Primero* porque no presta suficiente atención a la redefinición canguilhemiana de la vida como “aquello que es capaz de error” y la necesidad subsecuente de una *nueva teoría del sujeto* que plantea Foucault, remitiendo a los debates del pensamiento francés de mediados del siglo pasado en torno a la compleja articulación entre vida y racionalidad, antes que a la cuestión en bruto de la biopolítica. *Segundo* porque es justo en esa vía que privilegia el error y la equivocación donde se encuentra el camino abierto por Freud y continuado por Lacan en relación al deseo inconsciente, esto es, al sujeto y su modo intermitente de manifestación en *lapsus*, equívocos y fallas del lenguaje. El deseo es “indestructible”, como lo definió Freud; es “deseo de deseo”, como lo articuló Lacan vía Kojève. Por ende remitirlo sin más a la “falta”, como se dice vulgarmente, no aclara nada su extraña naturaleza, sus leyes paradójicas y su complejidad inherente (la extraña imbricación entre pulsión de vida y pulsión de muerte). En todo caso, hay que entender en dónde se juega esa falta, en qué registro o dimensión, mediante qué anudamiento o escritura, y no hacer una alusión a ella de manera general como lo hace aquí Agamben.

Como bien dice Badiou (2005: 74), siguiendo la historización de la filosofía francesa ensayada por Foucault, el sujeto permite anudar vida y concepto, mostrar su mutua imbricación; de allí su insistencia. En este sentido situaba Foucault, en el mismo

texto comentado por Agamben, la especificidad del hombre, su modo de vivir, en la formación de conceptos: “Que el hombre viva en un medio conceptualmente construido no prueba que se haya desviado de la vida por algún olvido o que un drama histórico lo haya separado de ella, sino solamente que vive de una manera determinada, que no tiene un punto de vista fijo sobre su medio, que se mueve sobre un territorio indefinido o ampliamente definido, que se desplaza para recoger información, que mueve unas cosas en relación con otras para volverlas útiles. Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; un modo de vivir en una relativa movilidad y no un intento de inmovilizar la vida; un modo de manifestar, entre los miles de millones de seres vivos que brindan información acerca de su medio y se informan a partir de él, una innovación ínfima o considerable, según cómo se la juzgue: un tipo muy particular de información.” (Foucault, 2009: 55)

En breve, en términos lacanianos se puede anticipar que el sujeto es una respuesta ante la falta del Otro (en sentido subjetivo y objetivo del genitivo), llámesele a este último -según la tradición- Dios, Naturaleza, Historia o cualquier otro nombre que dé con un principio ordenador absoluto (un significante supremo). En tanto *respuesta* es siempre singular; en tanto lo es a la *falta del Otro* es impropia, común o genérica. Como se trata de una respuesta, no es algo dado sino siempre a producir o a inventar; lo dado, en todo caso -pero hay que dar con ello y por eso depende de la lógica fortuita del encuentro-, es la falta del Otro. Esta última no se soporta muy bien -otra vez en doble sentido: por el lado de quien singularmente ha de asumirla, y por el lado de la inestabilidad genérica siempre supuesta. *En las inconsistencias apoyarse*, escribía Celan. Esa sigue siendo la respuesta común, genérica o impropia más adecuada; sólo que cada quien debe encontrar el sitio justo -el *medio*- donde se juega la falta, y responder allí mediante un anudamiento singular.

La apuesta de este escrito es exponer, en consecuencia, *el deseo político filosófico que trama e informa una vida*: en la invención de conceptos y mediante la composición no sólo de aquello que Badiou, por caso, denomina “procedimientos genéricos de verdad” (1999) (arte, ciencia, política y amor) sino también, y ante todo, de interrogaciones filosóficas afines y compatibles en ciertos puntos nodales (mas no en su totalidad, si acaso eso existiera). En todo caso señala la singularidad una vida, la que se

escribe en acto y no la reconstrucción general y/o pretendidamente neutra del pensamiento de los autores mencionados.

En primer lugar, además de lo ya expuesto, la perspectiva spinociana que sostiene Butler en su ensayo “El deseo de vivir. La *Ética* de Spinoza bajo presión”. Allí Butler complejiza a través de Freud y Spinoza tres oposiciones típicas que suelen orientar los reproches mutuos que se dirigen psicoanalistas, deleuzianos y levinasianos: i) el deseo de vivir y el deseo de vivir bien (o la virtud), ii) la vida y la muerte, iii) la singularidad y la totalidad (o la colectividad). Me interesa retomar la idea spinociana de que la perseverancia en el propio ser (o *conatus*), habitualmente asociada a la autoconservación, no se reduce a una mera postura individualista, sino que implica *esencialmente* a los otros en una constante dinámica de composición/descomposición relacional: “la *Ética* [de Spinoza] no sigue, y no puede hacerlo, con la cuestión de la perseverancia y la supervivencia individuales, ya que resulta que el medio por el cual se produce la auto-conservación es precisamente a través de un reflejo o expresión que no sólo une el individuo a los otros, sino que expresa ese vínculo como ya estando allí, como un vínculo en varios sentidos: una atadura, una tensión, un nudo, algo de lo cual uno no puede liberarse, algo constitutivo que lo mantiene unido.” (12)

Se trata a su vez de retomar el clásico tópico freudiano de la articulación entre la pulsión de vida, que incluye tanto la pulsión de autoconservación como la pulsión sexual, y la pulsión de muerte. Pues la vida, como bien remarca Butler a través Freud, no es sólo una de las pulsiones que entran en conflicto, sino la tensión dinámica o la lucha genérica que suscita la composición/descomposición entre las pulsiones. Así lo expone, ejemplarmente, Butler: “La lucha por la vida no es lo mismo que la simple operación de la pulsión de vida; cualquiera que sea el significado de la ‘vida’ a la que uno adhiera, esa pulsión por sí sola no es lo mismo que la vida, entendida como una lucha constante. No hay lucha y, por lo tanto, no hay vida sin la pulsión de muerte (*Todestrieb*). En ese sentido, sin la pulsión de muerte no hay lucha por la vida. Si la vida *es* en sí misma esta lucha, entonces no hay vida sin la pulsión de muerte. Incluso podemos extrapolar lógicamente que la vida sin la lucha proporcionada por la pulsión de muerte sería en sí misma la muerte.” (16)

De esta manera podemos aproximar la complejidad que trama el sujeto, entre la vida y la muerte, sin caer en simples afirmacionismos vitalistas o negativismos mortificantes; y entender también la exigencia suplementaria que plantea Agamben, sobre el final de su artículo, acerca de que “debemos llegar a ver siempre en el principio que permite la asignación de una subjetividad, la matriz misma de la desubjetivación, y en el mismo paradigma de una posible beatitud, el elemento que signa la sumisión al biopoder” (2009: 90). Es decir, además de evitar la dicotomía, el filósofo no puede contentarse con la simple contemplación teórica o con la sustracción libidinal, debe descender a la caverna -del cuerpo, de las pulsiones, de los afectos- en tanto se encuentra irremediamente implicado y afectado por lo que acontece, el mundo, sus posibilidades e imposibilidades. Butler dice algo similar acerca de la vida y el poder, pero esta vez problematizando la relación entre singularidad y totalidad: “Pareciera que el sujeto en cuestión no es ni exclusivamente singular ni totalmente sintetizado en una totalidad. La búsqueda del propio ser o, de hecho, de la vida, lo lleva a uno más allá de la particularidad de la propia vida hacia la compleja relación entre la vida y la expresión de poder.” (21) Sin embargo, llegar a esa visión de mutua implicación entre poder y vida, sumisión y libertad, deseo de vivir y deseo de vivir bien, idea e idea de la idea, exige cierto recorrido por los múltiples y heterogéneos “procedimientos genéricos de verdad” y, sobre todo, alcanzar su pensamiento conjunto: aquello que Badiou llama “una vida completa” (2013: 149).

Para Badiou una vida verdadera sólo puede desplegarse bajo el signo de una Idea. En la conclusión de *Lógicas de los mundos*, el breve texto “¿Qué es vivir?” (2008: 557-565) intenta orientar todo el desarrollo conceptual, filosófico y lógico-formal anterior, en función de esta pregunta crucial. Por una parte, para el autor franco-marroquí las verdades *son* múltiples genéricos de una situación, su ser en esencia, y *aparecen* concretamente en indagaciones de índole artística, política, científica o amorosa que rompen de manera *acontecimental* con los lenguajes y modos de valoración instituidos o naturalizados. En este sentido, vivir una vida verdadera y no solo sobrevivir bajo el mandato reproductivo del capital, implica incorporarse efectivamente a un procedimiento genérico de verdad, tanto en su forma-sujeto específica como en su afecto concomitante: alegría en el amor, beatitud en la ciencia,

entusiasmo en la política y placer en el arte. Para Badiou, “‘vivir’ y ‘vivir por una Idea’ son una sola y misma cosa” (2008: 560). A lo cual agrega: “sostengo que la experimentación real de tal vida, inteligencia de un teorema o fuerza de un encuentro, contemplación de un dibujo o impulso de un mitin, es irresistiblemente universal. De tal suerte que el advenimiento de una Idea es, por la forma de incorporación que le corresponde, todo lo contrario de una sumisión. Es, según el tipo de verdad del que se trate, alegría, felicidad, placer o entusiasmo.” (2008: 561)

No obstante, resulta sintomático que al diferenciar los tipos subjetivos, según sean fieles o no al acontecimiento, Badiou se quiera distanciar rápidamente de las pulsiones invocando sólo dos de ellas, la autoconservación y la mortificación, dejando excluida así la tercera, que retorna en sus propias formulaciones: el deseo. “Vivir es entonces una incorporación al presente bajo la forma fiel de un sujeto. Si la incorporación está dominada por la forma reactiva, no se hablará de vida sino de simple conservación. Se trata, en efecto, de protegerse de las consecuencias de un nacimiento, de no relanzar la existencia más allá de ella misma. Si la incorporación está dominada por el formalismo oscuro, se hablará de mortificación. // La vida es, en definitiva, la apuesta que se hace, sobre un cuerpo advenido al aparecer, a que se le confiará fielmente una temporalidad nueva, manteniendo a distancia tanto la pulsión conservadora (el instinto mal llamado de ‘de vida’) como la pulsión mortificante (el instinto de muerte). La vida es lo que triunfa sobre las pulsiones.” (2008: 558-559).

Luego, en una entrevista donde relata de qué va a tratar el tercer tomo de *El ser y el acontecimiento: La inmanencia de las verdades*, produce un desplazamiento de la interrogación por la vida verdadera a la cuestión que implica una vida completa y, junto a ella, una serie de tópicos entrelazados: el deseo filosófico, la idea de la idea, o incluso el *sujeto filosófico*. Precisa Badiou: “¿Qué es una vida completa? No me refiero solamente a una verdadera vida. Por otra parte, yo me ocupo de esta última cuestión al final de *Lógicas de los mundos*. ¿Qué es la verdadera vida, de la que Rimbaud dijo que está ausente, pero de la que sostengo que puede estar presente? Es vivir bajo el signo de la Idea, o sea, bajo el signo de la incorporación efectiva. La otra cuestión es contigua a esta, pero diferente: ¿Hay una Idea de las ideas, es decir, una Idea de la vida completa?” (2013: 149).

Sería consecuente pues que, si vivir y vivir por una Idea son lo mismo, vivir por una idea de la idea también lo sea (así como en Spinoza el “deseo de vivir” y el “deseo de vivir bien” son simultáneos y, por ende, la virtud no exige ninguna renuncia pulsional: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea *al mismo tiempo* ser, obrar, y vivir, esto es, existir en acto”). Aquí se abren los interrogantes puntuales que a mí me interesan; se pregunta Badiou: “Si hay un sujeto filosófico, ¿de qué se trata? ¿Qué es tener acceso a la filosofía? ¿Qué es estar en la filosofía? Indudablemente, no hay incorporación filosófica en el sentido en que se la encuentra en el militante político, el artista, el científico, el amante. Sin embargo, en la filosofía se tiene un acceso a un pensamiento consistente, y no a nada. El dilema continúa abierto: Si suponemos la existencia de un sujeto de la filosofía, ¿cuál sería su lugar? ¿Es, como usted lo sugiere [se refiere al entrevistador: Fabien Tarby], un centro ausente?” (Badiou y Tarby, 2013: 150-151). Es interesante porque es justo en este sitio problemático, en el cual Badiou se muestra un tanto vacilante: no deja de suponer el sujeto y promete un desarrollo más consistente en su próximo libro *La inmanencia de las verdades*, donde he tratado de mostrar que *en efecto* lo produce (Farrán, 2014). Quizás, como él mismo dice respecto de los matemáticos, quienes hacen ontología sin saberlo, ahora es él quien hace *política en la teoría* de un modo que inevitablemente se le escapa (se trata de practicar la lectura sintomática con el texto badiouano). ¿Por qué digo “política” allí donde se hablaba en cambio de “filosofía”? Es nada menos que la ambivalencia y el enigma del deseo, de la vida y del sujeto que anuda esta exposición.

He tratado de responder a esta problemática apelando a Lacan y su nudo borromeo, en múltiples trabajos (Farrán 2008, 2014), para mostrar que el centro ausente del sujeto filosófico, ese no-lugar o heterotopía (por usar un término foucaultiano), se puede captar fugazmente en el modo en que se entrelazan los registros lacanianos: real, simbólico, imaginario. Lacan afirmaba haber encontrado justamente en el anudamiento borromeo de los tres registros, introducidos al comienzo de su enseñanza en los 50, según sus propias palabras “la primera filosofía que me parece sostenerse” (2005: 143).

La cualidad principal del nudo borromeo es que sus anillos de cuerda se encuentran trabados de tal modo que con cortar uno solo de ellos, cualquiera, el conjunto entero se descompone. Así pues, no hay ningún término ordenador

privilegiado: la rigurosa alternancia posicional que se vislumbra por ejemplo a través de un trenzado da la clave no enteramente dominable de dicho ordenamiento. Ello nos permite pensar que los términos que entran en juego en cada circunstancia: autoconservación, deseo, muerte; ser, obrar, vivir; o vivir, vivir por una idea y vivir por una idea de la idea, etc., no se oponen simplemente ni se trata, por ende, de privilegiar unos por sobre los otros estableciendo así una especie de jerarquía, sino de encontrar su mutuo anudamiento simultáneo y aplicarse allí del modo justo. Lo cual exige cierto método, cierta disciplina y hasta cierto coraje en la *praxis* filosófica que no puede, sin embargo, identificarse con ninguno de los procedimientos singulares de los que se sirve alternativamente (matemáticas, poesía, política, amor).

Escribe Badiou: “Se me dice a veces que sólo veo en la filosofía un recurso para restablecer, contra la apología contemporánea de lo ordinario y de lo fútil, los derechos del heroísmo. ¿Por qué no? Sin embargo, el heroísmo antiguo pretende justificar la vida con el sacrificio. Mi anhelo es hacerlo existir por el gozo afirmativo que procura universalmente el seguimiento de las consecuencias. Digamos que al heroísmo épico de quien da su vida sucede el heroísmo matemático de quien la crea punto por punto.” (2008: 565) En esta alusión al “heroísmo matemático” con la cual finaliza *Lógicas de los mundos*, Badiou todavía no alcanza la prescindencia potencial del dispositivo matemático que formula en el prefacio a la reedición en castellano de uno de sus primeros libros lógico-matemáticos, *El concepto de modelo*, donde dice: “busco captar la potencia matemática al servicio de un desarrollo conceptual que *podría* prescindir de esta captación”; y refiriéndose al uso diferencial de las matemáticas en la actualidad respecto de aquél uso primigenio: “hoy la matemática es *citada*, como lo son los poemas, las novelas, las secuencias políticas o las experiencias amorosas, mientras que en 1968 era *destinada*” (Ibíd.: 31-32). Contra esta tendencia a suturar o privilegiar la condición matemática, siempre presente en el pensamiento badiouano, he querido hacer valer la noción de *composibilidad* entre diversos procedimientos, sostenida por el mismo autor en sus reflexiones explícitas sobre la tarea de la filosofía (*p. e.*, *Condiciones*, *Manifiesto por la filosofía*, etc.), y lo he tratado de hacer apelando incluso a la composibilidad con otros planteos de autores posfundacionalistas, como aquí, mediante el anudamiento borromeo de términos, conceptos y dispositivos heterogéneos

de pensamiento. Pues lo que importa en realidad no son los términos en sí mismos, sus diferencias y oposiciones, sino los *medios sin fin* que les dan cuerpo y consistencia: *corps-sistence*, según la palabra-valija forjada por Lacan.

Considero que este modo complejo de ejercer la *praxis* filosófica, abierta a cualquiera, nos puede dar la chance de suspender *puntualmente* el funcionamiento de la máquina antropológica de producción biopolítica; máquina que no cesa de escindir, dividir y clasificar todo lo que hay a partir del privilegio otorgado a un elemento clave sustraído de la cadena equivalencial que constituye. Se trata de sostener, pues, otro modo de pensar: modo que incesantemente recomienza en las emergencias e interrupciones de los círculos predominantes de valoración y sus lenguajes homogeneizantes. Pensamiento, modo de vida y deseo que no ejerce ningún dominio -de saber o poder exclusivos- y sin embargo, entre sus huecos, *composibilita* lo radicalmente heterogéneo. Digamos que al “heroísmo matemático” -o político, o estético, o amoroso- he deseado suplementarlo mediante otro tratamiento geométrico y afectivo del punto: el que exige el anudamiento borromeo estricto de las condiciones de vida verdadera. Eso, para mí, indica una vida completa. La vida entonces, o mejor dicho: *una vida*, singular, impersonal, genérica; la *vida verdadera*, la que se despliega bajo el signo de una Idea (artística, política, científica, amorosa); y la *vida completa*, la que se alcanza en la beatitud que enlaza las verdades del tiempo, son lo mismo. Lo mismo en lo Real, claro. Principio de alternancia, interrupción o intermitencia que se juega en la práctica efectiva del concepto, y no a priori o Saber Absoluto.

¿Por qué he insistido en sostener la *praxis* filosófica en una época signada más bien por la biopolítica y la gubernamentalidad? Porque pienso que sólo el atravesamiento completo de las verdades del tiempo, que son políticas pero también artísticas, científicas y amorosas, habilita el acceso a una vida verdadera y permite entender en qué consistiría el gobierno de sí y de los otros: una vida que se encuentra con lo genérico en cualquier parte singular. En fin, sostengo que el filósofo democrático, luego de su muerte o destitución, debe ser *al menos dos*: el que capta verdades singulares-genéricas y el que a esas verdades irreductibles, conceptualmente *composibilita*. Cualquier sujeto que asuma esa división, esa función insólita, ha de ser llamado filósofo. Y eso mismo califica a una vida cualquiera de *completa*.



© Roque Farrán

Notas

1 Mi diferencia con Badiou, y lo que quizás me acerca más al tándem Foucault-Deleuze, es que pienso a la vida verdadera al tiempo que me sucede, en el error y en el errar, en radical inmanencia; y sostengo así que, si una vida es *verdaderamente genérica en su singularidad estricta*, entonces puede acontecer en cualquier lugar y tiempo: hasta en el contacto cotidiano con los hijos y seres amados, en el trabajo o en las situaciones que se suponen más normalizadas (la familia, el estado, etc.). Claro, para llegar a captar eso seguramente han sido necesarias ciertas rupturas, y la clave está en transformar la simple suposición en efectiva producción (de una vida...).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. “La inmanencia absoluta”, en G. Giorgi y F. Rodríguez, eds., *Ensayos sobre biopolítica: exceso de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2009. 59-92
- Badiou, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento II*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- . “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, en M. Abensour et al., eds., *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires: Colihue, 2005. 73-83
- . *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- Badiou, Alain y Tarby, Fabien. *La filosofía y el acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Butler, Judith. “El deseo de vivir. La Ética de Spinoza bajo presión”, *Nombres. Revista de filosofía* 29, 9-29, 2015.
- Deleuze, Gilles. “La inmanencia: una vida...”, en G. Giorgi y F. Rodríguez, eds., *Ensayos sobre biopolítica: exceso de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2009. 35-40
- Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia”, en G. Giorgi y F. Rodríguez, eds., *Ensayos sobre biopolítica: exceso de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2009. 41-57
- Lacan, J. *El seminario 23, el sinthome*, Buenos Aires: Paidós, 2006.