

Sujetos circunstanciales

Sergio Usero *
sausero@neunet.com.ar

Resumen

¿Cuál es el campo de experiencias posibles que nos toca enfrentar? A partir de este interrogante y teniendo en cuenta las determinaciones que parten del orden de la Cultura, intento posicionarme en un terreno de análisis que pretende examinar cuál es el margen de acción que nos queda en tanto protagonistas de nuestras experiencias. En este juego siempre inestable, experimentar no debe ser entendido únicamente como vivencia, sino como una posibilidad concreta de transformar los modos de ser sujetos. Ante esto cabe preguntarnos qué tipo de experiencia estamos viviendo, y cuáles son las líneas que operan sobre nuestra manera de existir.

Este nudo problemático exige una diferenciación conceptual con la noción de sujeto consagrada por la Modernidad, ya que no se trata de retornar a ontologías clásicas que imponen una ilusión de autosuficiencia y librepensamiento sino, por el contrario, resignificar dicha noción, o reafirmar el sentido según el cual el sujeto es un *sujeto circunstancial*, atado a relaciones de fuerzas pero capaz de activar una voluntad franca.

En este esquema, la labor de una Filosofía de la Cultura se transforma en una reflexión crítica sobre los dispositivos y las tecnologías del yo que operan en el presente.

sujeto - sujetos circunstanciales -
subjetivación - filosofía de la
Cultura

* Sergio Usero es ayudante en la cátedra de Antropología Filosófica e investigador en el proyecto "Problemas de Filosofía de la Cultura: resignificaciones de la subjetividad". Además coordina la secretaría de Extensión del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue.

Sergio Usero

Subjects to circumstances

subject – subjects of circumstances – construction of self - philosophy

What is the range of possible experiences we have to face? With this question as the starting point and bearing in mind some cultural premises, my objective is to examine our actions as protagonists of our experiences. In this unstable game, experiencing should not be understood only as an instance of life, but as a strong possibility of transforming the ways of being subjects. In this light, it is interesting to question what type of experience we are living and what operates on our way of existing.

This problem requires a conceptual differentiation from the notion of subject provided by Modernism, as our objective is not to return to classic ontology that imposes an illusion of self-sufficiency and free will but, on the contrary, to re-define such concept or re-affirm the sense of being a subject of the surrounding circumstances, tied to force relations but able to activate his/her own will.

In this framework, the work carried out by philosophy becomes a critical reflection about the mechanisms and technologies of self that operate at present.

Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete.

Michel Foucault

¿Cuál es el campo de experiencias posible que nos toca enfrentar?

La pregunta tiene la pretensión de organizar una síntesis. Sin embargo, aún en la instancia elemental de su formulación, las múltiples direcciones que se insinúan no dejan de dividir ese afán previo.

El horizonte rápidamente se desarticula en obstáculos más cercanos, de hecho, se disuelve al comprender que la plurivocidad de los términos exige un mínimo de adherencia conceptual, un examen básico para tratar de interpretar cuál es el rango de significados que estamos usando al formular la pregunta, como por ejemplo, tratar de precisar de qué hablamos cuando hablamos de *experiencia*, o de *campo de experiencias*, o cuáles son las experiencias que en la actualidad los sujetos pueden enfrentar en tanto *posibilidad auténtica* de su existir.

De hecho, si abordamos esta vía de análisis lingüístico, deberíamos posponer la pretensión sintética y más bien situarnos momentáneamente, en el terreno fangoso de una analítica ciega o sorda, que examine cada una de las voces que están jugando en la oración; y obstinadamente tratar de recoger sentidos desde la expresión fragmentada, incluso desde la diferencia de contrastes de los significados parciales, caminando luego hacia una suerte de reparación del lenguaje indirecto. Sería algo así como formular una *esquizolingüística* que postergue el significado general de la pregunta, e interrogue acerca del decir parcializado.

Muchos son los pensadores que aseguran que somos hablados por el lenguaje. Si admitimos esto, inclu-

so si creemos que en gran medida el lenguaje nos impone no sólo conceptos e ideas, sino que a través de él nos llega una interminable serie de valores, prejuicios y normas, que nos conminan a actuar en consecuencia, entonces la senda debe necesariamente desviarse hacia el campo social, y la lingüística, devenida en pragmática, se transforma en análisis cultural. De esta manera, nuestra exploración nos pone cara a cara con dispositivos que prefiguran el saber, otorgándole *a priori* significado a los términos, y a la vez, sentido general a los discursos.

Esta suerte de obstinada búsqueda de los significados parciales parece presentarse como un disparador para la puesta en relieve de las diversas líneas de enunciación; pero a la vez, si entendemos que no hay un único dispositivo en juego, sino que los dispositivos compiten entre sí, el trazado de las líneas nos habilita para reconstruir una maqueta de los saberes y las prácticas locales.

Incluso en el plano específico del decir, esta tarea nos permite desmembrar el significante al punto de forzar lo que la semiología ha establecido como estatus signico, no para privarlo de una referencia sino para devolverlo resignificado al terreno simbólico. Pues si aislamos el referente, estaremos en condiciones de proponer un reemplazo de su valor referencial.

Esta ruptura signica no parece imposible, pues acontece a diario y de un modo operacional, cuando el significante es arrancado del significado y divinizado por delirios puramente visuales. Pero la ocurrencia del desmembramiento del signo en el ámbito actual de las relaciones políticas, dominadas por técnicas de *marketing* visual, no tiene por finalidad una preservación del valor simbólico, sino su carencia, pues la falta no deja de alimentar el deseo de adquisición y posesión. ¿Qué mejor argumento que la propiedad para fundar un sistema basado en el capital?

Sólo para abrir este camino de crítica, podemos decir que hoy nadie discute el impacto que la imagen produce en la construcción histórica del sujeto, pero en este proceso icónico ya no interesa qué cosa el signo signifique, o si responde o no, a una cadena de significantes, lo

que simplemente importa es que haga sentir su poderío. El signo, y entre otras cosas el mundo, dicho, insisto, en una dimensión muy amplia, ha dejado de ser bipolar, la maquinaria ha mutado hacia un orden visual cuya movilidad es puramente emotiva. Así, los signos pierden o minimizan su contenido léxico, de la misma forma, que los discursos se repliegan frente a las prácticas sociales. En estos escenarios generales, basta con lograr un piso discursivo elemental en el cual se produzcan los intercambios verbales que la existencia cotidiana requiere y el sistema exige para su buen funcionamiento.

¿Las imágenes se han vuelto sólo visibles y perdido su legibilidad? En este punto es fácil coincidir con Deleuze cuando analizando la imagen-movimiento sostiene que no sólo se ofrece a la visión, sino que “es legible tanto como visible” (Deleuze, 2005:28). Sin embargo no es la imagen en sí la que exige su lectura sino el dispositivo tecnocultural.

Por ello, en el juego de la imagen instrumental todo es subjetivación sin enunciación. Un nuevo nihilismo se ha gestado bajo emblemas y formas visuales sedimentados e impuestos por artilugios tecnológicos, es decir, por obra de una estrategia generada desde un saber disciplinar que hacen del cultivo y aplicación de las imágenes una técnica refinada y exitosa, que garantiza con mucha solvencia los fines buscados en el cálculo previo. Las imágenes pulsán la voluntad de los sujetos, como si fueran sustancias químicas que actúan sobre el sistema nervioso. Tal vez las *neurociencias* deberían incorporar la iconología a su discurso, puesto que cada vez con mayor fuerza, las técnicas de la imagen instrumental, se agrupan como una disciplina que activa a multitudes de sujetos consumidores, afectados en sus reacciones nerviosas, para consumir y reproducir su vida, confundidos en palabras vacías, aplanados en una meseta que los hace sentir tranquilos, rasados y extremadamente normales. En este esquema científico, y expuesto de una manera simplificada, ni siquiera el lenguaje ofrece la revelación del inconsciente, de hecho para ciertos órdenes de la ciencia actual, el inconsciente es sólo la vibración de una corteza cerebral

que prescinde por inapropiada de una estructura verbal, y requiere, simplemente, un correcto equilibrio físico-químico. Lo cual abre la puerta para ciertos absolutos, como por ejemplo, que la felicidad quede en reserva de la farmacopea.

En cambio, si entendemos al lenguaje como un campo en el que somos arrastrados por significados y normas que nos preceden largamente, y a la vez como un escenario de alteridad, podremos defender la idea de que a través del mismo, como si fuera el barro de un escultor, es posible dar forma a un pensamiento creativo.

Presentado así el problema, dispuestos a caminar por ese suelo voluble de barro, palabras y discursos, se hace necesaria la indagación acerca del significado del término experiencia, que indudablemente juega un papel fundamental en la pregunta de partida y a la vez, comenzar a responder cuál es el grado concreto de originalidad que nos toca asumir en el mismo movimiento.

Experiencia radical y voluntad justa

Desde el sentido común, y vinculado a la decadencia verbal que hacíamos mención, se suele pensar que la experiencia es simplemente lo que vivimos, aquello que efectivamente solemos hacer en el plano de nuestra existencia material.

Esta línea de enunciación nos pone cara a cara con un sistema de poder cuya pretensión no es otra que *las cosas continúen siendo como son*, lo cual incluye un falso movimiento y la puesta en acto de una línea de freno que habilita la instalación de las hegemonías. Se trata de la replicación de formas sociales convenidas y sedimentadas. En este proceso sin cambios, la institucionalización de la vida responde a un axioma supremo cuyo objetivo es el de conservar el orden establecido aparentando lo contrario.

En un sentido más amplio, se llega a defender la idea de que también experimentamos nuestro pensamiento, pero si aquí nos servimos del mismo significado del término *experiencia*, es decir, como duplicación de lo

vivido, volvemos a tener en el plano de las ideas un orden instituido cuyo afán sigue siendo también el de la fijación, replicación, continuidad, conservación, etc.

En esta ocasión, respaldado en una idea foucaultiana que consiste en llevar la noción de experiencia a un planteo radical, propongo ampliar el rango de significación y sostener que la experiencia es aquella flexión vital que en tanto ocurre, nos modifica, es decir, "cada vez que atravesamos una experiencia se produce un cambio en nuestra manera de ser" (cit. en Kaminsky 2003: 9). Dicho en forma negativa, si vivimos siempre lo mismo, en realidad no experimentamos nada, solo trazamos una constante, una figura asentada de nuestra existencia.

Sin embargo no se trata por el momento de abrir juicios de valor, ni de preguntarnos si la experiencia es una decisión que corresponde a nuestra voluntad o a nuestra conciencia, o si procede de mecanismos que nos son extraños. Sencillamente quiero, por el momento, que le otorguemos valor de experiencia a esos acontecimientos que en mayor o menor medida comprometen nuestra forma de existir y modifican nuestra condición de ser sujetos, ya sea porque experimentamos forzados por mecanismos que nos dominan, o bien porque nos convertimos en artífices de lo experimentado. El asunto, por ahora, es enfatizar sobre la dinámica que encierra el proceso. Ya que en este concepto confluyen dos movimientos, por una parte un desplazamiento evanescente, que es el acontecimiento conforme al cual experimentamos, y un sentido que prevalece circunstancialmente, en el modo de ser transfigurado.

Por eso cuando preguntamos por campos de experiencias, debemos incluir en el alcance de la expresión, a las posibilidades concretas de que nuestros *modos de ser* resulten modificados. Incluso este análisis que a primera vista parece exclusivo de la esfera individual, ocurre también en el plano social. Así podemos hablar de experiencias de la Cultura, y con ello analizar la inestabilidad de un sistema que se agita en el desequilibrio que le es propio.

Al interrogar por las posibilidades que podemos llegar a enfrentar, estamos cargando de acción a la pregun-

ta misma, de una acción que pretende romper con el achatamiento predicho. Con ello, la problemática se vuelve más compleja al entrever que el planteo involucra y expone nuestras maneras de ser sujetos en el plano inmediato de dicha pragmática, y en estrecha relación con aquello que podemos reconocer *positivamente* como un *proceso de subjetivación*.

Aquí es cuando cobra especial importancia lo que podríamos llamar *el valor poético de la experiencia*. Y en tanto acto creativo, resulta impostergable considerar cuál es el grado de originalidad que hay en dicho proceder, que no es otro que el acto fundamental de crearnos a nosotros mismos. De fondo se trata de una revalorización de la *poiesis*, como un movimiento más primario que la *tejné*.

De esta manera cuando preguntamos por el campo de experiencias que nos toca enfrentar, nos obliga a pensarnos como protagonistas, aún cuando ese dominio no sea exclusividad de la razón. Esto nos devuelve a una reafirmación de la noción de sujeto histórico, pero, y este no deja de ser un asunto espinoso, sin rozar siquiera los límites que impuso el metarrelato de la Modernidad. Puesto que invariablemente, de una u otra forma, aún cuando el proceso de subjetivación consista en abrirse como una línea de fuga, estaremos atravesando una experiencia radical en al menos los bordes de un *protodispositivo*.

Así, la pregunta inicial queda orientada no sólo a poner en relieve aquellas experiencias que nos proporcionan un cambio de los modos de ser sujetos, y en consecuencia bajo qué dispositivos es posible que esto ocurra, sino que también está interrogando acerca de una voluntad propia que somos capaces de activar.

Por ello, por la movilidad que la noción de "modos de subjetivación" imprime y por las derivaciones que la misma acarrea al pensar un "universo de sentido", pareciera más cauto, orientar en principio la pregunta hacia un intento por exponer las prácticas que nos incluyen como sujetos activos, y en ese rumbo interpelar cuál es el grado de decisión que tenemos en tanto sujetos del enfrentamiento.

Concretamente, esta reflexión nos obliga a rechazar el concepto de autonomía y reemplazarlo más bien por el de *voluntad justa*, puesto que el carácter de autonomía de la voluntad se desgrana en la misma macroconcepción de la realidad que consagrara al sujeto puro. Por el contrario, la voluntad franca o justa debe ser entendida como aquel impulso que tiene lugar en el pliegue del sí mismo, aún cuando sepamos que inevitablemente esto sucederá junto a un redoblamiento del afuera.

Esta preocupación fuerte sobre lo voluntario y lo involuntario, sobre el justo medio entre lo autónomo y lo heterónomo, deriva en un escenario que pareciera estar dominado por el momento, por ciertas definiciones más cercanas a una ontología inestable y afectada por la historia, que por las demandas que la polimatía del lenguaje plantea. Sin embargo, y sin salir aún del *factum* inicial, se podría afirmar que no se tratan de vías inconexas. Por ahora, tal vez luego esto se modifique, parece conveniente dejar neutralizado el problema de la prevalencia. Así, subjetivación y lenguaje quedarían momentáneamente en el mismo rango de importancia a la hora de comenzar a responder la pregunta inicial.

Expresado de otro modo, se puede decir que efectivamente tiene sentido sostener que los lenguajes se nos imponen como mandatos, y también lo tiene, sostener que las determinaciones que parten del orden cultural, nos atraviesan y nos obligan a ser, al punto de convertirnos la mayoría de las veces en sujetos reproductores de la Cultura; sin embargo, reconocer que hay ciertos sistemas operando sobre los sujetos, no debería conducir a la resignación. Por el contrario esta arista condicional, es la que nos lleva a una estrategia de abordaje por el costado ético o político, aún cuando insistamos en el plano lingüístico a través de nuevos intentos discursivos que den cuenta de la condición humana, incluso se podría agregar, en función de la dirección que toma este ensayo, de la *propia* condición humana.

Pero al intentar el abandono de un estado de extravío en el pensamiento anónimo, hacer efectivamente sobre el sí mismo una *cura sui*, entraña ciertas batallas

que no pueden darse en otro campo que en el simbólico; por ejemplo, ocuparnos de buscar la forma para vencer la seducción de las apariencias circundantes, teniendo en cuenta que sobre ellas, aún de la manera más precaria, otorgamos sentido.

La sospecha antes que el asombro

Sin darnos cuenta, solemos caer rendidos ante las exigencias más nimias que impone ese orden indefinido que llamamos Cultura.

Deleuze hablaba de líneas (Deleuze et al, 1990:159). Líneas que nos ciegan y nos ensordecen. Líneas siempre móviles, entramadas, que forman sistemas, que nos envuelven y nos atraviesan y cambian de dirección. Esos conjuntos multilineales poseen la potencia de penetrar en los sujetos, aportando inyecciones fabulosas de un deseo artefactual, que arrincona el deseo originario y convierte al inconsciente en una representación escénica. ¿Cómo dejar de afirmar un deseo cuando es el objeto ausente el que manda?

Luego, esa parodia social nos impone una idea del yo que termina por entronizar la afección. Así el sujeto deseante se configura sobre la necesidad de rellenar la carencia. Esa práctica de auscultación dirigida a la búsqueda insaciable de las ausencias, de la satisfacción de los deseos impuestos, que sólo parece ser desafiada por el brillo de un pensamiento artista.

De hecho la apelación a una metafísica que otorgue al arte un estatus preferencial, estuvo presente, al menos en algún momento y en diferentes grados de importancia, en pensadores que supieron abrir camino al pensamiento trágico. En este sentido ser capaces de provocar un pensamiento artista, se convierte como nos dice Deleuze, "en una línea de fuga" (Deleuze et al, 1990:160). Y es aquí donde la subjetivación alcanza su registro positivo.

Tras un quiebre, el dispositivo se revuelve, y se produce una experiencia, y a la vez que experimentamos algo nuevo, nos experimentamos distintos, aun-

que el flujo sea tarde o temprano territorializado.

Como ya dijimos, siempre estamos comprendidos en la sombra de un dispositivo, pero aún así guardamos la posibilidad de alcanzar un *ser-si-mismo-propio como accidente*.

La pregunta que se hacía Foucault era precisamente cómo hacer para pensar lo que no se piensa. En definitiva, cómo hacer para saltar el cerco objetivante que impone ese pensamiento anónimo, esa estructura mutante y pública, en la cual, nos guste o no, pensamos, cómo hacer para poder ver y escuchar lo que la sobreexposición nos impide. ¿Acaso esta aporía no es una evidencia de la forma en que funciona esa maquinaria social que llamamos Cultura?

Siempre se dijo que el asombro es la causa primera de todo filosofar; definitivamente creo que esto es insuficiente, si bien la sorpresa es fuente de la Filosofía, el fundamento de un pensamiento crítico debe recostarse en la sospecha. La duda, la incredulidad y la desconfianza son impulsos que hacen posible llevar a la práctica una Filosofía del presente, un pensamiento que sea capaz, al menos de intentar, revertir los discursos y las formas de manera de poder increpar a las cosas que no nos asombran, lo cual incluye ese reflejo mental que hacemos de nosotros mismos. Sólo así podremos pretender llegar hasta el corazón de esas máquinas sociales que nos hacen ser y hacer, nos marcan nuestra percepción, nuestros pensamientos y nuestros modos de existir. El asombro es semejante a la risa, nace de la incongruencia, es la expresión espontánea que resulta cuando algo no encaja; la sospecha en cambio, es poner en duda hasta aquello que se presenta como verdadero.

Si tan solo filosofamos a partir de los "golpes culturales", entonces difícilmente podamos revertir las circunstancias actuales. Esa es la tarea de una Filosofía de la Cultura, o del presente, o de la crítica del sujeto. Ser crueles con la formulación de nuestras dudas, descreer hasta lo imperioso, vivir en el conflicto, buscarle como quien dice *la quinta pata al gato*.

Resignificar el presente

Como decía al comienzo, no es sencillo preguntar por el presente, sobre todo si el presente está tan vinculado a lo contingente inmediato y a esa dimensión ontológica que solemos considerar como lo Real. ¿Por qué resistirnos si lo Real es *tan* real? El problema se agrava a la hora de pensar mediante qué técnicas se puede tomar distancia de una cultura que ciega y ensordece, o peor aún, que hace ver y hace escuchar las determinaciones que desde el campo social y las condiciones de existencia, se imponen como lo real y verdadero.

Según Deleuze y Guattari, “la primacía del campo social como término de la catexis de deseo define el ciclo y los estados por los que pasa un sujeto” (Deleuze 2005:285), y esta primacía es efectivamente la que se comporta como una *energeia* social que termina por volcarse sobre los sujetos colonizando esa región imprecisa y ambigua que llamamos el sí-mismo.

Efectivamente somos sujetos circunstanciales. Pero la noción de sujeto debe ser entendida conforme a una clara resignificación. En este punto también podemos poner en ejercicio nuestro método esquizolingüístico y hacer que el signo se someta al análisis y una vez más pueda ser dividido. Sólo así se podrá procurar un relevo del significado y tomar distancia de la concepción que impone la tradición esencialista. Sólo así podremos dejar de perder palabras; también la resignificación es un acto de resistencia y creador.

No hay un *subjectum*, no hay substancia universal dada *a priori* de la cual se desprenda esto que somos, sino que a cada momento somos fundados por las circunstancias actuales y la fuerza de arrastre de la historia, y a la misma vez que la historia y la actualidad nos imponen la condición de ser un punto circundado e inestable, nos exige volvernos circunstancias para otros. Así la noción de sujeto se dirime por su condición de *sujeción* antes que de substancialidad.

Podemos decir entonces: somos *sujetos*, ya que nuestra existencia se modula por instancias políticas de

control y sometimiento; y *circunstanciales*, por la posición que ocupamos en el plano de las experiencias y de las relaciones de poder; y por nuestra temporalidad que inevitablemente está signada por la muerte.

Hace un momento nos preguntábamos por las técnicas que aplicadas sobre el yo nos permitan abrir la posibilidad de experimentar el presente. En definitiva el interrogante se encamina hacia esas tecnologías que nos dejarían alcanzar un lugar de privilegio que consiste en "darnos cuenta", y conseguir de esta forma una conciencia histórica y política del presente.

La técnica, entendida como cálculo, es en definitiva un acto de dominio, un procedimiento que supone el control sobre el resultado, y evidentemente hoy, somos sujetos tecnificados o tecnologizados en un sentido muy amplio.

Si hacemos enfáticamente la distinción entre técnica y tecnología, en la medida que la segunda se convierte como sugiere su etimología, en una reflexión sobre la primera, podemos considerar a la tecnología no sólo como una parafernalia de aparatos creados por el pensamiento tecnocientífico y empresarial, sino como una operación extractiva de un saber disciplinar que reafirma y optimiza el acto técnico. Cuando Foucault nos mostraba el funcionamiento de la arquitectura panóptica, nos sólo nos señalaba la emergencia y procedencia de una tecnología disciplinaria que consistía en trasladar la torre de vigilancia al yo, sino que a la vez, esta forma de control derivaba en la gestación de un laboratorio, en donde era posible elaborar y ejercer un poder epistemológico. Un ejercicio que aún continúa vigente y que es capaz de obtener saberes de los individuos sometidos a procedimientos de vigilancia continua.

En definitiva un modo de saber disciplinario y disciplinado que permite un estatus de dominio.

Hoy, estamos sujetos a una imprecisa serie de tecnologías originadas en aquella antigua pretensión y práctica de gobernar el campo de experiencias de los demás. Y en el mismo acto nos volvemos artefactos dispuestos a ejercer dominios de hecho y situados en el sometimiento

de otros, incluso disputamos esa pretensión con nosotros mismos, mientras una curva serpentea sobre nuestras frentes, exigiendo con cada coletazo una mayor reserva de poder sedimentario.

Al decir de Deleuze, por todas partes hay flujos. Flujos y cortes (Deleuze, 2005:19). De hecho, la breve expansión del suelo sedimentado termina por retraerse y dejar libre una nueva zona, que podemos señalar como *espacio de exigencias*, de otro modo no es posible la instalación de una nueva urgencia cultural; pero el sistema devora las innovaciones, o las desecha y las elimina, o las deja ser una contraempresa efectiva y funcional a las normas o al terreno ganado. De esto podemos encontrar sobrados ejemplos en las diferentes formas culturales, ya sea arte, política, religión, ciencia, etc. ¿Acaso no es común que los elementos de ruptura se reconfiguren como engranajes de la cultura sedimentada?

Por lo general, toda convulsión remite a una apatencia de calma. Es difícil mantenerse en pie sobre el suelo corredizo, aunque no es una elección imposible, pero es común que las preferencias se vuelquen sobre la tranquilidad del terreno estable.

Por ello, la posibilidad de llevar a la práctica una Filosofía del presente, de revertir los discursos y las formas, se presenta a primera vista como una tarea difícil, porque supone resignificar el momento actual. ¿Qué significa esta tarea? Esta pregunta seguramente disparará numerosas respuestas, pero primariamente implicará un acuerdo elemental, no hay posibilidad de enfrentar esta actividad sino es a partir de entender a nuestro entorno como un plexo por crear, y en el mismo movimiento evitar la precognición. Incluso esta apuesta creativa deberá involucrar la construcción de uno mismo, como parte del movimiento circunstancial.

De alguna manera se trata de reconocer los prejuicios como proponía la hermenéutica que nace con Heidegger, pero sin olvidar que esta tarea no es propia de la racionalidad, sino de un ser-ahí que está situado en el mundo desde un estado de disposicionalidad emotiva. Y sin olvidar además que no será resultado de un librepen-

sar y un libreproceder, sino que nuestra voluntad quedará engranada en los límites del dispositivo que nos comprende.

En definitiva: ¿cómo hacer posible una Filosofía del ahora, de las circunstancias, de los dispositivos y las tecnologías que operan en la actualidad, de ese juego de fuerzas a los que estamos sujetos en tanto nos provoca sensaciones, sentimientos y creencias, que activa nuestra voluntad de verdad, que nos hace ser sujetos aunque nunca de un modo definitivo; que establece discursos, saberes, valores, tipos de normatividad; de esa trama que, a la vez que recubre y genera realidad, es sacudida por operaciones de rebote, que engendran nuevos saberes, nuevas relaciones de poder y reactualizados modos de ser sujetos alimentando un juego siempre inestable, simultáneamente cambiante?

La pregunta comienza a responderse en la medida en que vayamos direccionando el interrogante de partida hacia lo que en cada caso comprendamos como un campo de experiencias posible, e inevitablemente dispuestos a enfrentar una disputa, pues de eso también se trata, de liberarse de las imposiciones que a diario ocurren.

Devolver la mirada hacia la senda prohibida

Conducir la reflexión filosófica en este ambiguo y no menos vasto terreno, puede ser un recorrido tan infructuoso como vano, que difícilmente podríamos reconocer como una experiencia. Sin embargo, la infructuosidad no tiene por que ser una clausura, y el ejercicio de deambular por el amplio paño de la banalidad y las cosas nimias, es en suma, un buen ejercicio, si lo que se pretende es revertir ese *cul de sac* en el que se funda nuestra actualidad y aquello que la tradición denomina subjetividad.

El asunto no está en evitar los devaneos y dejar de interrogar por las cosas insignificantes, ya que con todo derecho podríamos preguntarnos: ¿hay cosas insignificantes? ¿Son insignificantes por ejemplo esos signos pri-

vados de su valor referencial por el marketing visual?

Por el contrario, el asunto debe pasar por un acto de desobediencia, desobedecer el imperativo parmenídeo, según el cual hay que apartarse de la vía impracticable, "por la que los hombres ignorantes vayan, bicéfalos, pues la incapacidad guía en su pecho el pensamiento errante; son arrastrados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, gentes sin juicio, que creen que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; el camino que todos ellos siguen es regresivo" (cit. en Kirk et al 1983:356).

¿Por qué dejar de interrogar desde el desconcierto? ¿Acaso no es aquí donde se fundan nuestras vidas? ¿Por qué deberíamos apartarnos de aquellas "insignificantes" cosas que tienen el extraño potencial de fundarnos?

Si la Filosofía, como dijera Foucault, es "política sobre la verdad" (Foucault 2006:17), sin pretender otorgar valores absolutos de Verdad desde su práctica, ¿por qué dejar de hacer reversible la realidad, aún cuando se presente como una difícil empresa?

Creo que al problematizar sobre las circunstancias, uno se encuentra entre ellas, extasiados por ellas, y son ellas las que provocan nuestras cegueras y sorderas, y no hay forma de escapar a la condición bicéfala.

Tal vez, la neurótica realidad devenga en fragmentos, así como el sólido individuo se haga trizas, perdiendo la vital sensación de ser uno sólo. Quizás, ya sea también hora de admitir que somos muchos al mismo tiempo.

De este modo, a la hora de hablar de Filosofía de la Cultura habría que hacerlo a partir de la consideración de que aquellos que intervienen en los procesos culturales son sujetos circunstanciales, y en tanto su campo de experiencias se cierra como contexto inmediato, someterlo a la reflexión y crítica. Incluyendo en su alcance a nuestra propia identidad, puesto que somos circunstancias, aún cuando el filósofo advierta que también él es un sujeto dividido e inestable y que sus múltiples cabezas sostengan como las de todos, un combate que devora la pretendida integridad, y agota la tensión primaria de ser y no-ser.

Bibliografía

Deleuze, Gilles (1990) "¿Qué es un dispositivo?" en: *Michel Foucault, Filósofo* de AA VV, Barcelona: Gedisa.

Deleuze, Gilles (2005) *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cáctus.

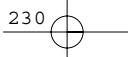
Deleuze, Gilles (2007) *La imagen movimiento Estudios sobre cine 1*. Buenos Aires: Paidós.

Deleuze, Gilles y Guattari (2005) *Félix, El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.

Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Kaminsky, Gregorio comp (2003) *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca.

Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1983) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.



Sujetos circunstanciales

