

# Problemas fundamentales de la filosofía contemporánea

## ÍNDICE

### **1. Introducción: Libro vigésimo tercero**

- 1.1. Introducción
- 1.2. Para acabar de una vez con el juicio de Dios
- 1.3. El partido de los spinozistas

### **2. Entre el ser y el poder**

- 2.1. Ontología histórica de nosotros mismos
- 2.2. Lectura sintomal y esquizoanálisis

### **3. Filosofías de la inmanencia**

- 3.1. Diferencia y espectralidad
- 3.2. Estéticas de la existencia

### **4. Muerte y resurrección del sujeto**

- 4.1. El sujeto como soporte
- 4.2. Biografemas: un personaje de novelas

### **5. Contingencia, ironía, solidaridad**

- 5.1. La república de las cosas
- 5.2. Viaje al planeta de los simios

### **6. Para salir del atasco**

- 6.1. Familiares desconocidos: Argo, el perro de Ulises
- 6.2. Un comunismo melancólico: la comunidad inesperada

## **1. Introducción. Libro vigésimo tercero**

### **1.1. Introducción**

**El programa del curso es un fantasma:**

- El carácter múltiple y fragmentario del fantasma.
- El carácter decepcionante del fantasma.

Remitiendo a la primera parte del seminario de Barthes, en el apartado *Léxico del autor*, obra paradigmática de la crítica al autor y que muestra algunos de los grandes momentos del siglo XX: la vuelta del sujeto.

A través de esta cuestión del *para mí* de Barthes, nos introduce en la noción nietzscheana del perspectivismo. Deja un par de notas:

La subjetividad, que volvería, aunque no sea en el plano de un sujeto metafísico, sino de un sujeto dividido, plural, en desplazamiento, como describe el psicoanálisis.

La referencia principal es Nietzsche: el yo es una instancia móvil, plural.

Esta subjetividad nietzscheana móvil nos coloca más allá del paradigma de la subjetividad vs. la objetividad. Esta nueva subjetividad, o esa vuelta del sujeto, es el momento en el que renunciamos por completo a la injusta solidez de nuestro punto de partida, al valor endoxal de la subjetividad.

Se dice que no hay un hecho en sí, sino que se tiene que introducir un sentido para que pueda haber un hecho. Lo que esto implica es que tiene que haber un hecho para que pueda haber un sentido. En la base está siempre el “qué es eso para mí”. Una cosa estaría designada si respecto de ella todos los seres hubieran dicho su “qué es eso”. Este es el *ser para mí* de Barthes: la cosa solo estaría definida si todo el mundo la caracterizase. No hay cosa en sí.

La cuestión es si el *para mí* es también para los otros; es decir, un *para nosotros* recortado, dividido por la fuerza histórica de las cosas.

---

**22/1/25**

*Prefacio de 1847 de Michelet*

Michelet va a transmitir el espíritu de la revolución como criterio que nos permite deslindar las enseñanzas. Convierte la función de profesor en incitación a la revolución, en propaganda, y en el lugar en el cual construir el nuevo altar que vendrá a sustituir a los preexistentes, en este caso la Iglesia católica.

La revolución constituye el nuevo evangelio: debe sustituir a los evangelios cristianos. La violencia a la que se ve forzada la revolución para no perecer es confundida por la generación siguiente con la revolución misma.

La revolución es ese momento de aplanamiento en el cual el pueblo se encuentra consigo mismo. La exaltación de la igualdad de todos con todos, esa exaltación práctica que tiene que ver con la igualación de todos y la supresión de los regímenes estamentales, es precisamente condición para ese segundo momento, que no es otro que la fraternidad.

La fraternidad del pueblo tiene que ver con ese llegar a ser en común, esa comunidad de iguales en la cual rige el criterio de solidaridad. Acabar con la injusticia del sistema estamental, imponer la igualdad, supone imponer una diferencia en la que los individuos se fusionan en el pueblo.

Abolir la fraternidad de la muerte para fundar la de la vida.

El acontecimiento revolucionario es el que supondría el fin de las injusticias.

1848 rompe la posibilidad de un fantasma común, de un sujeto unificado donde lo que brilla es el prójimo, la solidaridad.

---

**4/2/26**

*Escuela Narciso vs. Escuela Telémaco*

Hay una cierta demanda del padre en el caso de los chavales más jóvenes: una demanda de autoridad constante, muy reiterada. Están siempre buscando el límite, a ver si encuentran la ley, y esto tiene que ver con portarse cada vez peor. Ese portarse cada vez peor no es sino una indagación para ver hasta dónde se puede llegar, una demanda reiterada.

Este diagnóstico sobre la demanda del padre en los jóvenes es compartido, y se sugiere que los docentes sean conscientes de esa demanda, conscientes de que ya no pueden encarnar la investidura fantasmática del padre ni presentarla. A partir de ahí, la enseñanza debería articularse en torno a lo que Recalcati llama la promesa de sublimación.

Fundamentalmente, esta promesa no es otra cosa que asegurar que el abandono de la vía narcisista abre la posibilidad de una vida más satisfactoria. A partir de estas hipótesis: fin de la escuela edípica, actualidad de la escuela Narciso y propuesta de la escuela Telémaco.

Ulises tiene más hijos.

En los procesos educativos, que ya no son estrictamente verticales, no se trata de la transferencia como identificación con el profesor y su palabra, ni de un lazo de subordinación, ni de la ilusión escolar de una imposición del saber (como la imposición de manos, o la transmisión de autoridad de Moisés a Josué, de Pablo a Timoteo). En cualquier caso, habría que discutir la idea según la cual el conocimiento se transmite directamente.

La transferencia alumno-profesor cae en la infantilización del estudiante. Frente a eso, lo que se propone es abrir al sujeto a una experiencia nueva, como en el enamoramiento, que se manifiesta como puesta en marcha del sujeto respecto al saber.

Cuando se habla de la universidad, el planteamiento es distinto, aunque el texto esté más dirigido a profesores de enseñanzas medias y a padres.

El problema es si se puede enseñar la virtud, o más bien el deseo de saber. Los conocimientos, entendidos como saberes fosilizados, pueden circular; el deseo de saber, no. La propuesta de Recalcati es que cada profesor sea testimonio de ese deseo de saber y de su propia falta, encarnando esa promesa de sublimación.

La función profesoral no sería otra que introducir un corte en el ensueño de la transmisión directa del saber: obligar a la renuncia, obligar a los estudiantes a denunciar la ilusión escolar de que el saber proviene directamente del maestro.

Aquí aparece una inversión: el profesor como psicoanalizado. Barthes entra en este planteamiento desplazándose al interior de una escena imaginaria. Propone imaginar a un profesor que habla infinitamente bajo la apariencia de un saber. La exposición más acertada no es la del saber, sino la del individuo que se expone a lamentables aventuras.

El discurso siempre está agujereado, dice Barthes. Frente al locutor que habla con aparente seguridad, claridad y tiempos perfectamente marcados —y que intenta ocupar el lugar perdido de la ley— aparece el otro profesor, el que renuncia a la ley y cuyo discurso se vuelve balbuciente, recortado, a veces poco claro.

Frente a estas figuras, aparecen otros dos polos: el sabio silencioso, que casi no habla y parece contener un saber esencial, y el militante, que expresa únicamente su posición. Ninguno de los dos sería propiamente un profesor.

En relación con la escucha, Barthes trabaja textos sobre la escucha psicoanalítica, tomando como ejemplo los textos freudianos. El profesor estaría en el lugar del analizado, mientras que el estudiante ocuparía el lugar del psicoanalista.

El problema de lo contemporáneo, entendido como elemento intempestivo, no deja de ser un tropo literario que ya está planteado en lo que es probablemente uno de los relatos originarios de la cultura occidental: la *Odisea*.

El problema de Ulises tiene que ver precisamente con qué pasa después de la *Odisea*, qué pasa después de la historia. Lo contemporáneo es esa dimensión posthistórica. Hay una parte de la historia, una parte de pasado, aun cuando sean todas las consecuencias de las causas previas de las cuales nosotros somos el efecto, y luego una parte de novedad, una parte diferencial o posthistórica. Qué pasa después de la *Odisea*.

Jorge Luis Borges, en su libro *El otro, el mismo* (1964), tiene un poema bastante conocido, *Odisea, libro vigésimo tercero*, que aparece en vuestro programa:

*"Ya la espada de hierro ha ejecutado la labor de venganza, ya los ásperos dardos y la lanza la sangre del perverso han prodigado a despecho de un Dios y de sus mares. A su opio y su peina ha vuelto Ulises, a despecho de un Dios y de los rudos vientos, y el estrépito leales ya, en el amor compartido, el hecho duerme: la clara reina sobre el pecho de su esposo."*

¿Pero dónde está el hombre que, en los días y noches del destierro, vagaba por el mundo con un perro y decía que nadie era su nombre? Bueno, como me imagino sabéis —y si no, pues para eso estoy aquí para decirlo—, la *Odisea* está distribuida en 24 cantos o libros, porque así lo decidió Zenódoto, el primer bibliotecario de la Biblioteca de Alejandría, al organizarlo al igual que la *Iliada*, según el número de letras colónicas.

Sin embargo, los discípulos inmediatos de Zenódoto de Éfeso, junto con otros filólogos, someterán a durísima crítica la Constitución misma de la *Odisea* en esos 24 libros. Según Aristarco, la *Odisea* de Homero llega hasta el libro vigésimo tercero, concretamente hasta el verso 279.

Odiseo sería un héroe centrípeto, es decir, que trata de retornar; según otras lecturas, sería un héroe centrífugo. En nuestra cultura, la imagen de Ulises es la que aparece en el canto cuarto del *Infierno* de Dante, donde se caracteriza por el deseo de saber. Ese deseo le lleva a abandonar de nuevo a Penélope para lanzarse a nuevas aventuras, auténticas.

Desde Dante, Ulises aparece como un viajero atravesado por el deseo de conocer y ver mundo, pero también como el tramposo que, a través del engaño, llevó a la destrucción de Troya. Esa imagen oscura y ambivalente es constante en la tradición: en la *Iliada* se dice que su abuelo Antíloco le pone

el nombre de Odiseo, que significa "el que es odiado por nosotros", perteneciente a un grupo despreciado. La figura de Ulises mantiene así una ambivalencia moral.

Volveré más adelante a las consideraciones que hace Borges sobre el Ulises de Dante. Borges le dedica dos textos al Ulises pedante.

En la propia *Odisea* hay indicios de un Ulises después de la Odisea, cuando baja al Hades en el canto décimo, principalmente para hablar con Tiresias, que tiene capacidades oraculares y conserva la memoria. Tiresias está relacionado tanto con el pasado como con el futuro.

**Telegonia:** poema sobre Telegono. En el auspicio que establece el combate, se dramatiza lo que le dice el espectro de los difuntos a Ulises. Sólo tenemos fragmentos escasos: por ejemplo, uno de los papiros de Colonia conserva un fragmento de Esquilo sobre la tragedia de los invocadores de espectros o los *psychagogoí* (traducido como "recogedores de huesos"). Esta trilogía trata sobre la venganza de los pretendientes.

En *Penélope*, probablemente la obra está protagonizada por un coro de criadas que presentan la llegada de Ulises a Ítaca, su encuentro con Penélope y el conflicto con los pretendientes, incluyendo su eliminación. Por su parte, *Osteólogos*, o *los recogedores de huesos*, estaba protagonizada por un coro encargado de los cuerpos incinerados de los pretendientes, desarrollando el conflicto entre Ulises y los parientes de los muertos, por las ofensas sufridas.

*Psychagogoí:* Ulises viajando al país de los muertos, enfrentando los augurios más negros y terribles.

---

**5/2/26**

Ulises, en Joyce, representa el Ulises propiamente contemporáneo del siglo XX. El Ulises homérico posibilita los posteriores. No siempre en la cultura occidental se ha tenido la conciencia de la importancia de la obra homérica como la que tenemos ahora, pero esto muestra la ductilidad y flexibilidad moral de la figura: la ambigüedad y la ambivalencia de Ulises que ya aparece en Homero (*Iliada* y *Odisea*), lo que ha permitido tantos usos dispares.

El Ulises que domina en el texto homérico es lo que Stanford llama un Ulises centrípeto. El Ulises moderno bebe más del Ulises de Dante que del de Homero. Existe una dimensión de viaje, de riesgo, de búsqueda: los que, como Ulises, han hecho un largo viaje. Borges hará lecturas sobre estas dimensiones.

---

#### **Fundamento de la justicia humana:**

- La justicia consiste en la repartición de las cosas a las partes, reconociendo el daño hecho y sufrido, cuando no hay restitución posible.
- Solo en la medida en que la parte ofendida renuncia al castigo del ofensor puede esperar que este reconozca su cuota de daño. Evita cualquier forma de autodefensa excesiva.

- Mientras el ofendido pretenda hacer daño, el ofensor hará uso de su legítimo derecho de defensa. La promesa de castigo hace imposible la asunción de responsabilidades; la renuncia al castigo abre la posibilidad de reconocimiento del daño infligido.
- No hay garantía plena de no repetición. La justicia trágica reclama una cuota mínima de perspectivismo, reconociendo la diversa visión de cada parte. Los conflictos tienen fricciones, a veces no intencionadas

Dice Simon, en *Los griegos y los otros*:

Es más importante, creo, y es perfectamente válida, la idea de que la tragedia griega pone en marcha el pensamiento sofisticado. Lo que hace es realizar el pensamiento de los sofistas, esta idea del *hombre como medida de todas las cosas*: el hombre es la medida de lo que es, puesto que es, y de lo que no es, puesto que no es.

Este ejemplo funciona como antítesis, casi un argumento paradójico: en última instancia, cada obra, cada hombre, es la medida de todas las cosas.

El problema, insisto, se plantea en un marco de justicia divina. La sombra de la justicia se despliega a través de ciclos ampliados de violencia, incluso intergeneracionales, con intereses en conflicto.

La tragedia funciona como forma de articulación de la sociedad ateniense democrática. Se funda sobre principios democráticos que reconocen las diferentes perspectivas, de manera que se articulen con el dolor y el sufrimiento.

Podemos entender que, aunque sea puramente especulativo, en la tragedia perdida de los *psychagogoi* de Esquilo, Ulises habla con los muertos. No se trata de un héroe, sino de un ser humano, como ustedes, como yo, como cualquiera. Los héroes trágicos son antihéroes: gente totalmente determinada, llevada constantemente a callejones sin salida, con una libertad muy limitada.

El holocausto de los pretendientes sería justo desde la perspectiva de Ulises. Sin embargo, la visión habitual de los pretendientes como seres infames, comparables a gusanos devorando todo, es solo una perspectiva. Los familiares de los pretendientes muertos tendrían una perspectiva muy distinta. Por eso, en la venganza, los *Osteólogos*, o recogedores de huesos, plantean la posibilidad de llegar a un entendimiento de la justicia desde el punto de vista de las víctimas. Sin embargo, Ulises llega viejo, y esta resolución es parcial.

¿Qué pasa después de la Odisea? Lo que encontramos son al menos tres versiones de la muerte de Ulises, es decir, del *post-Odisea*.

Aquí se habla de Ulises conversando con Virgilio en el Infierno. Ulises dice:

*"Cuando dejé a Circe, que me retuvo más de un año en la orilla de Gaeta antes de que Eneas la llamara, ni el cariño por mi hijo, ni el respeto por el padre anciano, ni el amor debido a Penélope, siempre postergado, pudieron vencer el ardor que me movía a querer conocer a fondo el mundo y los vicios humanos."*

Es decir, es **el deseo de saber, el deseo de conocimiento**, lo que impulsa a este Ulises de Dante a abandonar a su padre anciano y a su esposa. Ese impulso, tomado del deseo de conocimiento, es lo que lo mueve y, en última instancia, lo conduce a la muerte.

Borges tiene **dos textos** donde aborda su análisis y fascinación por este Ulises de Dante. La influencia de este Ulises en la cultura occidental es grande.

En *Nueve ensayos dantescos*, Borges dedica un texto titulado *El último viaje de Ulises*, en el que analiza un episodio de la *Divina Comedia*.

Según Borges, **el deseo de conocimiento de Ulises** se asemeja al deseo de venganza del Capitán Ahab, que lleva a ambos a que el mar se cierre sobre ellos.

Esta valoración moral de Ulises conviene atemperarla y ponerla en entredicho. En última instancia, tanto Ulises como Ahab poseen una dimensión que podría interpretarse, siguiendo una lectura psicoanalítica típica, como la **pulsión de muerte**. La ballena, o el conocimiento, no son más que **objetos del deseo**, que el deseo coloca delante para mejor alcanzar su destino.

Este problema se aborda también en el **mito de Er**, al cierre de *La República* de Platón, donde se menciona *El último viaje de Ulises*.

Lo que se va a tratar de entrever es la posibilidad de una vida que escape al automatismo de repetición, es decir, al impulso de muerte. se parece dar a entender que Ulises, a diferencia del resto, escapa del automatismo de repetición.

### **El movimiento del héroe según Stanford.**

La gran contribución de W. B. Stanford en su obra fundamental, *El tema de Ulises*, fue disolver la imagen simplista de un héroe monolítico para demostrar que, desde sus orígenes, la figura de Ulises encarnaba dos impulsos existenciales opuestos y, sin embargo, inseparables: la fidelidad al origen y la pulsión hacia lo desconocido.

- **El movimiento centrípeto (Hacia el hogar, el estadista):** Es el que tu apunte asocia con la primera tradición, el del "viaje circular". Este Ulises es el estadista perspicaz que anhela el *nóstos*, el regreso a Ítaca, al orden de la familia y la polis. Su viaje es una órbita definida que, tras la aventura, debe concluir en el hogar. Se trata de un héroe de la restauración, cuya astucia está al servicio del retorno.
- **El movimiento centrífugo (Hacia la aventura, el vagabundo):** Es la otra cara del héroe: Ulises como el explorador insaciable, siempre "alejándose del hogar". Este impulsado por el deseo de traspasar los límites de lo conocido y la experiencia. Si el primero busca el centro, el segundo es una fuerza centrífuga que lo aleja de él, impulsado por una curiosidad que roza la soberbia.

### **¿Dónde está Stanford y dónde la duda?**

Tu nota aclara una posible confusión y señala justo el punto crítico. **Stanford no se equivoca**, simplemente está describiendo esta dualidad constitutiva. La "duda" surge al aplicar su modelo a figuras concretas:

- **El Ulises homérico:** Es complejo, pero su eje narrativo principal es centrípeto. Todo su viaje está orientado por la estrella polar del regreso a Ítaca. Es considerado el paradigma del héroe centrípeto, el que lucha por cumplir su *nóstos*.

- **El Ulises dantesco:** Aquí está el error que tu clase señaló, al afirmar que Stanford lo ve como centrípeto. En el Infierno de Dante, Ulises se condena no por mentir en vida, sino por su último y fatídico viaje, en el que abandona su hogar y su familia ya ancianos para lanzarse "mar abierto" más allá de las Columnas de Hércules, impulsado por el "deseo de conocimiento" sin límites. Este viaje ya no es una órbita, sino una línea recta hacia el abismo. Por lo tanto, el Ulises de Dante es la encarnación perfecta del héroe **centrífugo**. Tu apunte critica precisamente que se le pueda clasificar como centrípeto, cuando su esencia es la *hybris* de traspasar los límites del saber humano.

## La repetición, la pulsión de muerte y la crítica a Platón

Tu razonamiento conecta entonces con otra idea fundamental: la patología de la repetición.

- **Platón y el ámbito sombrío:** Esta crítica al viaje centrífugo y al deseo de conocimiento absoluto se alinea perfectamente con la de la *República*. **Platón no condena todos los mitos**, pero sí los relatos poéticos que presentan una justicia arbitraria y un cosmos moralmente caótico. El "**Mito de Er**" es su respuesta: una contra-narración filosófica donde la justicia tiene consecuencias reales y el alma debe elegir su destino con sabiduría. El relato de premios y castigos tras la muerte no es un cuento tranquilizador, sino una trampa: adormece la conciencia del individuo, llevándolo a creer que la justicia es un asunto pasivo y externo.
- **La repetición trágica (y el asombroso caso de Ulises):** La verdadera condena, sin embargo, es la imposibilidad del cambio. En el Mito de Er, las almas, atrapadas en sus hábitos, eligen una y otra vez la misma vida de sufrimiento o placer, perpetuando un ciclo interminable. Esta es la "pulsión de repetición" en estado puro. El mismo Ulises, al elegir su próxima vida, se decanta no por la gloria o la sabiduría, sino por el rol que mejor conoce: el de un particular ajeno a los cargos, alguien que vaga sin rumbo fijo, dando vueltas. Este controvertido retrato platónico subraya la tesis final: **la auténtica "justicia poética" no reside en un premio o castigo externo, sino en la capacidad (o incapacidad) del héroe para liberarse de la compulsión ciega a repetir su propio sino.**

En definitiva, tu apunte nos descubre la paradoja trágica del héroe clásico en su tránsito a la Modernidad, atrapado entre su destino y su libertad, entre la nostalgia de un hogar al que regresar y el vértigo de un abismo al que, quizás, no puede dejar de asomarse.

Apuntes de Lópiz:

Ulises se deja arrastrar por el deseo de conocimiento. Esa es la *hybris* del Ulises de Dante. Como dice Stanford, el Ulises de Dante es centrípeto.

El deseo absoluto de saber o el saber absoluto se convierte en deseo de muerte.

Y voy a extender más, no, pero está haciendo una durísima crítica a todo este tipo, digamos, de narraciones o de cuentos de premios y castigos para los justos y los injustos en el Hades. ¿Qué es lo que va a hacer luego él en el mito de Er? Están discutiendo una percepción de la justicia o la injusticia según la cual, si eres injusto, te va mejor. El segundo punto de vista es más importante, que es toda la crítica a la poética del Hades y que va a extenderse en toda la poética, siendo la primera crítica a la mimesis además. Tiene que ver con los mitos acerca de la muerte, acerca del Hades. Se trata de una crítica moral a estas poéticas.

Cuanto más poético es el texto, peor. Debemos rechazar todos los nombres terroríficos y terribles. En la parte de los castigos, no en la parte alta, pero después de un largo periodo en un sitio u otro, las almas retornan.

No hay vínculo político entre las almas. La salvación platónica es individual. Lo que van a hacer es elegir, determinados por su pasado que es el hábito, y repetir los mismos errores que cometieron antes. Precisamente porque no era un mes –por cuanto no se habían ejercitado en lo superior–, dice: pero la mayoría de los que procedían de bajo tierra, por haber sufrido ellos mismos y haber visto sufrir a otros, no actuaban reflexivamente al elegir el sufrimiento como el estilo. Como decían las primeras clases, «traumática del conocimiento»: al conocimiento se llega a través del dolor. Es cuando dice que, por este motivo, además de por el azar del sorteo –porque si cada uno cada vez tiene... dijo él, pues que era un espectáculo no beberse porque la mayoría manera que–.

¿Qué me aporta el sufrimiento? Y el que sufre le dice: bien, precisamente gracias a ese conocimiento. Y sin embargo, esto no es más que ese trueque de males y bienes en el cual el ciclo de las encarnaciones sigue constantemente. ¿Por qué? Porque los que han sufrido eligen bien, disfrutan, y al día siguiente eligen mal, y a la inversa, y está todo el tiempo todo el mundo trastornado. Y ahora va a poner toda una serie de ejemplos de elegir por hábito pero sin filosofía. Dice que había visto el alma que había sido de Orfeo eligiendo la vida de un cisne, <?al sexo femenino?>, a ver no consentía tu pedimiento, lo miras... una buena elección. Pero en todo es el alma de Altamira escogiéndola como...

Modo parameles desde el amonio y Sócrates se encuentra que recordando el juicio de las almas antes de nuevo vemos todo: <?pagamélon no hallarse un amonio cero un león?>. El alma de Catalana le tocó ir Velarde a repetir. En cualquier caso, si ahora bien el ejemplo de aquel que elige libremente no determinado por el pasado: la elección es por sorteo. Si su elección es buena, hombre no que avanzaba para hacer su elección y con la ambición abatida por el recuerdo de las fatigas pasadas buscaba el modo de vida de un particular ajeno a los cargos públicos. Dice: dando vueltas mucho tiempo. Lo que está haciendo este es el polipropósito, el Ulises, el varón politólogo. Que es lo que Ulises hace siempre todo el tiempo para cualquier cosa, también para su elección de vida; está de nuevo repitiendo la misma pulsión de instaurar las formas de un aventurero atravesado por la pulsión de seguir dando vueltas, hasta el punto de que este Ulises del automatismo de repetición a partir del cual fue hoy establece el peinado de la pulsión de muerte. Esa pulsión de repetición es lo que caracteriza a Ulises también en la elección de la vida futura, hasta el punto de que visto desde esa perspectiva podamos ver algo en lo que se identifica el Ulises de Dante y el Ulises homérico centrípeto, en la medida en que podamos pensar que la persecución de hogar no es sino la zanahoria puesta para el despliegue de la pulsión de muerte. Pero entendamos que el problema de Ulises –también el Ulises homérico <centrípeto que se torna?>– es precisamente que, independientemente de lo que suceda y lo que se encuentre, él sigue atado a la fantasía del retorno, que no es más que el señuelo, el anzuelo para el despliegue de su... Por lo tanto, el problema de este Ulises post-histórico –si tenemos que hacer de alguna forma caso a Platón, y pues siempre hay que preguntárselo si hay que hacer caso a Platón– tiene que ver con ser capaz de escapar a la comprensión de repetición que solo es expresión de la pulsión de muerte.

## **1.2. Para acabar de una vez con el juicio de Dios**

18. 2.26

**Notas sobre EN BUSCA DE LA FELICIDAD en para acabar por fin con el juicio de dios y otros poemas**

### **Sobre la obra de Artaud: Biografía y contexto personal**

La obra de Artaud parte de una premisa radical: el ser es una miseria, y por tanto debe ser abolido. A partir de ahí se puede hablar de una tendencia en el pensamiento contemporáneo –que Artaud señala– consistente en confundir término y concepto. Susan Sontag afirmará que Artaud nos trae la mayor cantidad de sufrimiento de la literatura. Artaud llega a París a los 23 años, ya cargado de sufrimientos. A los cinco años había padecido meningitis, y a los nueve perdió a su hermana. Antes incluso de esa muerte había comenzado su relación con el láudano y el opio, adicción que determinaría sus primeros ingresos hospitalarios. Todo ello le impidió integrarse rápidamente en la agitada y efervescente atmósfera cultural parisina.

### **La enfermedad como núcleo del pensamiento**

La problemática de Artaud –la relación entre pensamiento y manifestaciones literarias– se asienta sobre el pensamiento de la enfermedad. Lo que escribe es expresión inmediata. En una segunda carta aclara que los defectos de sus problemas no se deben a falta de técnica, sino a un derrumbe del alma. La enfermedad es alteridad interior, esa extraña que habita en Artaud y que constituye el núcleo mismo de su espíritu. Es una compañera con la que no se identifica a pesar de su presencia constante, pero es también lo que solidifica su escritura. No es exactamente que la enfermedad se exprese a través de la escritura; hay algo, dice Artaud, que destruye mi pensamiento.

### **Conversión de la enfermedad en objeto teórico**

En el corpus contemporáneo hay referencias a Artaud que muestran la conversión de la enfermedad en objeto teórico, en tratamiento filosófico-literario, y la conversión de la verdad en una Verdad con mayúsculas. En ella residiría una verdad otra, la verdad de una nueva época. En su momento tardío, Artaud intenta sobrepasar la brecha entre el presente y lo contemporáneo mediante la verdad de su singularidad, de la diferencia.

El momento destructivo impuesto por la enfermedad y su sintomatología –el acta notarial del malestar que registra la distancia respecto a aquello de lo que la época se siente orgullosa– va seguido en Artaud de una defensa de ese malestar como una buena nueva de la que parece conveniente hacer proselitismo. Ahí reside una verdad otra, diferente, la de la nueva era. Una verdad que Artaud ve expresada en una serie de figuras.

El pensamiento es aquello que deberá escapar a la sedimentación. La imposibilidad de toda comunidad le lleva a decir que el único lenguaje posible es el de los golpes, lo que conduce a una dimensión de creencia en una cierta verdad que ha de ser conseguida. Lo que permanece es la lección primera, incólume. Lo interesante en Artaud ya no es solo el momento actual lo que queda impugnado, sino todos los momentos de la historia occidental en su sucesión, que no podían llevar sino al resultado negativo.

### **La frase de Deleuze y Guattari: "Yo soy todos los nombres de la historia"**

La enfermedad y la extrañeza imponen a Artaud la imposibilidad de reconocer su propia subjetividad. Esto es un proyecto crítico, de demolición de lo existente, puesto que el ser fosilizado en sus proyectos históricos impide la correcta expresión del espíritu y de la diferencia.

### **Encuentro con el surrealismo**

En este contexto, el encuentro con el surrealismo tendrá cierta importancia. El surrealismo llevaba tiempo experimentando en busca de una dimensión suprarreal. Inicialmente, en 1924, Artaud muestra cierto desprecio y dice no interesarle lo que hacen los socialistas. A pesar de esa renuencia inicial, se une al movimiento y toma una posición destacada: en enero de 1925 se convierte en director de la Oficina de Investigaciones Surrealistas del Comité Central de los surrealistas. Esto le permite reivindicar su diferencia o singularidad –la experiencia de su enfermedad–, y al mismo tiempo permite que el proyecto surrealista alcance una dimensión política de la que hasta entonces carecía.

Hasta la entrada de Artaud, el surrealismo no era mucho más que un desacuerdo muy profundo con las formas de expresión artística y las formas de vida aburguesadas, recogiendo influencias bohemias que se mezclan en un batiburrillo de dimensión política fuertemente ambivalente. Esas poblaciones urbanas eran las que preocupaban a Marx cuando hablaba de los \*lumpenproletariat\* –de donde se extraerían segmentos para cuerpos policiales y ejércitos represivos contra las huelgas–. Hay también una defensa del anarquismo en esta vertiente surrealista.

### **Arte y vida: oposición al juicio trascendente**

La investigación de Artaud toma ejemplo de esa forma de inserción que tiene la enfermedad. No concibe una forma de arte desligada de la vida: todo son productos del espíritu, disueltos en un cinismo que no se identifica con el yo, en el que se amalgaman cuerpo y alma (espíritu, si se quiere). Un concepto repetido es el de elemento primario, telúrico –plano de inmanencia, usando términos deleuzianos–. Artaud propone pensar sin ruptura alguna, en el momento anterior a que el pensamiento se consolide en una obra. Los productos del pensar no solo son distintos del pensar, sino que niegan el pensar mismo.

El último gran intento de Artaud por afirmar su diferencia y lograr cierto reconocimiento de esa diferencia como una verdad otra –que permitiera una sutura entre presente y diferencia– supone un rotundo fracaso. No está claro por qué, pero ese texto no es más agresivo que otros suyos; ya era conocido, le habían premiado, acababa de alcanzar cierto reconocimiento artístico y social. Y, sin embargo, es un duro golpe para la propia propiedad: dice aquello de "estoy muy triste y desesperado, mi cuerpo me duele por todos lados".

Todo juicio supone de alguna forma la instauración de un elemento trascendente, de aquello que juzga. A esto se opone Artaud: contra la petrificación de cualquier elemento.

19.2.26

### **Espectativa, Impoder y el Fracaso de una Nueva Gramática**

La tensión central gira en torno a la expectativa de sutura entre el presente y la posibilidad de "insaturar" (romper/deshacer) una verdad nueva que emerja de la diferencia, un concepto que se examinará más a fondo desde las nociones de "diferencia y espectralidad" (en clara alusión al pensamiento de Jacques Derrida). Cuando la creencia se vuelve pequeña, el sujeto dobla su apuesta por la imposibilidad del fracaso. En este contexto, el impoder no es una carencia, sino un concepto positivo, una potencia que se manifiesta a través de su propia impotencia.

La desesperación alcanza cotas inauditas tras el fracaso de la censura o veto impuesto a un programa de radio que Artaud había grabado para "acabar con el juicio de Dios". La esperanza de fundar una nueva gramática se cierra en sus últimas jornadas. Antonin Artaud sufre un último revés con la carta que escribe a Jean Paulhan (y no "Pauler Ferebis"; este parece ser una deformación o un nombre críptico). Curiosamente, es Paulhan quien posteriormente mediaría en el improbable encuentro entre Derrida y Jean Genet. Aunque nunca se conocieron personalmente, Derrida dedicó a Genet una parte fundamental de su obra *Glas* (1974), donde yuxtapone en columnas paralelas la filosofía de Hegel y la escritura autobiográfica de Genet. Artaud sintió que había defraudado al público con la emisión radiofónica, su último esfuerzo por hallar una forma expresiva de la singularidad. Así, Vladimir Pouch (personaje o alter ego) se escandaliza por la virulencia de Artaud. Este texto literario-filosófico lleva al límite la exaltación de la inmediatez y la exigencia de una insurrección frente a cualquier forma de pensamiento fijado.

### **El Cuerpo sin Órganos y la Afuncionalidad: Un Materialismo Radical**

El Cuerpo sin Órganos (CsO) es definido como el "grado cero de los órganos", una entidad presubjetiva y asubjetiva, lo absoluto. En *Mil Mesetas* (Deleuze y Guattari), la noción se recupera y se define como el campo de inmanencia del sujeto. El órgano, en esta perspectiva, es pensado en su

afuncionalidad. Autores como Lucrecio, Spinoza y Nietzsche ya establecían una relación crítica contra el "delirio finalista" del órgano (ese "para algo" que es la fuente de la creencia en Dios). El delirio que inventa una causa final para cada órgano es el que, según ellos, dio origen al cristianismo y, posteriormente, al Estado; un delirio que obliga al pensamiento a inventar una causa eficiente mágica para tan sorprendente utilidad. Artaud aparece como continuador de esta tradición materialista en su singularidad.

### **La Cofradía de la Extrañeza y la Función Utopica**

El caso de Artaud no es exclusivo. A expresiones más o menos inflamadas de Hölderlin, Poe, Bataille, Blanchot y Benjamin se les reconoce como figuras capaces de transitar y poner en primer plano esa extrañeza y una cierta individualidad ejemplar. Como se mencionó ayer, esto sitúa a Artaud en una profusa cofradía en la que todos estamos parcialmente incluidos. Artaud aparece así como un Heliogábalo coronado, una "anarquía coronada" que exalta la furia acumulada por el malestar y la desavenencia que registra su palabra.

En él se expresa lo que Ernst Bloch denomina la función utópica, que hay que distinguir fuertemente de sus proyecciones ingenuas. Según Bloch, la función utópica es una instancia subversiva que opera contra el orden establecido de lo real-fáctico. Esta función utópica no es una mera proyección de deseos, sino la tensión inherente a la materia y a la historia que apunta hacia un "todavía-no".

### **El Juicio de Dios y la Lucha Contra Uno Mismo**

Para Artaud, "acabar con el juicio de Dios" es también una forma de acabar con Spinoza, lo que plantea un problema: el texto que propone este juicio es difícil de abordar sin conocer a fondo a Avilés (referencia no aclarada, posiblemente un lapsus o una nota local). Se plantea que se está atado a la imposibilidad del juicio. Las figuras paternas comienzan a disolverse, entran los funcionarios, se establecen objetivos y puede hacerse un vínculo amoroso incestuoso con la hermana. Hay algo moviéndose que empieza a perder fuerza en relaciones clave.

Es fundamental distinguir entre la lucha contra el Otro y la lucha contra uno mismo. Aquí aparece el pensamiento de la invalencia y los sistemas de crueldad que remiten a Nietzsche y a su concepto de voluntad de poder.

La Inmanencia Absoluta: Agamben y Deleuze

El texto de Giorgio Agamben sobre la inmanencia absoluta es importante para este desarrollo. Posteriormente, Gilles Deleuze escribe un artículo titulado "La inmanencia: una vida...". En este texto, Deleuze plantea que el "UNO" de la inmanencia no es una indeterminación empírica (derivada de la experiencia), sino una indeterminación de la propia inmanencia.

El análisis del título es clave: "Una vida..." es la vida entendida como potencia impersonal, como un campo de singularidades pre-individuales. Deleuze concibe la inmanencia absoluta como un plano que no remite a ningún sujeto ni objeto trascendente. "Una vida" es la Vida en su devenir anónimo y desubjetivado, la potencia pura de lo viviente que precede a cualquier individuación. Es la afirmación de una vida desnuda, despojada de todo juicio y de toda finalidad, que resuena con el impoder y la afuncionalidad del Cuerpo sin Órganos.

25.2.26

### **Sobre la verdad y el litigio en sociedades arcaicas**

Se jura que lo narrado ha sucedido, pero no está suscrito. Se jura que alguien ha hecho algo, y se le considera capaz de curar lo contrario. Antíloco decide no tomar juramento, precisamente porque así se evitaría un enfrentamiento. Esta dinámica aparece en muchas páginas posteriores, cuando se aborda el «teatro de la venganza de los dioses», que tiene que ver con una memoria del futuro (ya veremos la música más adelante). En cualquier caso, tenemos dos perspectivas inmanentes que se afirman.

Dos litigantes renuncian a establecer una verdad antagónica. En penúltimo término, lo que tenemos es el encuentro de dos verdades puramente particulares, dos perspectivas que se confrontan. Son perspectivas arcaicas. La verdad será el tránsito hacia un punto en el cual hay justicia, se resuelve el litigio, pero no hay instancia jurídica ni doctrina del juicio. Más adelante, en medio, hay una fase de transición que también aparece en la Iliada (el «bosque» o el peine iliádico). Aparece un juicio a siete.

El problema es que ya no tenemos dos fuerzas enfrentadas en pie de igualdad. No es un pie de igualdad, sino que en el juicio (el juicio a nueve, por ejemplo) se necesitan ocho testigos. Estos testigos no declaran sobre un hecho pasado para decir una verdad preexistente, sino que vienen a apoyar tu verdad. Por lo tanto, nos encontramos ante la memoria de ciertos procedimientos antiguos: un método de presentación del litigio en el que dos verdades distintas se oponen en un marco de apoyos sociales. Obviamente, no es lo mismo tener de tu lado a todos los señores armados y con dinero que tener una banda de vagos. El enfrentamiento de verdades no ocurre en los mismos términos. La cuestión es: ¿cómo consigue un «don nadie» que le defiendan una verdad?

A pesar de que series como Juego de Tronos (George R. R. Martin, a quien se menciona) puedan resultar chocantes, es obvio que su autor ha indagado en los procesos jurídicos arcaicos de sociedades arcaicas. Esos procesos tienen que ver con esto que Foucault también investiga, por ejemplo, en la historia de la verdad. Hay una etapa intermedia desde la resolución de una verdad sin doctrina de juicio, una etapa que tiene que ver con cómo se socializa la verdad y cómo las diferencias de estatus fijan ciertos elementos. Luego emerge una forma distinta, que supone cierta inversión. En los juicios a nueve de los que habla Foucault, nos encontramos con una mayor importancia de una tercera figura, que no es ninguno de los dos bandos: aquel que es capaz de vigilar que se cumplan los protocolos arcaicos. Ya no se trata de combatir, sino de que el litigante se atenga a la verdad, y el juez se convierte en distancia (no del todo, pero la verdad gana de alguna forma).

La perspectiva particular de los litigantes pierde toda importancia porque ya no se trata de jurar una verdad y arriesgarse a sostenerla. Lo que importa es medir qué es justo. En ese tránsito, Foucault sitúa el nacimiento de la «doxa» (formas de organización y pensamiento). No significa que el hombre no supiera o no tuviera amplio conocimiento. La diferencia está en el análisis histórico de la formación de la doctrina, que tiene que ver no solo con la instancia jurídica, sino con la pretensión de una verdad neutra, separada de los litigantes.

En el movimiento anticarcelario, que tiene que ver con lo que plantea Foucault (la asignatura, lo básico, modificaciones, etc.), hay una frase: «la palabra de los hombres» (HMN), que recoge toda la tradición de investigación o autoinvestigación operada desde 1830, la vida de la condición obrera de Simone Weil, etc. Foucault traslada este planteamiento al ámbito carcelario: se da la palabra a los presos. No es necesario decirles cuánto sufren, ya lo saben; el sistema institucional carcelario debe desarrollar mecanismos de autoinvestigación o de investigación de la investigación, para encontrar otras formas.

### **Sobre «La inmanencia: una vida» de Deleuze**

«La inmanencia: una vida» es el último texto publicado por Deleuze, apenas un par de meses antes de su muerte (4 de noviembre de 1995, agotado por el asma, cayendo desde la ventana de su séptimo piso). Aborda la cuestión que indica el título: la inmanencia. Algunos lectores hablan del problema del vértigo. La pregunta es si puede considerarse este texto como una reflexión sobre si la vida vale o no la pena, recordando aquello de que «no hay más que un problema filosóficamente serio: el suicidio»

(Camus). ¿Qué coherencia cabe descubrir entre la prédica y el ejemplo del salto definitivo, y la prédica testamentaria que se despliega en «La inmanencia: una vida»? Para cualquier lector, este último texto es una meditación sobre la vida, no sobre el agua (como gran parte de la tradición platónico-estoica). Es un texto antifilosófico (hacer antifilosofía sigue estando empantanado en la filosofía). Es una meditación sobre la vida, pero la muerte (o al menos el salto) estaba ahí, a la vuelta de la esquina.

El texto comienza preguntando qué es un campo trascendental. El problema que preocupa a Deleuze es diferenciar lo trascendental de lo trascendente. En la tradición kantiana, lo trascendental es condición de posibilidad (ejemplo: espacio y tiempo como condiciones de la sensibilidad). El campo trascendental es un campo puramente virtual. Foucault ya había explicitado en *La arqueología del saber* un desplazamiento materialista: no entender lo trascendental como condición de posibilidad, sino como condición de existencia, condiciones materiales (al estilo marxista o incluso del atomismo epicúreo: átomos, vacío, movimiento). El problema es salir del marco kantiano que asigna lo trascendental al sujeto.

Deleuze insiste en que lo trascendental es reflexivo, impersonal (y yo añadiría: objetivo, anterior a la distinción sujeto-objeto). El campo trascendental no pertenece a un sujeto, pero tampoco es un objeto. Deleuze diría que es un «punto de toda clase». No es inmanente a otra cosa sino solo a sí mismo: es inmanencia absoluta. Es un campo de experiencia sin sujeto, un «empirismo trascendental». Es condición de existencia, no existencia actualizada; por lo tanto, puramente virtual. Los existentes lo transportan y lo expresan. En el caso de Lucrecio, las categorías que forman el campo trascendental del atomismo son imperceptibles; no hay dato empírico de él, solo tenemos la realidad (la naturaleza), y los existentes expresan el campo trascendental.

El campo trascendental ha de ser extraído, inventado, como condición de los existentes. Exige un trabajo arqueológico que desnude los existentes hasta hallar su parte preindividual, su singularidad. Eso nos muestra la condición del existente, pero esa condición no es un existente, es pura virtualidad.

Los existentes están en el plano de inmanencia, pero la inmanencia solo es en sí misma. No se puede hablar de un plano de inmanencia como si fuera otra cosa. Así como el campo trascendental no se decide por la conciencia, el plano de inmanencia tampoco se define por un sujeto o un objeto. El filósofo guía aquí es Espinoza: Dios es causa inmanente de todas las cosas y de sí mismo. La inmanencia respecto de sí misma supone una dislocación de la inmanencia, una dislocación de sí en la que permanece inmanente. El principio de inmanencia es como la democracia: no es más que una tensión oligárquica, relacionada con la tensión de las estructuras jerárquicas y la posibilidad de negación de trascendencia del ser.

Hay un problema entre las nociones de emanación e inmanencia. La emanación es un proceso de producción; por eso la inmanencia no es estática, sino un proceso de inmanación de sí. Es decir, procesos en los que la inmanencia difiere de sí misma. Es el proceso de aniquilación de lo que es a través de la generación de un ser nuevo. Proceso constante de aniquilación hasta el punto de que la inmanencia es pura virtualidad, no un existente.

Uno de los pensadores que lo ha abordado es Bataille. La profundidad es lo que se me escapa. Hay vínculos con la poesía. Por única vez en toda su obra, Deleuze recurre a su lengua materna (el ladino, castellano de los judíos sefardíes antes de la expulsión). Ejemplifica la causa inmanente a través del verbo «pasearse». La inmanencia: el ser como pasearse. El movimiento infinito de la autoconstitución

y autopresentación del ser: conservarse, nutrirse, moverse, sentirse. Aquí vemos las tres almas aristotélicas (vegetativa, sensitiva, racional): la vegetativa (nutrición y crecimiento), la sensitiva (movimiento y sensibilidad), la racional (pensamiento). La inmanencia sería la dimensión del alma motriz.

En Espinoza, el problema fundamental es el conatus: el esfuerzo por permanecer en el ser, conservarse, que tiene que ver con las potencias inmanentes de la vida. Eso se asocia a lo que se llama «vida desnuda» o «nuda vida». Los animales también tienen la vida vegetativa, que compartimos todos, la que nos diferencia de lo inanimado. Deleuze plantea que Dios está en esas formas puramente vegetativas de la inmanencia.

Los ejemplos que pone Deleuze sobre «una vida»: el artículo indefinido «una» (como «un poeta», «un estudiante», «una viajera») señala una singularidad concreta. «Una vida» no se refiere a cualquier vida, sino a una vida concreta. La figura del suicida es la figura del impío. La inmanencia es potencia y beatitud absoluta.

26-2-26

## **SPINOZA**

**Tensión en la filosofía:** creer que lo relevante es el significado, que los conceptos significan. Nosotros, en la medida en que contemplamos al animal, contemplamos lo abierto.

La filosofía es rica. Esta definición de la inmanencia respecto al animal: inevitablemente, a nuestros ojos, el animal está en el mundo como el agua en el agua. La inmanencia es estar como agua en el agua. Por aquí creo que puedo empezar a tirar del hilo. Esto que dicen —últimamente lo deseo mucho, perdonadme— es eso de no abrirla a ver... El anti... Porque en este bosque de oscuridad que, de alguna forma, también ilumina el camino previo, muchas veces creo que la filosofía, sobre todo cuando se juega con conceptos que refieren ciertos límites de la significación, tiene que ver con que uno enganche.

Agamben desarrolla con consistencia la noción filosófica de "una vida" en *Homo sacer* I. Y los puntos de extinguirse: un bebé que está todavía entre la muerte y la vida. Ya sabéis este texto de Foucault (¿o de Folder?) sobre la clorofobia, en el cual él dice: "Hay gente que le preocupa mucho la muerte por la nada que viene luego. A mí me preocupa la nada que viene antes". Entre dos nadas estamos. Pues el bebé y el movimiento pareciera que son precisamente la cuestión de la duda. Yo creo que Deleuze es bastante explícito, aun cuando esto no facilita, cuando afirma aquello de "una vida está en todo". No dice: "No debemos restringir una vida al simple momento en el cual la vida individual afronta la muerte universal".

Para Deleuze, la beatitud más alta de todos los sujetos está en cualquier sujeto.

Para Spinoza, hay una diferencia entre los que se creen dios y los que no: los impíos que defienden la inmanencia.

La creencia en el dios inmanente spinoziano, la creencia en la beatitud de una vida, frente a ellos: los impíos, ateos, descreídos, herejes de la inmanencia.

El anticristo o canalla es el que no acepta al otro en tanto que diferente. Es la no aceptación de las diferencias. Estos, los impíos, sirven a dios del mismo modo que los piadosos. Los impíos expresan a su modo la voluntad de dios, pero no por ello son iguales a los piadosos. Como no conocen a dios, no son más que un instrumento en manos del artífice. Los justos tienen un mayor grado de perfección que

los impíos. En función de esta diferencia de grado de perfección, los impíos carecen del grado de conocimiento de dios. Todo esto lo dice Spinoza: que los impíos dan, inconscientemente, sus servicios a dios.

Spinoza habla del suicida y habla de cuáles son las causas del suicidio.

11/03 APUNTES CLARA CLASE

### **SPINOZA Y LA FE**

El punto de partida de esta reflexión es un gesto de humildad filosófica: preguntarnos de qué lado estamos cuando leemos la \*Apología de Sócrates\* o a Deleuze. ¿Somos como Sócrates, que denuesta a sus jueces, o somos los jueces mismos? Identificarse con Sócrates, con el filósofo que se cree sabio, es en realidad el síntoma más manifiesto de la ignorancia profunda, porque confunde al filósofo con el sabio. Sócrates, en cambio, se declaraba ignorante. La peor soberbia es creerse el más listo. Por eso, nosotros somos los jueces: los sujetos \*a\* la pulsión, a la irracionalidad, los impacientes por cortar la cabeza del pensamiento. Somos los impíos, los ignorantes, esclavos de nuestros impulsos. Solo el conocimiento de nuestra propia impiedad puede contener nuestra añoranza de morir y matar, nuestro deseo incontenible de juzgar. Estamos, en último término, subordinados a la doctrina del juicio.

Frente a esto, Spinoza plantea un mecanismo selector entre piadosos e impíos, a partir de los principios de lo que podríamos llamar una religión de la inmanencia. No se trata de un token con potencia moribunda, sino de una dimensión ética. Un ejemplo dramático lo encontramos en una escena de Dickens: un pícaro moribundo expresa la beatitud no por su violencia ni por el hecho de estar muriendo, sino por situarse más allá del bien y del mal, contra la doctrina del juicio. Lo dramático, lo trágico de la filosofía, es que ninguno de los personajes de la escena —ni el canalla que prefiere no retornar a la conciencia, ni los lectores como Agamben o Deleuze— parece capaz de reconocer, amar y moverse con la inmanencia de una vida salvo cuando esta está en su límite. Cuando el canalla comienza a recuperar los rasgos de su personalidad, los demás pierden la capacidad de reconocer en él la parte beata que sigue ahí. Solo la ven cuando está a punto de desaparecer, cuando solo cabe disponerse a perderla. Esto nos interpela directamente: ¿somos capaces de pensar afirmativamente la inmanencia, de reconocer la beatitud en todos los momentos de la existencia, o solo la vemos cuando es demasiado tarde?

La escena del pícaro moribundo nos remite directamente al final del texto *La inmanencia absoluta* de Agamben, donde se aborda el caso de Uriel Dacosta. Dacosta fue un filósofo portugués del siglo XVII, de origen judío, que acabó suicidándose tras ser excomulgado varias veces. Spinoza, que conocía su caso, introduce allí el concepto de *aquiescencia in se ipso*: la dicha o beatitud que acompaña, como causa, la idea de sí mismo. Es decir, una satisfacción inmanente que no depende de nada exterior, sino del puro hecho de sentirse y saberse existiendo. El drama de Dacosta —y el de los personajes de Dickens— es que esa *aquiescencia* solo se vuelve patente cuando ya es demasiado tarde, cuando la vida está a punto de perderse. La pregunta filosófica es si podemos reconocer esa beatitud en nosotros mismos y en los otros antes de que se extinga.

En los capítulos 13 y 14 de su \*Tratado teológico-político\*, Spinoza establece una diferencia sustancial entre religión y filosofía. La filosofía tiene como cometido la verdad; se dedica a hablar sobre la justicia y el conocimiento. En cambio, la religión tiene como función la organización de los comportamientos y la dimensión de la acción: su objetivo es generar obediencia. Spinoza critica a los teólogos (como Averroes) que pretenden sacar una verdad absoluta de las Escrituras, a las que solo ellos tienen acceso. Para Spinoza, las Escrituras son para todos, especialmente para el pueblo inculto.

La interpretación de las Escrituras no tiene que ver con el conocimiento, sino con expresar el amor a Dios y al prójimo. Como nadie ha visto a Dios, hay que explicarlo por su sola caridad, y eso habilita a que cada cual interprete las Escrituras según su propia singularidad. Dios adapta las lecturas a los profetas, y estos a sus feligreses, según su capacidad.

Lo que Spinoza viene a decir sobre la inmanencia es que cualquier opinión es válida siempre que conlleve acciones piadosas, y cualquier opinión es impía si lleva a formas de vida impías. Una opinión es piadosa si refuerza la obediencia, la fe en la inmanencia; es impía si lleva a la rebelión contra Dios. El sectario no es impío por su interpretación particular —que puede ser legítima—, sino porque no ofrece a los demás la posibilidad de expresarse. El problema del sectarismo no es la lectura singular, sino el hecho de no aceptar las particularidades de los otros. Todos tienen libertad, incluso los sectarios, mientras permitan que los otros también la tengan. La fe, para Spinoza, no es cuestión de conocimiento ni de palabras, sino de forma de vida. La fe se realiza por las obras, por la obediencia. Como dice Santiago, la fe sin obras está muerta. Si las obras son buenas (caridad, amor al prójimo), aunque no se sigan los dogmas, se es fiel. Si las obras son malas, aunque se sigan los dogmas, se es infiel. Por eso Spinoza afirma que quienes persiguen a los fieles son el anticristo: el adversario es aquel que, justificándose en el disenso de opiniones, persigue a quien practica el amor al prójimo.

Deleuze, en sus cartas (especialmente las 19-20), retoma esta cuestión. Los impíos no conocen la inmanencia; son instrumentos inconscientes en manos del artífice, inconscientes de su propia beatitud, ignoran la vida impersonal que les habita y les mueve. Esto los convierte en siervos voluntarios, y nos lleva al problema fundamental de la filosofía política contemporánea: luchar por la esclavitud como si se tratase de la liberación. Eso es el fascismo para Deleuze y Guattari. Spinoza ya lo había visto.

Todo esto coagula en la reflexión spinoziana sobre el suicidio, que supone un límite en su propia ontología. Los modos de la sustancia se definen por el \*conatus\*: el esfuerzo de perseverar en el ser, de seguir existiendo, que es lo contrario del suicidio. Spinoza sostiene que no hay nada en nosotros que pueda dañarnos a nosotros mismos. Entonces, ¿existe realmente el suicidio? Spinoza dice que no. Solo hay suicidados. El suicida es la expresión máxima de la servidumbre voluntaria: aquel que cree ser la causa de su muerte cuando en realidad está siendo \*suicidado\*. Se cree causa externa de su propia muerte, pero en realidad el suicidio tiene siempre causas extrínsecas. El suicida es una figura imaginaria, inexistente. Existe solo en la imaginación del suicidado, y su figura solo existe en el delirio colectivo. Para Spinoza, nadie se suicida nunca; son causas externas, pero hay ciertos casos en los que uno se imagina que es causa de su propia muerte. Se trata de un delirio, un constructo imaginario e inconsciente.

Para contrastar la figura del suicida con su antagonista, podemos compararla con la del mártir. El mártir se sabe muerto por causas externas. Dentro de la cultura occidental, la figura más clara de mártir es Cristo, el gran mártir, que es el modo de vida a imitar por todo cristiano. El cristianismo denuncia como impiedad máxima el suicidio, aunque quizá no estemos de acuerdo con su mecanismo de razonamiento. Ahora bien, aunque digamos que el suicida es la forma última de la servidumbre, la forma más alta de la impiedad, eso no quiere decir que los impíos no expresen la voluntad de Dios igual que los piadosos. Como señala Deleuze en el párrafo 94 de la carta 19, los impíos sirven a Dios de la misma manera que los justos, aunque los justos lo hacen a sabiendas y se perfeccionan con ello, mientras que los impíos lo hacen inconscientemente. Así, el suicida o el suicidado es tan beato como el justo o el mártir. La diferencia no es de esencia, sino de grado de perfección y de conciencia.

Spinoza, en el escolio de la proposición 18 de la parte IV de la \*Ética\*, aborda la servidumbre y sostiene que el fundamento de la virtud es conservar el ser propio. Los que se suicidan son de ánimo impotente, derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza. No hay tal cosa como el suicidio: solo hay el suicidado. Pone tres ejemplos: la causa externa física (como una mano con un cuchillo que se desvía), el caso de Séneca (que no se suicida sino que elige una muerte menos dolorosa) y, el más interesante, las causas exteriores ocultas que disponen la imaginación y el cuerpo de modo que uno se viste de forma contraria a su naturaleza. El suicida lleva al extremo la servidumbre voluntaria: lucha por su aniquilación como si se tratase de su salvación. No es distinto del soldado que va a la guerra a morir por su monarca. La única diferencia es que el suicida es su propio monarca: se ha creado una imagen de sí mismo que le lleva a la autodestrucción. Por eso el suicida es quien lucha siempre con causas externas hasta que muere. La figura del mártir, en cambio, es una figura fundamental de resistencia frente a las causas que llevan a la aniquilación. Precisamente la figura del mártir nos permite entender, por contraste, la paradoja del suicida: ambos mueren por causas externas, pero el mártir lo sabe y asume su muerte como testimonio, mientras que el suicida se cree libre y causa de sí mismo, cuando en realidad es la más alta expresión de la servidumbre inconsciente.

En definitiva, la lección de Spinoza es doble: por un lado, todo ser expresa la inmanencia de Dios, incluso el impío o el suicida; por otro lado, la diferencia entre la piedad y la impiedad no está en la verdad de las opiniones, sino en la conciencia y en el reconocimiento del otro. La única norma ética es el amor al prójimo, que se practica, no se enuncia. Y la tarea de la filosofía es aprender a reconocer la beatitud en todos los momentos de la existencia, incluso en aquellos que preferiríamos juzgar o condenar.

Spinoza sostiene que el suicida se cree causa de su propia muerte cuando en realidad es efecto de causas exteriores. Este problema de la *causalidad psíquica* fue retomado por Lacan en su seminario sobre el acto analítico y en sus discusiones sobre el libre albedrío y el determinismo. Lacan se pregunta: ¿puede el sujeto ser causa de sí mismo? ¿O acaso el inconsciente opera como una "causa exterior" interna, una suerte de extimidad que empuja al sujeto sin que él lo sepa? El suicida, para Lacan, sería quien se identifica con esa causa inconsciente hasta el punto de confundir su deseo con la pulsión de muerte. Pero Spinoza ya había anticipado esta paradoja: el suicida no es libre, está *determinado* por causas que ignora. La diferencia es que Spinoza sigue apostando por el conocimiento (el tercer género de conocimiento) como camino para salir de esa servidumbre, mientras que Lacan afirmará que el sujeto está dividido y que nunca será totalmente transparente a sí mismo

12.3.25

### **El suicidio: el caso de Joseph K**

La figura de Joseph K sirve para entender al suicida. Esta comprensión se desarrolla a partir de la obra de Milan Kundera. Como señala Kundera en *Los testamentos traicionados* (octava parte), Joseph K sufre un segundo proceso: el que le llevan a cabo los lectores. Se establece así ese segundo proceso.

En el proceso de culpabilización que se describe en *El proceso* de Kafka, el lector queda anonadado porque K se siente culpable sin saber qué ha hecho. Se le ha declarado culpable, se le ha culpabilizado, ha sido hecho culpable.

Kundera establece cinco fases:

1. La vana lucha por la dignidad perdida.
2. Desde la creencia en su inocencia, intenta comportarse como inocente.
3. La prueba de fuerza.
4. El proceso de socialización (o socialización del proceso).
5. La fase de la autocrítica.

Para defenderse de ese proceso en el que no se formula ninguna acusación, K acaba encontrando él mismo su falta. La autocrítica implica la identificación de la víctima con el verdugo. K llega a la conclusión de que debería suicidarse, en ese proceso en el que no sabe de qué es culpable.

Es importante entender qué noción de tribunal maneja la novela y cómo se construye la idea de "proceso". El tribunal no es una institución jurídica, sino una fuerza que juzga, y que juzga porque es fuerza. Su fuerza es lo único que le confiere legitimidad. A K se le acusa de no se sabe qué, y entonces él se hace cargo del crimen.

### 18.3.26

Agamben habla de Joseph K en un texto sobre la desnudez. Aborda esta figura desde un perspectivismo. La "K" no vendría de Kafka, sino de *calumniador*: la K sería el signo del calumniador. Esto significa que el calumniador es el protagonista de la novela, que ha anunciado un proceso calumnioso contra sí mismo. Un calumniador sabe que aquel a quien calumnia es inocente. En este caso, K sabe que él mismo es inocente, pero hace una acusación contra sí mismo, se calumnia; por lo tanto, es culpable de calumnia, ya que se acusa sabiendo que es inocente. Así, Agamben hace recaer la capacidad de acusación sobre el propio personaje: Joseph K intenta iniciar ese proceso que los jueces no tienen interés en comenzar. Se produce así la autocalumnia.

Según Kundera, Joseph K sufre dos procesos: el primero, interno al libro; el segundo, el que llevan a cabo los lectores. En Kundera, la culpa proviene de dentro; en Agamben, de fuera.

### **Sobre la locura, la infatuación del sujeto y la creencia social**

La causalidad esencial de la locura —dicho muy sintéticamente— es el problema de la infatuación del sujeto. El texto proviene de la tesis de psiquiatría que Lacan desarrolló años antes (la psicosis paranoica). La gran novedad de Lacan respecto de Freud es que se centra en el sujeto, desarrollando el campo de estudios del inconsciente en el ámbito de la psicosis y, muy especialmente, en el ámbito del narcisismo (el narcisismo secundario como forma límite).

En las *Meditaciones* de Descartes, aunque no se habla explícitamente de la locura, hay un pasaje revelador desde los primeros pasos. Ese texto es el que luego permite a Foucault hablar de la exclusión de la locura respecto de la razón. Descartes discute: si alguien se cree rey siendo miserable, o vestido de oro y púrpura estando desnudo, son por supuesto locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos. Allí, por primera vez, la locura queda expatriada como motivo de duda. Eso equivale a las producciones delirantes.

(Pág. 161) La creencia asociada al delirio paranoico: el resorte principal de la locura es el desconocimiento. Esto es una cita de Lacan. Se trata de que los sujetos desempeñen bien su papel, pero experimentando con fastidio la idea de que se lo crean. El resorte esencial de la creencia es lo que Lacan llama la *infatuación del sujeto*: ese momento de identificación con la propia creencia

acerca de uno mismo (el listo que se cree listo, el guapo que se cree guapo). Esa es la forma más extrema de infatuación.

La infatuación del sujeto tiene que ver con la carga afectiva, la imantación, la *imago* que uno tiene de sí mismo, es decir, cuán encariñado está consigo mismo. El rey que se cree rey está mucho más loco que el miserable que se cree rey. Este último no encuentra en la realidad elementos que desdigan y sancionen su creencia; por lo tanto, está abierto a la posibilidad de la cura. La realidad le devuelve constantemente aquello que verifica su delirio. En cambio, el rey que se cree rey solo puede escapar a su locura mediante la guillotina, porque su entorno confirma su delirio. Si te dicen que eres listo y todos a tu alrededor te lo repiten, es difícil que te des cuenta de que en realidad eres tonto.

Para Agamben no se trata solo de la creencia del sujeto. No basta con que K se calumnie y se haga culpable siendo inocente; el problema es que toda la nación lo reconoce como culpable, validando su delirio.

En la creencia social acerca del suicidio se valida este problema. El suicida se cree suicidado por sí mismo, pero, por mucho que se crea suicida, es víctima de un homicidio. El problema es que todo el mundo lo reconoce como suicida. Él no se suicida: la sociedad se suicida. Pero la sociedad entera promueve ese delirio colectivo por el que se produce la infatuación del sujeto. No se trata de algo individual: cuando el sujeto se enuncia como sujeto, no solo delira una identidad de la que carece, sino que ese delirio está validado por el contexto social.

Hay que entender que esto no es exclusivamente el desconocimiento como algo colectivo, como instancia autónoma. Tenemos lo colectivo como efecto de un imaginario sin sujeto.

Lacan (págs. 171-172) plantea que esa infatuación del sujeto es el movimiento mismo de la servidumbre voluntaria: en el movimiento que lleva a una conciencia cada vez más adecuada de sí mismo, vemos que la libertad se confunde con el desarrollo de su servidumbre. Allí donde creemos conocernos mejor y ser más libres, se produce el despliegue de la servidumbre.

### **1.3. El partido de los espinosistas**

**\*\*Dentro del título "El partido de los spinozistas"\*\***

La noción de "el partido de los spinozistas" es utilizada por Negri en su libro *\*Spinoza subversivo\**. El mundo del fin de las ideologías y del fin de la historia nos propone un mundo todavía por descubrir.

Vamos a hablar de Lacan. Para una profundización en exceso: el libro de Eva Tabakian y José Attal, *\*La no-excomunión de Jacques Lacan\**.

El partido de los spinozistas será llamado por Derrida "la comunidad de los solitarios" o "la comunidad de los sin comunidad". Se habla de comunidad inesperada. Esta caracterización tiene que ver con un fragmento de Heráclito que dice: "solo los que esperan encontrarán lo inesperado". Solo se puede ser inesperado si no se espera.

Lacan, en *\*Los fundamentos del psicoanálisis\**, abre una clase con una alusión a Spinoza, diciendo que ha sido excomulgado por la Sociedad de Psicoanálisis de París. Se supone que la primera

generación de psicoanalistas franceses son locos que se psicoanalizan; luego se intenta institucionalizar. A Lacan se le expulsa de la Sociedad Psicoanalítica de París.

La diferencia entre el análisis de la cura y el análisis didáctico es diferente. Lacan vuelve a abordar la figura de Spinoza, y él se vuelve a asociar con la figura de Spinoza. Hay en este caso una excomunión mayor, una sinagoga, que sería el psicoanálisis. Por eso que le echen de la academia de psicoanálisis sería como excomulgarle. A él también le excomulgan.

La cuestión es: ¿por qué luchan por su servidumbre como si se tratase de su emancipación?

\*19.3.26\*

Esto está en continuidad con la novela del spinozismo, con harto niche, Lawrence Kafka. A Lacan no le echan, sino que no le dejan enseñar; él se va y clama ser excomulgado. Con esto es importante el proceso por el cual, en el Seminario 11, establece un proceso de identificación con Spinoza. Negri, en *\*Anomalía salvaje\**, pone de manifiesto, permite que vivan pacíficamente otras religiones. A partir de la conversión al cristianismo surgirán las políticas de convergencia de sangre, por las cuales se establecen procesos y protocolos para distinguir al cristiano nuevo del viejo. El converso puede ser sospechoso de no haber hecho una conversión sincera y de estar judaizando en secreto. Esto da lugar a una figura: los marranos, los que carecen, los que están en falta. Cristiano sin fe y judío sin saber. Estos marranos, que son los cristianos nuevos que judaizan en secreto, a partir de 1492 practican su religión en la clandestinidad. La falsa conversión es muy antigua y ha sido defendida incluso por rabinos. El judío está legitimado para convertirse en la medida en que esté en peligro de muerte; la persecución es algo que viene del Imperio Otomano. Esto ha derivado en que se pensase así. Ellos pierden su antiguo texto sagrado; ahora solo tienen la Biblia. Esto hace que en la península ibérica se desarrollen formas extrañas de judaísmo, se inventa una religión judía en la clandestinidad. Los judíos perseguidos de toda Europa están los marranos de origen sefardí. Cuando estas comunidades dispersas llegan a Holanda no pueden acoplarse bien a las sinagogas; difícil encaje que encuentran ciertas tradiciones religiosas en el seno de la comunidad transterrada, comunidad judía holandesa. Spinoza y Uriel da Costa, dos más, son nombrados epicúreos y algo más. Spinoza, cuando aborda la figura de Uriel da Costa, define la disciplina. Uriel da Costa es el prosuicidado del judaísmo. Uriel da Costa da a los judíos libertad religiosa y mira lo que hacen: matan a los suyos. Uso torticero por la filosofía dominante europea.

Figura de Uriel da Costa: estudió en Coímbra, de padres sefardíes. Comenzó su aproximación sobre la fe de sus ancestros. Dados los peligros que corrían, se trasladan, convencen a su familia para ir a los Países Bajos, y cambia su nombre a Uriel. Teñido de averroísmo materialista, llegan a negarle la inmortalidad del alma. Primera excomunión: vive fuera de la comunidad judía de Ámsterdam. El herem: los judíos no pueden hablar con los excomulgados. Se le ha sacado de su comunidad de referencias. Roland Barthes: lo que llevará a Uriel da Costa a solicitar su reingreso será el hecho de conocer holandés y no poderse ganar la vida. *\*Espejo de una vida humana\**. Escribe sus memorias. El día de la reintegración a la comunidad asiste a la sinagoga para ver cómo se retracta de sus falsas creencias; después se le ordena que abrace la columna de la sinagoga y recibe 39 latigazos. Dura poco dentro de la comunidad. Disparará a un familiar sin querer y se pegará un tiro él mismo. Tenía que hacer de un simio entre simios. Spinoza dirá que no tendría que haberlo hecho. Cuando sea llamado al herem, Spinoza no asistirá: nunca asistió a su condena.

Spinoza responde a Filón de Alejandría, que reivindica la figura del filósofo solidario. Si nos vamos al último libro de **Homo sacer** de Agamben, **Órganos sin cuerpo**, reivindica la figura del filósofo solitario, que se inventa a Plotino. Él plantea (Lópiz) la que parte de Diógenes. Él es expulsado de Sinope, le echaban en cara su exilio. El problema es quién echa a quién. Filón de Alejandría, en el texto *\*Todo hombre bueno es libre\**, otro filósofo condenado al destierro como Diógenes: frente a la amenaza de destierro, él dice que toda la tierra es su patria. Diógenes se llama cosmopolita (habitante del cosmos). No establece ninguna referencia en ninguna comunidad; los expatriados convergen en la figura del cosmopolita, el que carece de patria no tiene más patria que la realidad misma. Filón de Alejandría reivindica las formas de vida de unas sectas judías, los terapeutas y los esenios, como modelos existenciales a reivindicar por su filosofía. Él menciona a Teodoro de Cirene, que se desplaza a Alejandría. Lo que nos interesa es el cambio de punto de vista desde el proceso de excomuniación. Filón de Alejandría mediante Cirene es la reivindicación de los esenios: el modo de vida propiamente filosófico, pero lo que lo caracteriza, al igual que a Teo, es su carácter apátrida, su carácter diastrófico. Los judíos de común —no como entidad étnica sino como estilo de vida— no solo asumible sino que también permite el reencuentro con la condición ontológica universalmente compartida, la del destierro. Para Filón, cuando reivindica la figura del ateo, es la naturaleza cosmopolita en tanto que condición ontológica universal. En ese sentido, lo que reivindica son estilos de vida que se asientan sobre el rechazo de costumbres en favor de un logos divino compartido por todos. En último término, dice Filón, alrededor del ateo es por encontrar una comunidad anterior a cualquier forma de narcisismo, en realidad a cualquier forma de identificación. Esa condición ontológica del expatriado arrojado a un mundo que no es el suyo, que encuentra en el extravío su única vía de reconocimiento, se reconcilia con el ser que es puro exilio, rasgo fundamental del hombre libre —capaz, todo hombre bueno es libre— de mantenerse firme frente cualquier contratiempo que se presente sobre el horizonte. Este es el gesto diogénico por el cual el destierro es reinterpretado no como un castigo, sino como la oportunidad de reencuentro con la condición misma del expatriado. Y frente a cualquier condición que pretenda acolchar el extrañamiento, es solo en este momento que el filósofo, Diógenes abandonado a su pura identidad, condena en el mismo gesto a todos aquellos que pertenecen atados a una identidad. Ellos están sometidos a su iglesia, a esos principios. Esa experiencia, que no es única de Filón de Alejandría —que reivindica la figura del filósofo solitario—, tiene importancia en el cristianismo antiguo: anacoretas, estilistas, San Antonio.

En *\*Las ensoñaciones\**, Rousseau nos aproxima a la experiencia del pensamiento de la contemporaneidad: descubrirse un sujeto incierto, objeto de una injusticia ontológica. "Yo, delegado de todos que soy yo mismo", según Rousseau, lo que te queda por averiguar. El rechazo sufrido, la excomuniación, le sirven al filósofo como condición para volver la mirada sobre sí y alcanzar una pregunta distinta de la de Descartes: el sujeto incierto de sí mismo y la escritura de sí mismo. Antes de responderla, necesitamos saber qué es para los otros, en qué lugar ha sido alejado. Y Rousseau dice que es el del monstruo. Solo desde el paria puede pensarse esta condición. La expone con suma convicción en el prefacio de *\*Mi retrato\**. Quienes están ocupados siempre de simular ante otros no pueden conocerse a sí mismos; el autoconocimiento es atributo de los excluidos. Dejar atrás el miedo es la amenaza del castigo y no el castigo. Lo que instituye el dominio de los otros frente a uno mismo es el miedo. Consumada la degradación, ya no queda nada que temer; es el momento del contragolpe: de ahora en adelante puedo burlarme de ellos. En el fondo del abismo, impassible como el mismísimo Dios.

Partido de los spinozistas: aquellos que, como Spinoza, han quedado excluidos. Y a qué da acceso esa expulsión: no hay acceso a la soledad que sea estrictamente voluntaria; esto es algo que habilita. La soledad voluntariamente asumida sin el oprobio permanece presa de las mismas cadenas que si uno no

hubiera aceptado esa soledad. El lugar del filósofo entonces (Agamben con Plotino) es una política que pasa por la ruptura con respecto a todo vínculo político. Él reivindica la herencia platónica aquí: la filosofía ocurre por el abandono de la política; él funda una comunidad —Carta VI de Platón—. Agamben asienta una consideración de la filosofía como un saber al margen de las relaciones de poder, línea socrático-aristotélica que critica Foucault, y lo que hace también es fundar la posición del filósofo como consejero del príncipe. La ruptura respecto a los planteamientos platónicos es mayor en el sentido de que el filósofo es un efecto él mismo de esas relaciones de fuerza que lo dejan en un lugar de quiebra. Solo allí donde sucede, el filósofo queda liberado de las exigencias imaginarias para con nosotros.

El problema es que el engaño frente a los otros instaura una imago con la cual uno se identifica, a través de la cual uno se engaña. De ahí que los afortunados en el juego social no puedan conocerse a sí mismos. Solo cuando se rompa la imagen se accederá al retrato fragmentado que nos ofrece Rousseau. En el planteamiento lacaniano, lo que funda la condición del sujeto es la identificación con la propia imago, creerse uno mismo. Lo veamos en el caso del rey que se cree rey: está imposibilitado para su conocimiento de sí. No hay nada en la realidad que sancione su identificación. El problema no es que el rey se crea rey, es que la nación entera lo cree rey. Dimensión de un delirio. Los incels: hay toda una serie de hombres que nunca encuentran match. Enfrentan la validez de la posición misma ampliando el conflicto de las partes; cada vez se identifican más, quedando completamente atrapados. Esto le pasa también al rey. En el caso del miserable, no se valida su delirio y esto le permite atender al carácter delirante de sus delirios.

Lacan, en el estadio del espejo, esa imago no es más que una composición de fragmentos diversos de identificaciones varias. Nunca vemos la imago concreta más que en el espejo que dice "ese soy yo" cuando se lo indica su madre. Es el otro el que consolida la imagen delirante. El bebé se identifica con la mirada del otro. Cuando se consigue salir de esa imagen, se vuelven a dar las identificaciones fragmentadas concretas.

25.3.26

## El resto de los temas en speedrun

## Autorretrato, escritura y subjetividad

El término \*autorretrato\* persiste cuando se aplica al ámbito de la escritura. Se han realizado numerosos intentos por crear un neologismo que acoja esa figura literaria que es el retrato. Cada autorretrato tiene como objeto a un sujeto diferente; cada uno es completamente distinto. El autorretrato de Pascal se titula \*Pensamientos\*, el de Nietzsche, \*Ecce Homo\*, el de Montaigne, \*Ensayos\*. Es el género mismo el que muta y cambia de nombre según quién lo escriba, pues cada uno tiene como objeto a su propio autor.

Con el autorretrato se está desarrollando un género distintivo, como en el caso de Artaud. Esa «nada» de la que hablaba Artaud se convierte en una pletora. Al final, es la palabra misma la que ocupa el lugar del sujeto. Frente al «pienso, luego existo» de Descartes, el autorretrato formula un «escribo, luego pienso» (Foucault, \*El pensamiento del afuera\*).

En el prólogo del *\*Quijote\**, Cervantes se inventa a sí mismo como escritor: es el escritor que no puede escribir. Lo que dice en el prólogo es que no sabe qué poner.

El retrato se ha convertido en un género dominante: lo intempestivo, lo contemporáneo... ese lugar mismo donde uno se encuentra.

### ## Teoría del actor-red y estudios culturales

Este enfoque se encuadra dentro de los estudios culturales, que implican una reestructuración de los saberes en relación con ciertas ciencias. En los estudios culturales se ha desarrollado después en marcos más actuales sobre saberes y formas contemporáneas. No es algo muy distinto a lo que hace Bruno Latour al producir conocimiento científico en el laboratorio. Se funda en la noción de *\*actante\**, distinta de la de sujeto.

El *\*actor-red\** es el efecto de sujeto de la reunión o interconexión de un conjunto de elementos heteróclitos. Montaigne ya hablaba de «actantes» que no son propiamente humanos. En el laboratorio hay una serie de actores que participan en la producción del conocimiento. Un pomo de la puerta es un actante; todo es un actante. La teoría del actor-red de Latour redefine la noción de actor. Más adelante, se articulan elementos heteróclitos en una sociedad que no es solo humana. Latour habla de esto en *\*El parlamento de las cosas\**.

Donna Haraway retoma de Latour la idea de que la producción de conocimiento científico dentro del laboratorio puede extrapolarse al resto del mundo. El estudio de los primates en Haraway se realiza mediante dos espacios alotrópicos en los que se deshistoriza a los objetos de conocimiento: el Edén y el espacio. Se va a una naturaleza percibida como deshistorizada, a investigar y a poner en contacto lo humano y lo siniestro. Mujeres blancas aparecen en el discurso cultural y científico como las primeras que se ponen en contacto con ese mundo sin historia que es el de los grandes simios. Se supone que la naturaleza no tiene historia; los primates son seres sin historia. El espacio es ese lugar sin historia. Los objetos de conocimiento que interesan a Haraway son actantes potentes y capacitados. Esto introduce también un giro importante en la reflexión contemporánea.

### ## Verdad literaria, filosofía y crítica al platonismo

#### 26.3.26

Siguiendo a Rorty, la cuestión es en qué medida la verdad literaria sería más verdadera que la visión filosófica, ya que la visión literaria no se tiene a sí misma como verdad absoluta, sino como una más entre otras perspectivas subjetivas. El tópico del platonismo tiene que ver con esa pretensión de instaurar o alcanzar una verdad exclusiva y única, que vendría a demostrar el carácter de simulacro de cualquier otra mirada, perspectiva o discurso que se presente a sí mismo como verdad. Esto queda recogido en el gesto platónico de la *\*República\** de exigir la expulsión de los poetas.

Esta idea está presente en el pensamiento contemporáneo, y se relaciona con las consideraciones previas sobre el sujeto como efecto delirante —un delirio colectivo— que tiene que ver con el sujeto como personaje de novela. El sujeto interior al texto no tiene más consistencia que un delirio novelesco. Cervantes inventa en el *\*Quijote\** una verdadera fantasía de lo que sería una filosofía crítica, burlona: una antifilosofía puesta en escena antes incluso de que comience la obra.

Haraway, en su filosofía de la ciencia, se ve obligada a transitar del espacio cerrado del laboratorio a un espacio abierto de conocimiento. Insiste en que las teorías científicas son teorías culturales, igual que las películas: las teorías científicas son productos culturales, hasta el punto de que debe poner en relación producciones científicas de una época con otras producciones de la misma época. Ya no se trata solo de que el personaje devenga personaje de novela (como dice Roland Barthes), sino de que el sujeto que enuncia, el personaje de novela, es el actor-red cuando ha devenido mundo.

En el \*Quijote\* se construye la ilusión del lector libre cuando realmente se le somete a los sentidos que se imponen. El texto nos constituye como lectores. El tema es que distintos actantes interactúan.

### ## Deseo, actantes y comunidad política

Lacan hace una crítica importante a Spinoza: cuando Spinoza dice que el deseo es la esencia del hombre, Lacan replica que el deseo es la esencia de la realidad. En última instancia, lo que tenemos son actantes interfaciéndose unos con otros: actantes diversos entre los que hay que contar a los seres humanos en su especificidad, pero también desde el microscopio al gorila, al coche, etcétera. Esto supone un horizonte político muy relevante: la sociedad en la que vivimos no es solo una sociedad humana; hay muchos otros seres, orgánicos e inorgánicos, animados e inanimados, con los que tenemos que habérnoslas. Hay que construir esa república de las cosas. Esto no impide que haya diferenciales de potencia, especificidades y vínculos más importantes que otros. Probablemente aquí podemos seguir siendo desde un cierto humanismo espinosiano («nada más sutil que el hombre mismo»), pero eso no significa que los humanos sean los únicos seres con los que tenemos que vernos. Pensemos en la cuestión del petróleo: ahora la gente en muchos países tiene que ir andando.

### ## Argo, el perro de Ulises, y Levinas

Llegamos a Argo, el perro de Ulises. Ulises va de mendigo. El platonismo es el retorno de Ulises a Ítaca, esa selección de pretendientes: el platonismo aparece en esa dinámica selectiva que busca al pretendiente verdadero o a la idea verdadera. Sin embargo, justo antes de que se produzca ese proceso selectivo, se produce el encuentro entre Argo y Ulises. Allí donde nadie ha sido capaz de reconocer a Ulises porque aún no se ha realizado la selección, el perro Argo es capaz de reconocerlo sin necesidad de proceso selectivo. Argo es la promesa de una comunidad no asentada sobre el proceso selectivo.

En referencia a esta figura aparece un momento clave de la filosofía: el texto de Emmanuel Levinas titulado «El nombre de un perro». Allí habla de un perro que reconoce a Levinas y al resto de presos de un campo de concentración. Por eso llama al perro «el último kantiano de la Alemania nazi»: Bobby, el inclito kantiano. Pero la paradoja de Levinas es que, a pesar de que ese perro es el único que hace un reconocimiento universal, afirma que los perros carecen de ética y de \*logos\*. No reconoce a Bobby como un rostro.

El drama de Levinas, filósofo de la alteridad, es que al expulsar a Bobby del ámbito del \*logos\* y de la diferencia, no puede evitar someter al otro a un principio anterior y ajeno a la relación con la alteridad. Se trataría de que no podemos ver como actantes a los animales ni a otra gran serie de actantes. La posibilidad de una rearticulación política pasa por el reconocimiento —en este caso, de Bobby— como una alteridad capaz de imponer un conjunto de exigencias. Este parece ser el principio mismo de la contemporaneidad democrática (no entendida como una forma de gobierno, sino como el fundamento inmanente a partir del cual es necesario instituir las formas de vida). Esa \*natura

naturans\* que funciona como fundamento de una \*natura naturata\* es precisamente el modo de referencia de los modos.

### ## Comunidad inesperada y servidumbre voluntaria

A decir de Deleuze y Guattari, el problema fundamental de la filosofía contemporánea sería el de la servidumbre voluntaria, expresada en el nazismo, lo que enlaza con el problema del poder como problema fundamental de la filosofía. Foucault venía a decir algo distinto: el problema fundamental del poder no es la servidumbre voluntaria, sino la intransitividad de la libertad. La libertad aparece como condición de existencia del poder, puesto que es necesario que exista libertad para que el poder pueda ejercerse. La libertad es aquello que no podrá oponerse al poder más que como un ejercicio del poder que tiende a determinarla completamente. Para Foucault, el problema de la servidumbre voluntaria es secundario respecto al problema de la libertad y de la resistencia al poder, sin la cual no es imaginable la existencia misma del poder. El poder se ejerce sobre dinámicas inmanentes de expresión de las diferencias, fundamentadas en la resistencia a una codificación dentro de la propia relación de poder. Al mismo tiempo, actúan como fuerzas al interior de la relación, pero desestructuran la relación y escapan a ella. Este es uno de los rasgos paradójicos de las prácticas de libertad: que, al mismo tiempo que se dan como objeto sobre el que el poder se ejerce, escapan a dicho poder.

La cuestión a la que nos enfrentamos en estas dinámicas inmanentes de expresión de las diferencias es cómo diversos modos construyen algo así como una comunidad. Si es posible un comunismo de las diferencias. Esto no aparece en ningún caso como un proyecto: no hay comunidad que esperar, sino que es el hecho mismo de la coexistencia actual de esos elementos que escapan. Esto es lo que constituiría el comunismo o la comunidad. De alguna forma, podemos llamarnos comunistas si somos capaces de reconocer la dimensión inmanente de las diferencias ya existente, en su precariedad y en su crudeza. Eso es lo que hay. No hay un proyecto comunista más allá de lo que ya se da.

En este sentido, hablamos de una \*comunidad inesperada\*. No porque introduzca la sorpresa del reconocimiento de lo nuevo, sino porque la noción de lo inesperado se conjuga con el decaimiento de todas las esperanzas y la negación de todas las ilusiones. El encuentro con lo inesperado tiene lugar bajo la forma inevitable de la decepción, pero también porque, frente a aquello que coloca su objeto más allá (en el futuro o en otra parte), se reconoce eso que esperábamos en el aquí y ahora. Hay una comunidad de facto determinada por la coexistencia. El hecho mismo de coexistir, de ser aquí y ahora, es lo que caracteriza a esa comunidad de la cual toda expectativa ha quedado cancelada.

## **clase lopiz extra ;)**

14-04

La figura de niche puntea la asignatura al parecer, de alguna manera puntean el temario. Mas allá del bien y del mal en el VI, en el V se pregunta lo que los filósofos sean considerados como burla. VI apunta al elemento central del curso, poco a poco me ha quedado claro en qué ha consistido esa gran filo, autobiografía involuntaria e inconsciente, el propósito moral, es el germen. Para comprender como se ha llegado a la metafísica más abstracta es útil preguntarse qué moral pretenden. El

planteamiento de todo, sistema filosófico, es conveniente entender que quizá no rige una voluntad de verdad desinteresada, sino lo que dice nietzsche que llamara voluntad de poder, potencia deseo una fuerza. Tirando del final hacia atrás, último problema de la filo contemporánea o primero el de fuco que plantea junto a cord rabino: el sujeto y el poder, el problema fundamental de la filo contemporánea no es el de la servidumbre voluntaria porque deseamos ser esclavos sino el hecho de que haya formas dinámicas prácticas expresiones de libertad. Lopiz relata cómo esos impulsos, esa voluntad de poder esas fuerzas, esa potencia esos instintos, que se expresan a través del pensamiento filosófico, efectivamente vascular en la ambivalencia entre prácticas de libertad expresión, de las diferencias de las singularidades y una cierta voluntad de servidumbre. Quizás entre los elementos de una filosofía, juegan en favor de la expresión de las diversas potencias afirmativas de la vida, frente a aquellas otras dinámicas, que al contrario parecen reforzar consolidar, el deseo de servidumbre, se juega un abordaje legítimo de la filosofía. Libro de sumo interés para esta ambivalencia de todo sistema filosófico: Clemer roser principio de crueldad. EL plantea entre otras cosas, la posibilidad de una filo que se construye a partir del registro de lo inesperado, la crueldad que no es como la de nietzsche o la de harto. Es una crueldad en la intro dice no haya pensamiento sólido, más que en el registro de lo despiadado y la desesperación, todo lo que tiende a atenuar las experiencias de la crueldad... en el prefacio que escribe a la tradición española dice que en el registro de lo despiadado se encuentra en la jota aragonésa expresa con tanta fuerza, que relaciona la alegría de vivir con un sufrimiento.

El niche plantea repite tiene que ver con lo que ha llamado en deleuze la doctrina del juicio como tragedia de la filosofía. El problema de la doctrina del juicio, supone el olvido de la inmanencia, instituye una cierta distancia trascendente en el pensamiento, a partir de la cual se articulará el juicio que es siempre juicio de valor. El juicio epistemológico, Distingue entre verdadero y falso, sería secundario con respecto al juicio de valor. este olvido de la inmanencia no está implicado con el problema heideggeriano del ser sino como dice foucault en su historia de la verdad, tiene que ver con el olvido de la relación entre poder y saber. el hecho de que el poder no ha aparecido en el campo de conocimiento, ha habido una cesura entre saber y poder, que precisamente habría planteado, la ilusión irrisoria de que puede haber un saber desligado del cuerpo, desinteresado, no atravesado por el deseo, por las fuerzas, por los intereses, por la dimensión inmanente instintiva.

Una de las cuestiones que se ponen en manifiesto en la consideración de no olvidar la dimensión inmanente, tiene que ver con una alegría de vivir que no olvida que no es más que una resistencia milagrosa a la muerte. No en un sentido de la muerte personal sino estrictamente ontológico. Fuco en su curso el discurso filosófico, la filosofía contemporánea empieza con el ecce homo de nietzsche el pensamiento se presenta se pone de aquí y ahora, sin otra justificación que presentarse, de alguna forma, esa voluntad de introducir el pensamiento de aquí y ahora le gustaría subrayar en las primeras lecciones del curso.

La clase el aquí y ahora, está atravesado constituido por esa dimensión, la de los instintos, la de las fuerzas la del deseo, no estrictamente gobernada por la voluntad de verdad que se presumiese desinteresada. Esto es lo que Barthes plantea cuando hace en múltiples ocasiones análisis de la situación del curso, la del seminario, cuando habla de la palabra profesoral o la escucha, poner en primer plano, eso que el psicoanálisis denomina el elemento transferencial. nos aboca este elemento de nuevo a una ruptura, nietzscheana más o menos definitivas, cuestión del perspectivismo. Aquel fragmento postumo según el cual una cosa, en sí un significado en si no hay un hecho en si se introduce siempre un sentido, la esencia identidad es perspectivista presupone una multiplicidad en la base, que esto para mí, para nosotros?, una cosa estaría asignada si todos los seres se hubieran preguntado qué es esto, la cosa seguiría sin estar definida, el aquí y ahora, es en sí mismo un lugar muy complejo e inconcluso. Este aquí y ahora el ecce homo cuando aparece niche no es en último

término una cosa en si ni tiene un sentido en si, no hay un hecho no hay un e aquí este requiere para poder ser designado que todos los seres se hubieran preguntado por el, multiplicidad abierta de perspectivas. Sin embargo aunque no incidiera mucho en ello, hay que tener en cuenta que la multiplicidad de perspectivas no está claro que todas valgan lo mismo, libro: metodológicamente muy interesante muerte de un viajero, contra investigación, sociólogos vivos franceses. Hombre de 37 años que es gitano nómada, es asesinado a tiros por los franceses. dos perspectivas la de los padres y la de los franceses, establecen que los germanos actuaron en defensa propia sin embargo la familia siguieron exigiendo verdad y justicia, aquí entra fasan, extrae la verdad sociológica que es distinta a la verdad judicial ya instaurada para ello tiene en cuenta todas las perspectivas jueces padres, gendarmes... elabora cual es la verdad de he aquí una muerte. Esto tiene que ver con cuando decíamos el he aquí el curso tiene que ver con cómo se estructura, la estructura transferencial, para ello nos remitimos al libro de alcatin, ciertas estructuraciones del deseo la escuela de edipo, estructura anacrónica, la escuela narciso, esa se supone que es la nuestra en el interior de los espacios escolares y universitarios, y el profundizar en la escuela telémaco la que defiende el.

Demandan autoridad, exigencia, hay un deseo de búsqueda del padre esta es la escuela telémaco, le parece muy interesante que responde a cierta demanda estructuración del deseo en él he aquí. Lopiz introduce una sospecha, en qué medida la hipótesis misma de la escuela telémaco pasa casi siempre, una dimensión oscura, la escuela telégono, telégono hijo de ulises con circe que cuando sabe que ulises es su padre, viaja para encontrarse y lo mata. La escuela telémaco no la ve viable una expectativa de encontrar una nueva figura del profesor del supuesto saber si bien está establecido, el profesor da testimonio, de sí y no un saber objetivo, como haría el padre edipo. Se sabe desistido del pensamiento válido de autoridad y da testimonio. NO hay más enseñanza que la enseñanza de la decepción, entramos en la situación imaginaria del profesor como la relata micheller, tanto en el primer prefacio de la historia francesa como el curso titulado el estudiante, cada año cuando bajó del pulpito...la esperanza del espíritu de la revolución que intenta instalar un criterio de validez sobre lo que uno dice, permite aunar las múltiples perspectivas, en una cierta fusión. El pueblo revolucionario en micheler es lugar de lo neutro en el que las diferencias se olvidan de su carácter diferencial, instaurando un lugar de la verdad una perspectiva, que se inserta trascendente es la inmanencia misma del pueblo, tiene la característica de una unificación. Este planteamiento es el de la revolución como instante y el sujeto rev coo el pueblo fusión de las diferencias en una unidad, ,también tratamos poner de manifiesto su insuficiencia,

1448:lo que se instaura se teatraliza en parís, el carter irreconciliable de dos perspectivas, la línea de barricadas, instaura la dimensión irreconciliable de la perspectiva burgués y la otra, salto de la liga de los justos a la liga comunista, se salta de la fraternidad revolucionaria de micheler al proletarios del mundo uniros donde no hay reconciliación posible no hay síntesis de la contradicción hay lucha de clases. Comunismo: el proletariado tiene la verdad, y en algún momento con la revolución se instalará la dimensión única de verdad, todos seremos proletarios. Entendemos que las ensoñaciones del comunismo donde se reconcilia el hombre con el hombre, donde se reproduce el esquema micheliano de todos hermanos pero ahora en el comunismo, cuando se llega a él.

1830-48 aparece la consolidación de la perspectiva obrera militante frente a las pretensiones del saber científico burgués aparece la prensa obrera expresa un interés de clase, un desarrollo de nuevas formas de construir el saber. esto lo que trata de poner en manifiesto Lápiz es una cierta experiencia de la verdad, del saber, que no es una verdad desinteresada sino atravesada por las fuerzas, esto e slo que llamamos perspectivismo, sin incidir suficiente, nuestras perspectivas personales son ya el efecto de múltiples fuerzas que nos atraviesan, si cada uno está atravesado de fuerzas, de impulsos contradictorios que luchan entre si, en lugar de la expresión del sujeto de lo que somos cada uno, que

mas nos sucederá en el marco de un nosotros como puede ser la clase, o espacio más amplios. El problema del perspectivismo, se pone de manifiesto cuando abordamos que es lo contemporáneo, También lo desarrolla en el pequeño texto que es lo contemporáneo nos devuelve a Barthes que cita a Niche. Lo contemporáneo es lo intempestivo. Tiene que ver con una discronía, respecto al tiempo presente, Agamben remite a la poesía como el lugar donde se pone de manifiesto esta ruptura de lo contemporáneo con lo presente con el siglo, el poeta dirá agamben es el que sostiene la mirada contemporánea, precisamente porque es capaz de ver la luz del siglo sino la oscuridad del presente, puede llamarse contemporáneo quien puede distinguir las sombras la íntima oscuridad no se ciega por las luces del siglo. Problema de la contemporaneidad, aparece ya en las lecturas, del s. XIX-XX, de la última cena, permite la representación de un instante el cual, no se vive en la misma temporalidad, se viven temporalidades diacrónicas. Volvemos a la figura del cristo , del ecce homo, que viene a dar la mala nueva, esa noticia, la anunció, precisamente lo que hace es destruir la comunidad misma, de los seguidores de cristo, cada uno de los personajes que aparecen representados simmel, nos dice que cada uno experimenta ese instante de manera distinta, vive la narración de la historia desde una manera distinta, temporalidad misma desestructurada. Hasta el punto de que se atreve, plantea hasta qué punto la iglesia, aparece precisamente, como el espacio de los dispares, lo que tenemos en la última, cena es el elemento esencial de lo que va a ser la iglesia. Ese sacrificio cada uno lo vive de manera diferente lo experimenta en una temporalidad distinta. El abandono las diferencias a su disparidad.

Seguimos con la indagación acerca de la ruptura de lo contemporáneo con lo presente en vez de con la figura de cristo, en el sentido inverso de donald trump de aparecer como un jesucristo, lo interesante de la deconstrucción del cristianismo como recalcati, del análisis de en lo que el hay de humano, y de experienci propiamente humana, indagar en esas tensiones, que se expresan en ese mito. Indagamos en otra figura, la de ulises, la de ulises o cierta figuración de ulises nos enfrenta a uno de los problemas, que ha sido importante en el s. XX Adorno lo trata en cierta medida, que fue de Ulises? tiene que ver con el ulises posthoméricas, que fue de ulises cuando volvió después de nacer con penélope. Este ulises ha sido una preocupación de la literatura occidental, aparece desde el canto X de la odisea cuando tiresias le anunció la obligación de partir para buscar la reconciliación con poseidon. Lopiz alude a varias versiones, a la homérica, tmb a la de la telegonía, tmb a la de esquilo, a la de dante recogida por petrarca y el pensamiento moderno, y a la de platón. Lopiz fue consciente de que no fue claro cuando el kantiano se lo pregunto (100% está diciendo esto), e ulises post penélope, nos revela una verdad que podemos olvidar sino atendemos a él, del ulises que busca el hogar sino atendemos a este otro ulises, en qué medida los elementos objetos de su búsqueda causa de su deseo, es esto que lacan llama objeto a minúscula, la búsqueda del saber el ulises filósofo típico de la modernidad oculta cierta pulsión de muerte. O al menos ambivalente, en la medida en la que la persecución de ese objeto es lo que impulsa al personaje, bajo ese impulso, tiene un lado oscuro, que es lo que los lacanianos llaman plus de gozar, cierta compulsión de repetición, PLaton se lo plantea en el mito de Herl, en platón está claro la repetición aquello determinado por el pasado es aquello que hacemos sometidos a este pasado. la filo, sería escapar a esa compulsión de repetición, en platón escapar a la compulsión de repetición no es hacer lo contrario, agamenón decide ser un águila porque está harto de ser humano porque lo ha matado su propia esposa, esto que lo asquea como humano lo hace querer ser un águila, cuando platón vemos a los que les ha ido mal eligen algo contrario y los que les han ido bien deciden lo mismo en ambos eligen por los impulsos que lo determinan de su pasado, todos eligen según su vida, nadie de forma racional. EL último personaje elige asqueado, es Ulises, es una lección reactiva al sufrimiento que ha vivido, busca una vida alejada de los cargos públicos, la elección misma la hace según el tropo retórico que caracteriza al personaje en la odisea dar muchas vueltas.

En esta elección entre el ámbito de la filo con un ámbito que fantasía que escapa al régimen de la pulsión, no hay ningún personaje que escape en el mito de él. incluso en el ejercicio de pretender que se escapa de la pulsión no sale de ella, dimensión trágica o paradójica.

Engancha con lo contemporáneo porque lo intempestivo se definió como una inconformidad un desagrado con lo que la época se siente orgulloso, quizás según Lopiz no hay figura en la cual esa grieta esa disconformidad respecto al presente aparezca con más fuerza que en artaud. Sontang harto introduce el máximo de dolor en la escritura, la escritur ad eharto nos enfrenta a una escritura radicalmente doliente con respecto al propio presente, la figura de artaud nos permite, ver varias cosas. Experiencia de lo contemporáneo en su dimensión inminente, el vértigo del pensar según Deleuze, en la cual el pensar se distingue de sus productos recordar, la critic a antonin artaud, no más obra maestras, no va tanto sobre las obras del pasado que critica sino con cualquiera que se a la obra, en la medida en que sedimenta en tanto que obra niega el proceso de creación, lo clausura, harto en una radicalización de esta crítica, dice, los términos que utiliza las palabras, son términos son cierres son puntos finales, la negación misma de aquello que los genera, atomismo del pensar, los pensamientos producidos, no son leales ni fieles al pensar. SOn algo distinto, mientras que las obra pensamientos términos que podemos caracterizar como presente, nuestros pensamientos, esto es por así decirlo lo contrario de la potencia misma del pensamiento, el pensamiento en acto es la delegación del pensamiento en potencia, de la potencia del pensar. Reivindicación del ser en potencia, dynamis del pensar lo que vendría a ser clausurado en su realización en el acto su finalización. EN cuanto puedo atrapar, una forma la fijó, “estoy por debajo de mi mismo...” la potencia del pensar, eso que llama imponer, como él dice desde el `principio de sus cartas, da igual cuánto nos esforcemos, o trabajo a estas oscuridades, o ausencias, lo que está en juego es el derecho de seguir pensando, de seguir experimentando el acto de pensar en cuanto a potencia y no obra en acto.

Lo contemporáneo tiene que ver con esta dimensión de un ser en potencia, que es difícil del ser en acto que es el presente una apertura, y harto se encuentra instalado en ese espacio con todas las ambigüedades y sufrimiento en que lo vive, derrumbe central del alma y el propio pensamiento que no toma forma porque esa forma no hace solo negar la potencia misma. esta experiencia de harto. QUe tiene que ver con lo contemporáneo como lo intempestivo no captura, esa persecucion de un ser en potencia, que es más devenir que ser. No es una filosofía de ser sino devenir, intenta coger en el interior de su escritura la solidificación de la obra, tratar de pensar el devenir es siempre introducción de la diferencia, si bien es excepcional no es único. Hay otros muchos por, batai. Torma teoriza la cuestión de que las grandes tentativas poeticas estan hechas contra el pensamiento, holderlin... De alguna forma cada una de manera distinta, expresa otra experiencia excepcional pero no única. hasta el punto de que extendiendo esta consideración nos plantea Lopiz de Bloque de que en el principio de utopía sostiene la pulsión utópica, que se caracteriza sobre su contra facticidad, por estar en contra de lo que es ser en contra de lo que es. Qué es lo que se expresa en cadauna de nuestras ensoñaciones, sueños diurnos, cuando deseamos las chorradas más nimias. en esa ensoñación, hay un impulso que revoca lo que es que niega lo que es que se distancia y se presenta como puramente contrafáctico, si a nosotros se nos hiciera tan insoportable la ensoñación nos habríamos ido de clase (el ejemplo es que la ensoñación era que es muy larga la clase y soñamos con queremos ir) harto lo lleva al límite, la realidad debe de ser abolido, lo interesante de la excepcionalidad de harto y la b;banalidad de la tesis lockeana es que hablan de lo mismo elemento diferencial que revoca el actual estado de cosas.

Marx: define el comunismo a cada cual según sus capacidades... elemento diferencial: comunismo como movimiento real que suprime al actual estado de cosas, esto es el ser en potencia experiencia harto ariana, en formas mucho más rebajadas que harto porque no sufrimos tanto. Lo importante es que en Bloque esto lo dice el profesor silvio rodriguez, diferenciamos función utópica que existe aquí

y ahora y que niega el estado actual de cosas y las fantasías que produce sus obra desiderativas. Lo importante no es la ensoñación que acompaña nuestra incomodidad de estar aquí. Lo importante no es la fantasía es una excrecencia como las obras de harto, lo importante es la ilusión que produce fantasias produce obras, sino porque esa función utópica de Bloque es el elemento contemporáneo ruptura respecto al presente, es siempre exclusiva, pero no única, excepcional pero no única, no hay iglesia de esas diferencias. A menos que fundemos otro partido comunista sin jefes ni nada.

Esto nos lleva al partido de los spinozistas, este partido a través de lo que hemos visto de lacan, pero por como se repite a SPinoza y cuando, tiene que ver con el hecho de que en qué medida hay una, comunidad precisamente de los excepcionales pero no únicos, en qué medida hay una hermandad, de harto, de holderlin...de cada uno de nosotros cuando tenemos ensoñaciones, el partido de los spinozistas apunta a eso que se ha nombrado de diferentes maneras, que es la comunidad de los sin comunidad, la de los solitarios la de los que sobran, hay que reconocerles en esa dimensión de desajuste en el presente y no por sus proyecciones. EN la medida en la que llegues a un acuerdo en soñar todos en ir a tomar una cerveza si alguien no le apetece generamos una comunidad, de exclusión no tiene que ver en compartir fantasías, sino reconocimiento cruel y despiadado de que existimos y estamos todos igual de solos e incómodos. Ser capaces de reconocer en uno mismo lo que hay de esa alteridad, que se opone a la realidad que se da una realidad que nos incluye, esto se ve en harto, no se trata de que en Harto todo es una mierda, pero harto yo no al contrario harto participa exactamente igual no me reconozco salvo en mi diferncia, en esa dimensión en la que no me puedo reconocer.

reconocimiento del rostro del otro, deriva de la hipótesis de una ciert apuesta filosófica por una cierta soledad, no esa una soledad elegida es una soledad ya planteada en filón de alejandría en agamben, el problema es que el propio rostro es ya otro. Con que nos miremos a nosotros mismos nos enfrentamos a la alteridad, el propio rostro en el espejo es ya la alteridad. el problema profundización, en la diferencia tiene que ver con el reconocimiento de lo que en nosotros hay de fídiferente. en el proceso de no identificación con la propia imagen.

Se ha dejado la doctrina del juicio el impío el suicidado... dice que sin fácil de articular asiq eu se la pela.

## Lista de autores y libros

- **Agamben, Giorgio**
  - *La inmanencia absoluta*
  - *Homo sacer I*
  - *Órganos sin cuerpo*
  - Texto sobre la desnudez (referencia a Joseph K)
- **Artaud, Antonin**
  - *Para acabar de una vez con el juicio de Dios* (también mencionado como *Para acabar por fin con el juicio de Dios y otros poemas*)
  - *En busca de la felicidad* (posible título mencionado)
- **Barthes, Roland**
  - *Léxico del autor* (seminario)
  - Textos sobre la escucha psicoanalítica
- **Bataille, Georges** (mencionado como autor relevante)

- **Benjamin, Walter** (mencionado como figura de extrañeza)
- **Blanchot, Maurice** (mencionado)
- **Bloch, Ernst**
  - *función utópica* (concepto, no título de libro; se menciona su pensamiento)
- **Borges, Jorge Luis**
  - *El otro, el mismo* (1964) – incluye poema *Odisea, libro vigésimo tercero*
  - *Nueve ensayos dantescos* – incluye *El último viaje de Ulises*
- **Camus, Albert** (cita sobre el suicidio)
- **Cervantes, Miguel de**
  - *Don Quijote de la Mancha* (prólogo)
- **Dante Alighieri**
  - *Divina Comedia* (específicamente *Infierno*, cantos IV y XXVI)
- **Deleuze, Gilles**
  - *La inmanencia: una vida* (artículo)
  - *Mil Mesetas* (con Félix Guattari)
- **Derrida, Jacques**
  - *Glas* (1974)
  - Mencionado en relación con "diferencia y espectralidad"
- **Descartes, René**
  - *Meditaciones*
- **Dickens, Charles** (escena del pícaro moribundo)
- **Esquilo**
  - *Psychagogoi* (tragedia perdida)
  - *Osteólogos* (tragedia perdida)
- **Filón de Alejandría**
  - *Todo hombre bueno es libre*
- **Foucault, Michel**
  - *La arqueología del saber*
  - *El pensamiento del afuera*
  - Historia de la verdad (concepto)
  - Curso *El discurso filosófico*
- **Freud, Sigmund** (textos freudianos sobre escucha psicoanalítica)
- **Genet, Jean** (mencionado en relación con Derrida)
- **Guattari, Félix**
  - *Mil Mesetas* (con Gilles Deleuze)
- **Haraway, Donna** (estudios sobre primates)
- **Hegel, G.W.F.** (mencionado en *Glas*)
- **Heráclito** (fragmento: "solo los que esperan encontrarán lo inesperado")
- **Hölderlin, Friedrich** (mencionado)
- **Homero**
  - *Odisea*
  - *Iliada*
- **Joyce, James**
  - *Ulises*
- **Kafka, Franz**
  - *El proceso* (personaje Joseph K.)
- **Kant, Immanuel** (referencia a lo trascendental)

- **Kundera, Milan**
  - *Los testamentos traicionados* (octava parte)
- **Lacan, Jacques**
  - *Los fundamentos del psicoanálisis* (seminario)
  - *Seminario II* (sobre el acto analítico)
  - Tesis sobre la psicosis paranoica
  - Concepto de estadio del espejo
- **Latour, Bruno**
  - *El parlamento de las cosas*
- **Levinas, Emmanuel**
  - *El nombre de un perro*
- **Lucrecio** (autor materialista)
- **Martin, George R. R.**
  - *Juego de Tronos* (serie)
- **Marx, Karl** (referencias al lumpenproletariat y al comunismo)
- **Michelet, Jules**
  - *Prefacio de 1847* (de su *Historia de Francia*)
  - *El estudiante* (curso)
- **Montaigne, Michel de**
  - *Ensayos*
- **Negri, Antonio**
  - *Spinoza subversivo*
  - *Anomalía salvaje*
- **Nietzsche, Friedrich**
  - *Ecce Homo*
  - *Más allá del bien y del mal* (mencionado al final)
  - Fragmento sobre perspectivismo
- **Pascal, Blaise**
  - *Pensamientos*
- **Platón**
  - *La República* (mito de Er)
  - *Carta VI*
- **Plotino** (mencionado por Agamben)
- **Poe, Edgar Allan** (mencionado)
- **Recalcati, Massimo**
  - Promesa de sublimación / escuela Telémaco (conceptos, sin título concreto)
- **Rorty, Richard** (verdad literaria)
- **Rousseau, Jean-Jacques**
  - *Las ensoñaciones*
  - *Mi retrato* (prefacio)
- **Santiago (apóstol)**
  - Epístola de Santiago (cita: "la fe sin obras está muerta")
- **Séneca** (mencionado como ejemplo)
- **Simmel, Georg** (referencia a la última cena)
- **Simon** (autor de *Los griegos y los otros* – no se identifica nombre completo)
- **Sontag, Susan** (afirmación sobre Artaud)
- **Spinoza, Baruch**

- *Tratado teológico-político* (capítulos 13 y 14)
  - *Ética* (escolio proposición 18, parte IV)
- **Stanford, W. B.**
  - *El tema de Ulises*
- **Tabakian, Eva y Attal, José**
  - *La no-excomuni3n de Jacques Lacan*
- **Teodoro de Cirene** (mencionado por Fil3n)
- **Uriel da Costa (Dacosta)**
  - *Espejo de una vida humana* (memorias)
- **Virgilio**
  - *Eneida* (referencia indirecta)
- **Weil, Simone** (condici3n obrera)