





Roque Farrán

# Nodaléctica

*Un ejercicio de pensamiento materialista*



Farrán, Roque  
Nodaléctica : Un ejercicio de pensamiento materialista

- 1a ed. - Adrogué : Ediciones La Cebra, 2018.  
172p. ; 21,5x14 cm.

ISBN 978-987-3621-51-2

1. Ensayo filosófico. I. Título  
CDD 190

© Roque Farrán  
edicioneslacebra@gmail.com  
www.edicioneslacebra.com.ar

Editorxs  
Ana Asprea y Cristóbal Thayer

Esta primera edición de *Nodaléctica* se terminó de imprimir en el  
mes de agosto de 2018 en Mundo Gráfico Srl.,  
Zeballos 885, Avellaneda. Tel. 4222-1743.

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

## ÍNDICE

Introducción: Acerca del anudamiento entre filosofía, psicoanálisis y política	7
El anudamiento de lo político: ideología, sujeto y práctica filosófica en la coyuntura	21
<i>Ideología, sujeto, política</i>	21
<i>Estado</i>	24
<i>Filosofía</i>	27
<i>Lenguajes políticos</i>	31
<i>El goce como factor ontológico-político</i>	32
<i>Conclusión: desplazamiento ético-filosófico y anudamiento entre prácticas</i>	36
La filosofía, práctica entre prácticas. Ideología, verdad y sujeto en Foucault y Althusser	41
Sujeto y método: ideología, ontología, ética (Althusser, Badiou, Foucault)	75
Nodalidad: crítica y sujeto en el neoliberalismo. Hacia un nuevo modo de pensar la revolución de nuestro tiempo	97
<i>Estado, capital, imaginación</i>	97
<i>Yo, individuo, sí mismo</i>	100
<i>Ontología, ideología, sujeto</i>	107
<i>Economía, goce y crítica</i>	115
Ideología, ética y filosofía en el marco del neoliberalismo	121

Escritura de sí y <i>otro goce</i> en un tiempo desquiciado	129
Fragmentos luego del fin	137
<i>Ethos</i> filosófico: deseo, sujeto, constitución de sí	145
Afectos, conceptos, significantes y sinthome en el uso de la tradición crítica	157
Un rasgo singular de sabiduría (en) común	163

INTRODUCCIÓN:  
ACERCA DEL ANUDAMIENTO ENTRE  
FILOSOFÍA, PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA

I. Quisiera comenzar por propiciar el despeje de un lugar de enunciación donde se produzcan enunciados-conceptos que, allende las diferencias irreductibles entre prácticas, puedan mostrar un uso singular tanto de la filosofía, como de la política y el psicoanálisis. *Composibilidad*, como le llama Badiou, que no supone identidad ni simple contradicción. Considero que, en este tiempo de dispersiones y homogeneizaciones varias, es clave sostener un trabajo conjunto de composibilidad de las prácticas. Quiero decir, hay una verdadera potencia en ese anudamiento conjunto sin exclusiones ni privilegios que, muchas veces, resulta debilitado cuando desde el psicoanálisis, por ejemplo, o desde la política se desestima el trabajo filosófico; o bien, cuando desde este último, se desestima a los otros dos, etc. Puede ser por diferencias personales, institucionales, desencuentros contingentes o falta de lecturas cruzadas; no importa el motivo particular. Es el caso de las instituciones psicoanalíticas que excluyen a políticos y militantes, de estos últimos cuando consideran que la filosofía es muy abstracta o meramente académica, o de los filósofos y políticos cuando subestiman a los psicoanalistas porque ellos se ocuparían de lo meramente individual. Sin negar diferencias en los respectivos campos, es necesario habilitar discursos que hagan un uso liberado de conceptos, dispositivos y prácticas. Composibilidad, anudamiento, nodaléctica, son algunos de los

nombres ensayados. Es un modo de empezar a organizarnos en el pensamiento, el cuerpo y la palabra, en simultaneidad.

*No concibo el ejercicio del psicoanálisis*, es decir, la atención por la singularidad del sujeto, la producción de una diferencia absoluta, sin un claro y decidido posicionamiento político en torno a la potencia común que nos constituye, y sin un uso lúcido de la tradición de pensamiento filosófico en función de la invención conceptual necesaria para conectar lo uno y lo otro: lo singular y lo común, por múltiples bordes, hasta dar con la efectividad real del anudamiento. La libertad y la felicidad alcanzadas por el sujeto responden justamente al modo en que se haya trabajado, en rigor, ese entrelazamiento ontológico que es metódico.

*No concibo la práctica política*, es decir, los modos de organización e interpelación colectivos, sin una especial atención y cuidado por la singularidad de los sujetos en pos de su constitución y formación decididas, y sin una apelación a la tradición filosófica que le dé espesor y vuelo a las conexiones que anudan lo singular y lo colectivo, que exponen y anudan a su vez multiplicidad de formas y procedimientos.

*No concibo la práctica de la filosofía*, es decir, la reinención rigurosa del concepto en función de una transformación existencial que vuelve indiscernibles lo singular y lo genérico, sin encontrar y trabajar psicoanalíticamente, uno por uno, aquella serie de imposibles que nos constituyen (no hay relación sexual, no hay Otro del Otro, no hay universo del discurso ni metalenguaje), y sin apostar a modos de organización e institución colectivos que busquen abrir lugares efectivos para la reunión de esos procedimientos dispares.

El anudamiento de filosofía, política y psicoanálisis, supone que en cada una de estas prácticas las otras se encuentran implicadas, aunque sean irreductibles. Es decir, sin que sean lo mismo ni respondan a iguales procedimientos, la *inmixión* entre ellas hace que en ciertos puntos nodales aparezcan sobredeterminando (condensando y desplazando) los contenidos y formas respectivas de cada una. Así, la filosofía encuentra en su práctica aspectos irreductibles que la detienen en su deriva conceptual,

puramente teórica, para abocarse a la constitución efectiva del sujeto que (se) piensa. En este sentido, la recalificación de la filosofía antigua como práctica de sí o ejercicio espiritual, llevada a cabo por Hadot o Foucault, resulta clave pero no suficiente; el psicoanálisis muestra un modo de proceder singular que ha atravesado la modernidad y el desafío que la ciencia moderna arroja como saldo de saber sobre el sujeto: el indestructible deseo inconsciente cifrado en letras de goce susceptibles de matematización y transmisión integral (sin remitir a cultos o misterios). Por tanto, no basta tampoco con identificar allí el efecto general de la ideología, como se ha intentado desde la tradición althusseriana; es decir, el tratamiento político y el psicoanalítico no se confunden. A su vez, el marxismo también ha mostrado que existe un plusvalor irreductible al mecanismo por el cual se instaaura el lazo social alienante, y Foucault que las relaciones de poder son constitutivas y pueden ser invertidas. Por otra parte, el psicoanálisis mismo recibe iluminación retroactiva de estas genealogías filosóficas que le muestran que su modo singular de circunscribir al *sujeto del deseo* participa de antiguas tradiciones de pensamiento y su rigurosidad no le debe nada a teorías cognoscitivas actuales. También se entiende que el psicoanálisis toque la dimensión irreductiblemente política que atañe al sujeto; de allí el apotegma lacaniano: *el inconsciente es la política*. Porque en torno al deseo del Otro las posiciones subjetivas pueden defecionar, quedar horrorizadas ante la *angustia*, inmovilizadas ante la *inhibición*, o girando en círculos viciosos ante el *síntoma*; nada garantiza que ante el agujero abierto en lo real, la grieta ontológica, se responda decidida y sosegadamente con un acto implacable. Por último, la política entendida como práctica de organización colectiva no puede soslayar los procedimientos que hacen al sujeto, es más, encuentra allí mismo el modo más efectivo de producir verdaderos enlaces que respeten la singularidad y su potencia común, junto a los modos más rigurosos de practicar cognitiva y afectivamente la reflexividad.

Cuando afirmo que el pensamiento nodaléctico es ante todo ontológico, esto involucra pues una serie de cuestiones en la constitución discursiva y práctica del ser: simultaneidad (tem-

poral), co-implicación (lógica), solidaridad (estructural), alternancia (movimiento), heterogeneidad e irreductibilidad (de sus componentes). Algunas de ellas serán expuestas.

II. Tres instrumentos, herramientas o armas, si se quiere, pertenecientes a tres planos o dimensiones distintas, hay que *saber* y *poder* y tener el *cuidado* de usar en la actualidad: la palabra, el cuerpo y el concepto. La famosa metáfora foucaultiana de la caja de herramientas, que divide aguas en el campo teórico, debe ser pensada en verdad como un lugar vacío, de posible resonancia y encuentro, donde cada quien (ex)pone su precarias herramientas en común para desarrollarlas y afinarlas en función del trabajo conjunto y de la tarea propuesta a consideración en cada caso; es decir, las herramientas no están dadas, solo la caja.

i). El psicoanálisis nos permite, a través de la escucha atenta y el corte justo, hacer uso de la palabra y circunscribir el goce irreductible que nos singulariza, uno por uno, una por una.

ii). La política nos permite a partir de la movilización, organización y disposición de los cuerpos, resistir, invertir y transformar las relaciones de poder que nos constituyen, en conjunto (no importa el número: tres son multitud).

iii). La filosofía nos permite, a través del estudio sostenido y la lectura minuciosa de obras y tradiciones, inventar conceptos y reescribirnos a nosotros mismos (en singular-plural).

Por eso, intervenir en el presente de la manera más adecuada y efectiva, exige darles un uso liberado a esas tres herramientas, forjadas a través de tres prácticas irreductibles que nos constituyen, al mismo tiempo que hacemos uso de ellas. Y sobre todo –o después de Todo– encontrar su anudamiento. Es cuestión de deseo, de hábito y de potencia. El verdadero deseo, al igual que la potencia que encarna, no se verifican solo por la posibilidad que abren de cierto ejercicio, de cierta práctica, de cierto gusto, que compelen a pasar al acto ineluctablemente, sino por la misma posibilidad de no hacerlo. Eso es tener una potencia y esa es la mentada división del sujeto, en su funcionamiento adecuado y no esquizoide, no una cosa o la otra: poder ser activo

en una pasividad esencial, cultivar un hábito, un *ethos*, un modo de implicarse a cierta distancia del síntoma, de lo que anuda las palabras y las cosas, de los distintos dispositivos de saber, poder y cuidado. Filosofía, política y psicoanálisis, en ese punto, se vuelven indiscernibles. O bien, en un punto indiscernible, en un cruce justo son, como cualquier práctica liberadora, lo mismo: permiten a un individuo singular conectar con su deseo, que es deseo de deseo, o sea, *deseo del Otro*. Es esa apertura, localizada en torno a un vacío que abre al infinito de la potencia, lo que libera. Pero, como uno queda expuesto ante la infinidad de infinitos, tal apertura nos devuelve de rebote a nuestra propia finitud, lo cual no es tranquilizador. Por ende, la operación de apertura no está asegurada de una vez y para siempre: hay que recomenzar cada vez y, allí, poder contar al menos hasta tres (uno, vacío, infinito); anudar del modo adecuado para no abismarse resulta imprescindible.

III. En la actualidad hay varios intentos de recalificar al psicoanálisis por vías accesorias: poesía, ciencia, filosofía o política. Esas alternativas suelen ser o bien excluyentes, o bien subordinantes respecto de las otras. Sin impugnar ninguna de ellas, en particular, considero que solo el nudo adecuado de ciertas prácticas puede resultar efectivo para volver a poner al psicoanálisis a la altura de su época. Por otra parte, no creo que hoy sea posible ni fructífero un simple retorno a Lacan. Las operaciones de retorno están agotadas. Más bien se trata de reinventar el psicoanálisis a partir de volver a enlazarlo con aquellas prácticas ineludibles de nuestro tiempo que, a su vez, requieren del contragolpe renovador que les proporciona el psicoanálisis, ejemplarmente: filosofía y política. La ciencia, el arte y el amor, pueden venir a anudarse también allí, pero con aquéllas tres basta para comenzar a hacer el nudo. La *filosofía* como práctica de invención conceptual que sigue diversos procedimientos, ejemplarmente el poema y el tema; la *política* como práctica ineludible de posicionamiento, demarcación, táctica y estrategia en torno a las relaciones de poder. El psicoanálisis solo puede ser efectivo si vuelve indiscernibles, en su práctica, las dicotomías habituales: individuo-colectivo, activo-pasivo, sujeto-objeto, teoría-práctica; para ello, filosofía

y política resultan cruciales. El cruce sucede en las superficies discursivas, es un acontecimiento. Desde un punto de vista más teórico-conceptual, si se quiere, el concepto de sujeto del psicoanálisis resulta ineludible para pensar en el presente, o en la coyuntura, la práctica política y la práctica filosófica efectivas.

El psicoanálisis no ayuda a escarbar más profundo, al contrario, trata de detenerse en los fenómenos de superficie, allí donde se pliegan y despliegan con sutileza los efectos del decir y los afectos concomitantes. Por eso, para quien se apresta a iniciar un tratamiento psicoanalítico, imbuido de todas las creencias populares sobre el inconsciente, lo más difícil es producir esta inversión de perspectiva: que el sujeto –del cual participan el analista y el analizante– deje de escarbar, buscando el terrible trauma de la infancia, lo verdadero de lo verdadero (cuestión que replican desde antiguos discípulos de Lacan hasta el mismo Žižek), y se aplique a volver sobre las huellas del decir y aquello que hace obstáculo al momento mismo en que lo enuncia: *lo que se olvida tras lo que se oye en lo que se dice*. El inconsciente es un fenómeno de superficie, efecto de una estructura unilateral y plegada (banda de Moebius); la interpretación es el corte justo que co-incide con el acontecimiento discursivo y el desprendimiento del afecto concomitante. La transformación del sujeto responde a un cambio de dimensiones que sale del plano, toma cuerpo, las calza y anuda de otra forma. Esa es la única verdad: no hay verdadero sobre lo verdadero, ni profundidad abisal, ni meta-lenguaje trascendental; por eso, en cada caso se trata de lidiar con las torsiones del lenguaje, con los agujeros del cuerpo, con lo real imposible en su mutuo anudamiento.

Dejando de lado el lastre psicopatológico y las clasificaciones diagnósticas, como cualquier otra receta de orientación curativa o excavación de las profundidades inconscientes, el psicoanálisis entonces ha de ser simplemente un espacio de apertura a esa experiencia de lo incontable –lógico y afectivo– que nos atraviesa y constituye, aislando los significantes y la estructura mínima por la cual el sujeto se pierde en cuentas y relatos interminables tratando de buscar la representación cabal de su deseo. El sujeto se encuentra con lo real de su deseo

en un impasse de la estructura y su representación, signado por el significante que *hace las veces de representante* entre ellas, y el pase del sujeto se precipita cuando puede hacer ese mínimo gesto liberado que prescinde de las segundas a condición de servirse del primero; cuando la estructura real se muestra en su juego libre coaccionado, como nudo solidario, y el afecto transmuta de angustia a sosegada felicidad.

Aunque también se podría reformular la cuestión de la siguiente manera. El psicoanálisis es una práctica de sí -como aquellas de la antigüedad grecorromana que indagaba Foucault- pero, he aquí la novedad, resulta que moderna. En tanto *práctica de sí* habilita la constitución del sujeto a través de múltiples operaciones de descentramiento y rectificación subjetiva en torno al deseo, produciendo un corte inexorable con su identificación primaria a un yo que, por definición, es estulto y goza sin saber. En tanto *moderna* implica asumir dos consecuencias también inexorables: una es científica y la otra es política. La consecuencia *científica* atañe al infinito actual y al infinito de infinitos, cuestiones que los antiguos desconocían y cuya formalización matemática avanzada por Cantor -y desarrollada por Cohen, como muestra Badiou- destituye radicalmente tanto al sujeto como al ser de cualquier colusión con el Uno y el Todo; colocando a ambos en su justo lugar. La consecuencia *política* atañe en cambio a las paradojas de la democracia y la soberanía popular, donde el sujeto es súbdito y soberano a la vez (esto lo han desarrollado muy bien Kantorowicz y Balibar), y por ende tiene que responder de manera inventiva a esta inaudita forma de organización social, sin fundamentos últimos, ni castas, ni privilegios eternos; y cuyo desconocimiento de ello conduce a la locura o la canallada.

Por eso pienso que el psicoanálisis, si desea sostener su efectividad y estar a la altura de su tiempo (y no devenir psicoterapia pseudocientífica, estafa moral o coartada impolítica), tiene que abrir y dar lugar al entrecruzamiento riguroso de estas múltiples dimensiones del sujeto. Tiene que estar atento y nutrirse de otros dispositivos y prácticas de su época, sin per-

der su singularidad pero apostando al cruce productivo entre ellos (tal como hacía Lacan).

IV. El analista, en consecuencia, para producir efectos propiamente analíticos y no caer en la simple estafa: sugestión, terapia o nulidad, ha de ser al menos tres. El que produce efectos (psicoanálisis propiamente dicho), el que a esos efectos los teoriza (invención conceptual filosófica que combina matemáticas y poemas), y el que se posiciona claramente ante el malestar en la cultura contemporánea (posicionamiento político decidido que asume el coraje de la verdad). Si no se da ese triple andamiaje con cierta inventiva, rigor y coraje, para mí no hay, o no habrá habido (pues la naturaleza del acto se evalúa *après coup*), efecto analítico de verdad. También se podría decir que el analista es *al menos tres* en otro sentido: es aquél que produce efectos (simbólico), aquél que se posiciona en torno a la causa inmanente de todas las cosas (real) y por eso los produce, y aquél que a esos efectos en-*causa* los teoriza (imaginario). Finalmente, si hay un efecto suplementario que lo sostiene en la práctica analítica, sin caer en la imitación o la simple estafa, es porque sabe anudar allí aquéllas dimensiones irreductibles del ser hablante y recomenzar la partida, cada vez. Uno solo debe hacerse presente allí donde puede sustraerse y dejar de ser uno, al devenir múltiple: vacío, indiscernible, genérico, infinito. Ese es el único secreto de la efectividad de cualquier práctica.

Por último, redefiniendo y ajustando mejor los términos anteriores, repito con cierta diferencia, el psicoanalista es al menos tres: i) el que produce *efectos* (de descentramiento del yo, de rectificación subjetiva en torno a la palabra, de circunscripción de un plus-de-goce irreductible), ii) el que a esos efectos para producirlos los *teoriza* (con lo cual ha de transitar por los puntos más álgidos de los saberes y debates contemporáneos en torno a la ciencia, el arte, la filosofía, para servirse de ellos en su forja de conceptos y matemáticas), y iii) el que se posiciona ante las *relaciones de poder* imperantes para que lo anterior tenga lugar y se despliegue de la manera más amplia y potente posible (por ello debe trabajar simultáneamente en la extensión del psicoanálisis,

elaborando otros dispositivos de transferencia, transmisión y enseñanza, produciendo enlaces con otras prácticas y, llegado el caso, emitiendo declaraciones públicas donde tome claramente posición en torno a cuáles políticas dan lugar a la singularidad y potencia del sujeto y cuáles no). Psicoanalista entonces no se *es*, en todo caso se adviene allí como *función* capaz de anudar aquéllos tres irreductibles, pues ninguno se sostiene sin los otros. Quizás sea otro modo de concebir el ser. Es la pregunta por el deseo del analista lo que está en juego: ¿Qué sería un deseo que no se soporte más que de esos nudos, que no remita a un ser ni a una posición estructural-institucional? Pues aquí se esboza una respuesta, a verificar singularmente, claro.

V. La efectividad del psicoanálisis pasa por la *palabra*, la efectividad de la política por los *cuerpos*, la efectividad de la filosofía por el *pensamiento*. Pero, como no hay palabra que no afecte el cuerpo, y viceversa; como no hay pensamiento que no concite palabras, y viceversa; como no hay cuerpo sin pensamiento, y viceversa; entonces siempre está en juego algo de la política y de la filosofía en la efectividad del psicoanálisis; siempre está en juego algo del psicoanálisis y de la política en la efectividad de la filosofía; siempre está en juego algo de la filosofía y del psicoanálisis en la efectividad de la política. De la inescindibilidad entre palabra, cuerpo y pensamiento, se sigue la necesidad discursiva de pensar e incorporar en simultáneo el psicoanálisis, la política y la filosofía para que algo, en efecto, se produzca. Creer en cambio que cada disciplina tiene su propia concepción de la palabra, el cuerpo y el pensamiento, resulta empobrecedor en extremo y debilitante; sería concederle demasiado al paradigma disciplinario en retroceso y al sistema de ganancias que fagocita sus restos.

El concepto no es definición ni relación, es fundamentalmente movimiento, desplazamiento y anudamiento incesante de dimensiones, dispositivos y prácticas; no hay relación ni proporción entre las partes involucradas, de allí que el concepto pueda implicar el infinito, la eternidad, el deseo o lo real, sin contradicción ni paradoja. El efecto paradójico o el absurdo solo se presenta ante quienes quedan pegados a una sola dimensión, por ejemplo el significado. Es importante en la producción y captación del

concepto entender el plano de inmanencia y el espacio concreto en que éste se despliega, porque ellos están involucrados, constituyen su *materialidad*. El contextualismo y el análisis lógico o semántico nos han extraviado, es necesario reencontrar la materia del concepto y re trabajarla para no seguir rindiendo tributo al idealismo. Hay que entender que la producción del concepto atañe a la dimensión filosófica de la *praxis*, pero eso no quiere decir que haya división del trabajo disciplinar; si pensamos en el entrelazamiento o anudamiento de las prácticas, es porque hay transferencia y la instancia de conceptualización puede acaecer en cualquiera de ellas.

VI. Y aquí, se dirá, ¿dónde está la política?, ¿dónde se juega verdaderamente? No creo que la política sea todo, como se dice a menudo, pero sí resulta fundamental. Pues pienso, con Aristóteles, *que el ser humano es esencialmente un animal político*, lo sepa y lo asuma o no. La política se juega en todas partes, a veces de manera imprevista, pero esas partes son indiscernibles y no remiten a ninguna totalidad; la política tiene que ver con el modo singular en que somos afectados y tenemos a su vez la posibilidad de afectar; es muy importante remarcar esto: afectar y ser afectados, ser activos en una pasividad esencial, ser pacientes en una actividad que nos excede y nos forma. Sea donde sea que se juegue esa gramática formativa, allí estará la política, allí anudaremos de manera conveniente con otros, las cosas y nosotros mismos. No todos podemos con todo, ni todos cumplimos las mismas actividades específicas, pero en la singular medida que cada quien se implique de aquél modo formativo (modo de uso, modo de cuidado), estará dando lugar a la política en cuestión. Y puede suceder en el campo del arte, en la organización familiar, en el trabajo, en la militancia barrial o partidaria, en el pensamiento de lo absoluto, en la práctica clínica, en los ejercicios espirituales, en el entrenamiento de las artes marciales, etc. Cada lugar en el que actúa y padece un sujeto su misma formación con otros, con saberes y poderes dispares y con la complejidad infinita de determinaciones en juego, en tanto las puede anudar del modo conveniente, hace en efecto política. La teoría política tiene que disponer todos los medios posibles para hacerlo no-

tar, hacerlo saber, comunicarlo y potenciarlo. No es asunto del dominio de un lenguaje encriptado solo apto para especialistas, ni tampoco de un lenguaje vulgarizado y condescendiente, es asunto de encontrar la lengua, el lugar y el modo de intervenir oportunamente. El modo de intervenir oportunamente. Lo veremos condensado, sobre todo, en el trabajo de escritura de los últimos ensayos

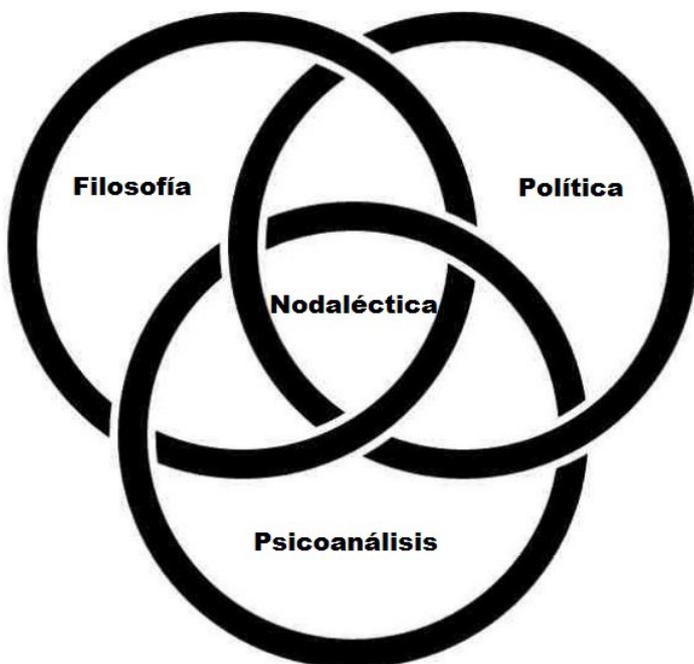
Justamente, finalicé mi análisis personal tramitando el duelo por el significante amo “política” y operando una transferencia efectiva hacia el psicoanálisis que me condujo a afirmar sin ambages, en la última sesión, que el inconsciente no era un mero reservorio de pulsiones demoníacas e imagerías fantasiosas que se trata de convocar y exorcizar (pagana o cristianamente), pero tampoco se reducía a una liviana indisposición del sujeto que se trata de modificar mediante actos asépticos bien indicados técnicamente (escolar o universitariamente). He anotado en otra parte el afecto de calma irreductible que sobrevino al final del análisis, pero no así el tratamiento de los significantes en juego y el anudamiento de prácticas y dispositivos que retroactivamente se vislumbró; cada desprendimiento de la verdad lleva su tiempo. Pues el inconsciente no solo es un término negativo o un concepto paradójico, sino un método o procedimiento de lectura que implica una lógica singular y se trata de seguir al pie de la letra, en su reverso, hasta el punto en que el sujeto encuentra el corte justo –luego de una serie de cortes anticipados– que lo capta retroactivamente y por el cual se constituye como tal: operación a recomenzar cada vez que se toma la palabra, advertido del irreductible envés, para hacer resonar en la oquedad de lo que no hay ese pequeño ¡ay! de goce cuya inexistencia haría vano el universo. Ese pequeño resto de goce irreductible que se desprende al final, es lo que ahora deseo reinscribir en aquellas extrañas vías que habían insistido anteriormente, sin saber de su eficacia *anudante*: filosofía, política y psicoanálisis.

VII. Con el término *nodaléctica* he tratado de nombrar un método y, también, de generar el espacio que habilite su despliegue en el encuentro con otros. Afectar y ser afectado por la potencia del pensamiento (en) común, exige ciertas condiciones de cuidado, poder

y saber, que se dan en simultaneidad. Es una práctica accesible a cualquiera que desee en verdad prescindir de los padres, tutores y referentes, a condición de servirse de ellos. Por ende, no se trata de practicar parricidios, sacrificios o exorcismos, sino, simplemente, de la constitución crítica y delicada de nosotros mismos. *Nodaléctica* es, pues, un movimiento de pensamiento que involucra el cuerpo y la palabra por igual; es un movimiento transversal a todas las divisiones y oblicuo a todas las posiciones: transdisciplinario, transgénero y transpolítico. *Nodaléctica* es un método sin reglas ni procedimientos establecidos, que se muestra an(u)ando, que se desea ejemplo-ejemplar y no modelo o arquetipo; los resultados de su saber-hacer-allí nunca están asegurados de antemano, pero sí la implicación libre que genera en sus consecuencias decididas. *Nodaléctica* es, también, una invitación de pensamiento abierta a cualquiera: el tiempo que cada quien pueda suspender su locura de creerse uno unificado o múltiple dispar y poner en juego la triplicidad irreductible que nos constituye, junto a otros. *Nodaléctica* es, para resumir, una palabra inventada, un método filosófico, un lugar en gestación, pero sobre todo es un llamado al pensamiento conjunto, anudado y solidario de las *partes sin parte* que se sientan interpeladas a generarlo; con el tiempo se verá si tal conjunción hace sujeto y qué nombre llevará, o cómo se resignificará el nombre en cuestión; eso no se puede saber a priori sino en la retroactividad del gesto de apertura que, en cualquier caso, *habrá sido*; habrá tenido lugar; habrá acontecido. *Nodaléctica* es un proceso de pensamiento y de asunción del deseo que nos constituye, siempre singular y siempre Otro, a fin de efectuar el pasaje y la inversión del *deseo de reconocimiento* al *reconocimiento del deseo*, en su otredad característica. El punto clave no es el reconocimiento del otro, siempre narcisista y especular, sino el del deseo ilimitado o infinito que nos conecta, puesto en acto y asumido como tal, sin coartadas ni escapatorias. Un punto singular circunscrito por tres bordes genéricos: en relación a la política de los cuerpos, a la materialidad del pensamiento y a la valentía de tomar la palabra, cada vez. La apuesta es que esa práctica, repetida y creadora a la vez, anude los términos en que el deseo resulte habitable, vivible y vivificante.

\*

Los ensayos que se dan a leer a continuación muestran en orden genealógico el surgimiento del pensamiento nodaléctico, puesto en acto siempre entre tres términos electivos que entrecruzan filosofía, política y psicoanálisis. De ahí que haya cierta recurrencia en la aparición de los mismos significantes, tópicos o dimensiones: ideología, ética, verdad, filosofía, ontología, en cuyo entrelazamiento sistemático se busca circunscribir la coyuntura. En tal sentido, se podrá apreciar que los primeros textos acentúan y despliegan *in crescendo* principalmente la dimensión conceptual y sistemática, mientras que los restantes van declinando los conceptos y dimensiones señaladas en operaciones más ajustadas y condensadas para pensar puntualmente la coyuntura y el caso singular; no obstante, la serie conjunta de textos expone lo uno como lo otro. Se podrá captar así retroactivamente, al concluir la lectura, tanto la razón de la escritura fragmentaria como la flexibilidad sistemática que necesita la conceptualización de lo singular.





## EL ANUDAMIENTO DE LO POLÍTICO: IDEOLOGÍA, SUJETO Y PRÁCTICA FILOSÓFICA EN LA COYUNTURA

*La igualdad es que cada uno sea remitido a su elección, no a su posición. Es lo que liga una verdad política a la instancia de la decisión, que se establece siempre en situaciones concretas, punto por punto.*

Alain Badiou, *Lógicas de los mundos*

### *Ideología, sujeto, política*

*La ideología interpela a los individuos como sujetos, sin dudas, en eso tenía razón Althusser. Le faltaba precisar, no obstante, qué sujetos resultaban de la llamada interpelación. Porque, como dice Badiou en *Lógicas de los mundos*, no hay un solo sujeto sino al menos tres: el sujeto oscuro, el sujeto reaccionario y el sujeto fiel. Lo que traza las diferencias en la interpelación acontecimental (desfondamiento situacional e interposición de un nombre al vacío que allí se abre) pasa por lo que en efecto moviliza y organiza un presente vivo: el afecto, el cuerpo y el pensamiento.<sup>1</sup> Para el *sujeto oscuro* nada de lo que genera in-*

---

1. Introduzco aquí una modificación al planteamiento badiouano de la ideología, pues hago coincidir las diferentes ideologías con los modos de subjetivación propiciados por el acontecimiento, en lugar de la distinción filosófica más general que él mismo ensaya en *Lógicas de los mundos* respecto del "materialismo democrático" y la "dialéctica materialista". De hecho, si uno tuviese cierto gusto por la simetría, la ternariedad, o simplemente por la rigurosa economía del concepto, se podría corregir a Badiou a partir de sus propias formulaciones de la siguiente forma; como hay tres orientaciones ontológicas de pensamiento frente al *impasse* del ser, esto es, la indeterminación cuantitativa entre un conjunto infinito y el conjunto de sus partes: i) el constructivismo, ii) el trascendentismo, iii) el genericismo; de allí

terpelación al presente, los procesos políticos y militantes desplegados con todas sus dificultades, errores y contradicciones, tienen algún valor pues para él (para el sujeto oscuro, digo, que no es un individuo sino el conjunto de operaciones formales que los nuclean) la verdad siempre está en otra parte, cuerpo trascendente ya constituido que oscurece cualquier empresa humana, demasiado humana (la ideología que interpela allí es básicamente *religiosa*). Para el *sujeto reaccionario*, en cambio, no hay verdad trascendente ni inmanente pues para él todo da lo mismo (igual valor según la lógica capital), ya que reduce el acontecimiento interpelante a un simple y banal hecho regido por las reglas de lenguaje imperantes y las valoraciones meridianas, el cálculo y la estrategia; en definitiva: la astucia de la razón (la ideología que interpela es fundamentalmente *mediática*). Para el *sujeto fiel*, al contrario, la interpelación es un llamado a militar sin garantías de nada, desde múltiples y heterogéneos lugares que se autovaloran singularmente; un llamado a militar para que aquello genérico que nos constituye, en un proceso de indagaciones sin fin, alcance cada vez más lugares e individuos que entren en composición (la ideología que interpela en este caso es decididamente *política*). La novedad que porta el macrismo ha resultado de interpelar tanto a lo peor de la sociedad argentina (el sujeto oscuro, integrado por grupos ultracatólicos vinculados a la defensa irrestricta de los

---

se pueden deducir entonces tres modalidades estatales para responder a la brecha que se abre entre la presentación y la representación, tres modos de interpelación ideológica y, asimismo, tres modos de subjetivación política. i) El *constructivismo*, que suele ser la ideología hegemónica por excelencia, busca paliar el exceso de la representación sobre la presentación (la brecha ontológica) a partir de la reducción de lo múltiple existente a lo que se puede discernir y clasificar según rasgos y predicados característicos. ii) El *trascendentismo*, en cambio, busca ordenar todo múltiple existente bajo un significante supremo (conjunto de todos los conjuntos), rigurosamente jerárquico y piramidal, que no admite cuestionamiento alguno respecto al modo de existencia de lo múltiple. iii) Por último, el *genericismo* admite que haya, en situación, múltiples indiscernibles para los lenguajes establecidos y las normas reguladoras, múltiples que se conjuntan o anudan entre sí a partir de operadores singulares (*lenguas-sujetos*) y se abren así a una indagación infinita sobre los modos de combinación posibles, sin excluir a priori ningún múltiple existente.

crímenes de lesa humanidad cometidos en la última dictadura militar) como a cierto sector más liberal y supuestamente modernizador que nada quiere saber de la politización propiciada en la última década y cuya ideología aparece entonces denegada (el sujeto reaccionario, ligado más bien al sector financiero y agroexportador que regula su goce en función de un aséptico “clima de negocios”). Ahora bien, ¿cómo fue posible que dicha alianza mortífera convocara además a tantos individuos sueltos que, presos de un malestar cultural exacerbado mediáticamente, llegaran a votar en contra de sus propios intereses (*p. e.*, amplios sectores de la clase trabajadora)? No trataré de responder aquí esta pregunta sino, más bien, de situarla con cierto rigor conceptual, pues *la elección remite siempre a la singularidad de cada constitución subjetiva*.

La política es en cada caso un pensamiento singular, autónomo y riguroso. Para implicarse seriamente en un *procedimiento genérico político de verdad* no basta con informarse de manera general y abstracta (*p. e.*, a través de los medios masivos), es necesario *puntualmente* hacer cuerpo en cada situación concreta: *cuerpo subjetivable*, orientado por un acontecimiento singular cuyas huellas han abierto nuevos posibles. No se milita por ende desde el mero malestar o la impotencia, sino desde el entusiasmo (afecto político por antonomasia) que produce haber atravesado junto a otros un real imposible (un impasse de la situación histórico-social). Claro, esto puede acontecer a distintas escalas aunque siempre es local, singular, circunscrito por un procedimiento específico que ha habilitado el pase (“el impasse del ser es el pase del sujeto”). La vida, al igual que la política, es una lucha; vivimos en lucha. Pero la vida no es una, es más bien *única* y hay distintos modos de (cui)darla, o sea, de dar lucha. La lucha, siempre la misma, se juega no obstante en distintos planos, frentes y batallas.

La lucha no es solo de clases, involucra una economía libidinal más extensa que atañe al límite entre lo psíquico y lo somático, lo individual y lo colectivo, lo interno y lo externo, lo ontológico y lo histórico, lo teórico y lo práctico. Una vida se trama así de diversas pulsiones en pugna: pulsiones de au-

toconservación, pulsiones sexuales y pulsiones mortíferas. Del modo en que se combinan y resuelven singularmente estas tensiones, fuerzas y aparatos, resulta la *llamada política* (la interpe-lación). Es cierto que ante la lucha insondable, el conflicto, o la “grieta”, como se la llamó mediáticamente, las respuestas pueden variar entre la plena *asunción*, la *denegación*, o la *forclusión* lisa y llana (es un modo más clínico, si se quiere, de reponer la tipología subjetiva antecedente). Podría decirse entonces que, en la apertura del juego político, existen tres modos irreductibles de responder allí: uno que apela predominantemente a la pulsión erótica (sujeto fiel), otro a la pulsión de muerte (sujeto oscuro), y otro aún a la pulsión de autoconservación (sujeto reaccionario). Pero, en cualquier caso, hay que tener en cuenta que, sea cual sea la tendencia predominante, las tres pulsiones se encuentran extimamente entrelazadas. En esa irreductibilidad se juega una vida (política).<sup>2</sup>

### *Estado*

Tales luchas, tensiones y contradicciones, también pueden atravesar al Estado (su constitución predominantemente genérica, constructiva o trascendente). Lo cual no siempre se admite de buen gusto, sobre todo en la llamada “izquierda”. El Estado no es un ente monolítico y aséptico desde el cual

---

2. En este sentido, mi crítica al kirchnerismo sería también por elevación una crítica a la filosofía de Badiou –por confiar demasiado en el sujeto fiel al acontecimiento– y, en general, a toda subjetividad militante que ignore o subestime los otros modos de subjetivación política. Proviene no tanto del pesimismo como del entendimiento freudiano (y, por qué no, spinoziano): un sujeto se compone de diversas pulsiones en pugna que lo sostienen en vida: pulsiones eróticas que tienden a mayores composiciones, pulsiones mortíferas que tienden a descomponer y volver todo hacia lo inorgánico, y pulsiones de autoconservación que tienden a preservar cierto equilibrio homeostático. Cualquiera de estas tendencias pulsionales, libradas a su suerte, conducen a lo peor (proliferación, destrucción, cristalización); solo el juego de interposiciones, interrupciones y articulaciones entre ellas habilita lo que conocemos como “vida”. Luego, la vida calificada de “política” no hace excepción (*sino*, habría que agregar, en puntos de dominancia específica a tratar siempre de manera singular).

se decide todo con absoluta y unidireccional racionalidad (la biopolítica es solo una de sus variantes más recientes): no es un gran sujeto racional identificado a sus funcionarios o, en última instancia, al presidente de la nación. Por ende, tampoco es un simple instrumento que puede ser reapropiado fácilmente por distintos actores o sectores a fin de darle la orientación deseada por ellos: *i. e.*, la “revolución de la alegría” o la “dictadura del proletariado”. El Estado es más bien un conjunto de instituciones o aparatos (*represivos e ideológicos*, como decía Althusser: policía, ejército, justicia, medios, escuelas, familias, etc.) con inercia propia y distintas temporalidades, en cuyo seno se producen tensiones, contradicciones y luchas entre tendencias más o menos progresistas, reaccionarias o conservadoras, tanto al interior de los mismos aparatos como *entre* los distintos aparatos (*p. e.*, no es lo mismo que se habiliten instalaciones de dudosas multinacionales a que directamente se nombren a sus ex CEOs de ministros y funcionarios; no toda formación social es deseable). Reconocer esas líneas de fuerza, quiebre y continuidad, en un sentido u otro, depende en buena medida de cierta sensibilidad e inteligencia colectivas al alcance de quienes se sienten parte e implican de modo singular. El entendimiento del Estado no obedece pues a una racionalidad abstracta o apriorística sobre “lo que debería ser” el Estado, ni tampoco a una pura reacción romántica que “nada quiere saber” de esas luchas y contradicciones inscriptas en su seno. Lo cual quiere decir, en suma, que el entendimiento del Estado, junto a las afectividades y subjetividades que moviliza, se encuentra lógica y existencialmente *sobredeterminado*. Esta complejidad es la que no ha sido tenida en cuenta por muchos sectores críticos al kirchnerismo que, con sus elecciones u omisiones, han terminado delegando buena parte del poder estatal al control de las corporaciones y el régimen neoliberal más obtuso, *como si todo diera lo mismo*. Y sin embargo, está visto que todo puede ser mucho peor: devaluaciones, represión, congelamiento de salarios, ataque a la libertad de prensa, etc. Desde el kirchnerismo al menos se podía pensar el Estado en sus tensiones y contradicciones inherentes. Eso se acabó, en gran medida, a partir de la llegada del macrismo al poder. Pues cuando no

se piensa, no hay contradicción alguna, hay represión. Pura y dura represión, tal como quieren los que no piensan.

Horacio González define ejemplarmente la concepción de Estado que domina al macrismo, su política-económica, en función de las medidas recientes:

Un Estado decisionista, pero sin capacidad de pensar. Este decisionismo es casi una fisiología transferencial, pues grabado en su inconsciente tiene la formidable cesión de ingresos al de todas maneras insaciable sector sojero, una cancillería al servicio de los tenedores de deuda externa, el servilismo tecnológico a la fusión de las grandes tecnologías mediáticas fuera de toda ley, y la innecesaria conversión en problemas de folletín televisivo o de índole escabrosa de temas como el narcotráfico, que primero es una relación social atravesada por las mismas formas de reproducción financiera que les da vida a ellos, con fuerte capacidad de cooptación del complejo policial-penitenciario, ‘gerenciando’ desde hace décadas las cuotas tradicionales de ilegalidad que subyacen en toda vida colectiva. Todo acatamiento al tráfico de soja sin cortapisas no está en condiciones de atacar la grave cuestión del narcotráfico. El macrismo sale del cuño interno de los sectores más insaciables de la acumulación rentística, sea la mercancía que sea. Abiertas las esclusas, los insaciables siempre harán saber que cada vez son más insaciables.<sup>3</sup>

La imposibilidad de pensar (esa insaciabilidad que empuja al goce idiota), como bien se sabe filosóficamente, no implica que no haya conocimiento alguno (incluso experto) en los técnicos abocados al aplanamiento y homogeneización del Estado, que ignoran su densa y material complejidad.

---

3. Horacio González, “Cultura y neutralidad política”, Página 12, viernes 15 de enero de 2016. <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-290324-2016-01-15.html>

## **Filosofía**

La práctica de la filosofía ocupa aquí, respecto de la sobre-determinación material señalada, una *función nodal*. Si bien no diría hoy “la filosofía como arma de la revolución”, en cambio sí afirmarí­a con gusto, retomando y actualizando el ímpetu althusseriano: *la filosofía como ejercicio de pensamiento para captar y producir los cambios singulares que nos atraviesan en su radical potencia genérica*. La filosofía, en su máximo despojo de objetos y saberes pre-constituidos, nos puede ayudar a pensar conjuntamente por dónde pasan los vectores de verdaderos cambios; y, sobre todo, los sujetos que responden –y se hacen así responsables– por esos cambios. Como decía Dolina, en una entrevista realizada por Anguita antes de las elecciones presidenciales, había que disputar la palabra “cambio” a las usinas del marketing político que lo usaban tan livianamente, pues se trata en definitiva de una cuestión profunda que nos ata­ñe en tanto sujetos políticos y tiene cuanto menos trescientos años de historia. Al kirchnerismo seguramente le faltó disputar esa palabra en la mentada “batalla cultural”.<sup>4</sup> No obstante, seguimos pensando, con categorías teóricas renovadas, cómo hacernos cargo del cambio radical suscitado en la constitución política subjetiva que promovieron las revoluciones modernas (el paso, por simplificar, de la “heteronomía a la autonomía”). El cambio no es algo que se pueda ofrecer o vender desde

---

4. Respecto a la lucha que hay que dar en torno a las palabras, decía Althusser: “¿Por qué razón la filosofía lucha en torno a las palabras? Las realidades de la lucha de clases están ‘representadas’ por medio de ‘ideas’ que son ‘representadas’ por medio de palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son ‘instrumentos’ del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra. Algunas palabras luchan entre ellas como enemigos. Otras palabras dan lugar a un *equivoco*: la apuesta por una batalla decisiva pero indecisa” (*La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 20). Conuerdo en lo esencial, pero siguiendo la misma lógica disputo que la filosofía, la ciencia o la política, se ocupen solo del *conocimiento*; de lo que se trata en estas prácticas, cuando se toca lo real en verdad, es del *pensamiento* (algo más, veremos, que mero conocimiento).

alguna usina de ideas, sea como un producto acabado o una mera promesa incierta; el cambio no sucede si no se está ya implicado materialmente en algún proceso abierto y no se siente uno, a su vez, parte de ese mismo proceso de cambio que lo divide en acto: puede tratarse del reconocimiento o ampliación de derechos, de la creación o instalación de nuevos lugares de producción, de la instauración de nuevos discursos o posibilidades de subjetivación, etc. El gran obstáculo epistemológico para percibir y apropiarse del cambio, en los diversos procesos genéricos abiertos, lo configuran los medios de comunicación y su constante interpelación a un sujeto banal, deshistorizado, y preso de un malestar cuya causa proyecta todo el tiempo hacia los demás, exclusivamente, sin hacerse cargo de lo real que le toca. Es decir, un sujeto que no puede, porque no quiere y no le conviene, hacerse responsable del cambio verdadero. Porque el cambio –eso nos enseña la historia– consiste nada más y nada menos que en hacerse responsable de lo que somos *en verdad: sujetos en procesos siempre inacabados de constitución genérica*. Si hay algo entonces en lo cual al kirchnerismo le cabe una responsabilidad mayor, histórica, es en el no haber logrado transmitir esta idea emancipatoria a más amplios sectores de la sociedad; lo cual habrá tenido que ver seguro con la dificultad que entraña afirmar semejante potencia genérica desde un punto de incidencia inexorablemente singular (quizás la movilización equívoca o indecisa de ciertas genealogías, lugares y nombres propios particulares o particularizables, ha contribuido en buena medida a ello). De cualquier forma, no se puede negar que se ha buscado denodadamente constituir un sujeto político decidido y habilitar ciertos modos de transferencia (o “empoderamiento” como suele decir CFK).

Por el contrario, hay una tendencia especulativa que quiere oponerle al sujeto la existencia de un virtual no-sujeto, ejemplarmente subalterno. Sin embargo, creo que Macri ha representado cabalmente esa negatividad inoperante y se ha servido de ella (es otro modo de situar las variantes subjetivas). En cierto momento incluso, antes de las elecciones presidenciales, parecía que Macri decía y hacía todo lo posible para no ser presidente: sus declaraciones eran desatinadas, carentes de tacto,

sensibilidad y responsabilidad políticas (anunciaba recortes de salarios, devaluaciones, quitas de subsidios, etc., promesas que luego cumplió a rajatabla). Sin embargo, como sostuve en su momento, no había que engañarse respecto de esa supuesta pobre *performance*: él representaba, y representa aún, justamente a esa porción del electorado que deseaba y desea un *no-presidente* (es un modo más bien reactivo o denegatorio, si se quiere, de asumir el deseo). El susodicho, después de todo ha inventado una fórmula novedosa para la derecha vernácula: entre ser presidente y no ser presidente (“puesto menor” había dicho uno de los CEOs más poderosos del país), ha elegido *ser no-presidente*.

Hacerse macrista por ende, si tal identificación política existiese, podría considerarse en cierta medida un menoscabo a la inteligencia (al menos a la inteligencia colectiva –si es que hay otra).<sup>5</sup> Lo cual afecta también la sensibilidad, pues ni aquellos que dicen apoyar a Macri lo tienen en elevada estima. Resulta un tanto obvio ya que, a todas luces, no es alguien que se podría considerar amable (más allá de forzadas declaraciones de “amor platónico” de algunos funcionarios). Pareciera que todo el odio y el rechazo hacia la presidente saliente, con el que se carga buena parte de la sociedad argentina, se hubiesen condensado en una única posibilidad: la *contraidentificación*. Sin embargo, otra vez, no hay que subestimar estos modos de subjetivación política; hay que pensarlos en su estricta singularidad, *porque ellos no lo hacen*. Este preciso párrafo de Arendt nos puede orientar respecto al trasfondo histórico en el que se basa la subjetividad macrista, su falta de profundidad y su modo banal de interpelación:

Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca “radical”, que solo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros

---

5. Quizás lo que resulta ambivalente en esta atribución responde a que aún no se ha verificado que se trate de una identidad política efectiva, con cuerpo, pensamiento y afectos enlazados, y por eso en el estado actual de la situación (en sus actuaciones y operaciones incipientes) todo tiende a lo peor.

precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un “desafío al pensamiento”, como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la “banalidad del mal.”<sup>6</sup>

Tal como expone Anabella Di Pego, comentando a Arendt, la banalidad del mal que la autora alemana intentaba explicar para situar al nazismo tiene sus raíces históricas en el proceso de individualización y reclusión en la esfera privada propiciado por la modernidad (que en la actualidad, podríamos agregar, comprende una exacerbada privatización de la esfera pública):

El totalitarismo es una amenaza que no se restringe a Alemania sino que acecha a todo el mundo, porque la modernidad ha traído consigo una de las condiciones que lo hacen posible: la total despreocupación de los hombres comunes y corrientes por los asuntos públicos para recluirse en la vida privada de sus familias. El totalitarismo, entonces, en lugar de haber sido posible debido a la politización de la sociedad, ha sido posible por la despolitización y la reclusión de las personas en el ámbito privado. Y esta amenaza, no se cierra con la derrota del nazismo porque “lo que hemos llamado el ‘burgués’ es el hombre-masa contemporáneo, no en los momentos exaltados de entusiasmo colectivo sino en la seguridad (hoy habría que decir ‘inseguridad’) de su propio dominio privado. Él ha llevado tan lejos la dicotomía entre funciones privadas y públicas, entre la familia y la profesión, que en su propia persona ya no acierta a encontrar ninguna conexión entre ambas.”<sup>7</sup>

---

6. Hannah Arendt, “Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt”, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 150.

7. Anabella Di Pego, “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía”, *Al Margen*, (21-22), Bogotá, 2007, p. 12.

Es en este punto donde la filosofía se vuelve imprescindible para captar, con nuevos conceptos y categorías, las sutiles diferencias que hacen a los modos de constitución subjetiva. Sobre todo, la diferencia señalada entre *conocimiento* y *pensamiento* debe ser sostenida mediante una praxis concreta de transferencia y ampliación de los medios de producción genérica de pensamiento que involucre, a su vez, múltiples modos y procedimientos singulares no reductibles a los lenguajes dominantes.

### *Lenguajes políticos*

La cuestión suscitada por ejemplo en torno de la distinción entre Macri y Scioli (excediendo las respectivas personalidades), en su momento, no creo que haya sido un problema exclusivo de los lenguajes políticos en juego, pues las diferencias eran flagrantes para cualquier ser hablante que no estuviese sujeto a la constante banalización y borradura mediáticas (¿pero quién no lo está en alguna medida?); el problema más grave es que la mediatización extrema de estos lenguajes hace que todos los demás discursos se homogeneícen, se vuelvan indistintos, en tanto allí se puede decir prácticamente cualquier cosa. Por ende, es en este punto preciso donde debería operar, entre la práctica política y la práctica mediática, la práctica teórica o filosófica para producir operadores de discernibilidad, marcar diferencias irreductibles, interrumpir el relato circular y homogeneizante, diseñar montajes más rigurosos, etc. El problema no es que el lenguaje teórico sea demasiado sofisticado para el entendimiento (pro) medio, sino que no se han creado los medios necesarios de transferencia para que opere por fuera del ámbito exclusivamente universitario. El afecto en esta transmisión resulta clave: no se trata de movilizar desde el temor o la ira, sino desde la *felicidad real* que emerge de una lucidez extrema (beatitud), producto de un pensamiento colectivo que genera entusiasmo a pesar de todo. Habría que haber sostenido entonces, por ejemplo, que Scioli y Macri no eran lo mismo sino que eran estrictamente *indiscernibles*, y la diferencia la tenía que producir cada quien en su justa medida. Pues la diferencia –aunque fuese propiciada por un mínimo resquicio de

duda— siempre tiene que implicar de algún modo singular al sujeto que la capta y, en virtud de ello, se constituye. Con esto quiero decir que si la política es de verdad, un procedimiento genérico que contamina todas las dimensiones de la praxis social, entonces no hay saber enciclopédico ni argumentación exhaustiva alguna que puedan convencer a nadie de su opción absolutamente singular —*compuesta* con otras singularidades trabajadas desde la irreductible diferencia; en fin: ninguna campaña informativa puede suplir la falta de pensamiento. La diferencia no es un *a priori* ni es una garantía de saber, es un punto de implicación material a partir del cual una subjetividad anónima se despliega y entra en composición junto a otras. Para que ello tenga lugar es necesario, asimismo, cierto *trabajo de duelo*: el duelo por la totalidad social perdida (fantaseada). El trabajo de duelo implica asumir que, en verdad, nunca se tuvo eso que se cree haber perdido. Y la verdad es un proceso genérico abierto, sin fin, cuyo objeto ha de ser siempre reinventado. En eso se juega la vida un sujeto. Aunque, por supuesto, también es posible no continuar haciéndolo. Es duro. Pero más difícil aún es plantearlo a nivel del deseo colectivo. Sin embargo, es necesario hacerlo porque de esos puntos de impasse, bifurcaciones y pasos al acto se trama la historia.

### *El goce como factor ontológico-político*

Ahora bien, más allá del principio del placer, no es la economía de los economistas lo que explica la repetición; habría que decir: ¡es el goce, estúpido! Sí, y el “gocce estúpido” también, aunque dicen que al final triunfa el amor; habrá que aguardarlo con paciencia. Mientras tanto hay que seguir en la lucha y el análisis, pues nunca los concebimos por separado: cuerpo y pensamiento son dos expresiones de lo mismo, lo irreductible, lo real. El motivo de análisis, allí mismo donde hay que dar lucha, es el goce idiota al que aludía más arriba, lo que impide pensar. En breve, la derecha ha triunfado porque ha sabido apoyarse y explotar ese goce que nos constituye transversalmente e ignora diferencias de clase, ideológicas o subjetivas: goce del Uno, de la indivisibilidad, del valor, de la exclusión,

de la marginalidad; en primera instancia: goce del individuo mismo, del individualismo. Goce del mal-estar en la cultura. Ese goce idiota, explotado y amplificado hasta el extremo por los medios invasivos de desinformación, es la raíz de todo el mal banal que padecemos.<sup>8</sup>

Por supuesto, no se trata de oponerle ahora, simple y externamente, un anhelado y supremo Bien. Se trata de asumir la inmanencia y pensar, que es otra cosa (y qué es *otra cosa*). El *otro goce* –que no se opone al primero– parte en cambio de lo múltiple, y su trayectoria no es simple: se genera en puntos de contacto imprevistos, no calculados de antemano, ni pre-dichos, sino ex-puestos en el acto mismo de decir. El *otro goce* se anuda siempre de manera singular y exige, por esa razón inaudita, puntos de implicación específica. Para que la posibilidad de tal goce se multiplique es necesario un trabajo sobre sí que habilite empezar a encontrarse con otros donde sea: plazas, instituciones, medios y cualquier parte genérica que se sustraiga a la lógica de cuenta dominante; para disputar aquel sentido tan connotado del goce, del valor, del uno, y hacer oír otra cosa: la diferencia que no se cierra en un círculo limitado de pertenencia, que se abre sin fin, que interpela a los individuos en tanto sujetos de un *cambio real*.

Es necesario interpelar entonces al sujeto del cambio real a través de todos los medios y recursos disponibles: teóricos, ideológicos, políticos, éticos, culturales, institucionales, mediáticos, etc. Ese sujeto que no se identifica a ninguno de los términos claramente opositivos sino que, incorporado a una verdad, media y opera (en) su compleja articulación: consciente/inconsciente, individuo/colectivo, personal/impersonal, propio/

---

8. En este punto me sorprende que todavía muchos colegas subestimen el papel de los medios en la con-formación de subjetividades, quizás por atender demasiado al aspecto racional-informacional-consciente y no a los modos de goce y hábitos de raigambre inconsciente que aquéllos retroalimentan constantemente. Además, como afirmé antes, no supongo que los medios sean los “determinantes en última instancia” del malestar en la cultura y de su respuesta alienada, sino que juegan allí el papel de amplificadores y moduladores oportunistas del mismo. Constituyen, sin dudas, el *Aparato ideológico de Estado* que domina en esta coyuntura.

impropio, singular-genérico, interior/exterior, vida/concepto, teoría/práctica. Sujeto que desea el cambio real y no lo sabe, no lo puede saber a ciencia cierta porque esa es la *esencia misma de la verdad*: el ser no sabida, el de agujerear todo saber. Por eso hay que producirla y producirlo (verdad/sujeto), en efecto, a través de múltiples operaciones convergentes. Siempre nos encontramos de algún modo allí, lanzados a la temporalidad de un incesante recomienzo, solo que a veces la cosa se agudiza, se vuelve urgente. Esto es, el sujeto interpelado, la verdad producida, y no olvidar que: *el estado seguimos siendo todos*. Pues hay que hacerse cargo de los lugares y de las funciones con más rigor que nunca, mostrando que hay una mínima chance de forzar la pertenencia de lo genérico.

Pero sucede que paradójicamente (en) el neoliberalismo *también somos todos* (es un modo de subjetivación que nos atravesía). Debemos devenir entonces no-todos, indiscernibles, genéricos, pues es a partir del goce finito, delimitado, contable de *cada uno*, que participamos de la reproducción ampliada del capital y su equivalente general(izado). El trabajo puntual que nos concierne ahora debe abrirnos en cambio al goce ilimitado, no equivalencial, por ende singular-plural y producido en cruces imprevistos. Ni el goce angustioso ni la estúpida alegría, ninguna certeza cabe allí; los afectos que nos involucren deben ser infinitos puestos en acto: placer en la experiencia artística, entusiasmo en el campo político, alegría en el descubrimiento científico, felicidad en torno al encuentro amoroso. Goces y afectos sin garantías de retribución, sin lógica de intercambio, puro encuentro en lugares de inscripción que puedan ser efectivamente desbordados y conectados con otros bordes pulsionales. Interrumpir la lógica circular e individualista del goce autocentrado (aunque se produzca en masa) y producir otros modos de goce, en inmanencia, es la tarea.

En cuanto a lo que implica esta delicada tarea, sobre la ontología en que se (des) funda, quizás sea necesario decir *algo más*. La grieta no es solo política, es ontológica. Si hay alguien que lo ha mostrado incansablemente, a través de todos los medios posibles, es Slavoj Žižek. Toda su obra se basa en mostrar,

una y otra vez, a través de múltiples ejemplos tomados de la cultura popular (sobre todo del cine) y de sofisticadas elaboraciones teóricas, principalmente de Hegel (el idealismo alemán) y Lacan (el psicoanálisis), cómo lo real se estructura a partir de una brecha irreductible.<sup>9</sup> Otra cosa es que la idea vulgarizada de la grieta haya prendido tan convenientemente, como punto de capitón que obtura el sentido común, en el discurso de una engañosa unidad nacional. No hay que conceder nada a la estupidez dominante, hay que mostrar rigurosamente que la brecha ontológica se halla modalizada en una *sobredeterminación compleja* que es posible desplazar y cuyo afecto concomitante –el de semejante captación en el movimiento de producción/implicación– no es la angustia existencial, sino la felicidad real. Este afecto, característico del pensamiento filosófico, es transferible a cualquier otro pensamiento materialista.

Sin embargo, también hay que asumir que en última instancia *no somos tan distintos* (aunque jamás se oiga sonar la hora de la última instancia). En momentos difíciles como éste aflora lo peor del *pathos*: desde burdas ironías hasta patéticos ruegos, desde profecías apocalípticas al insistente machaque con los reproches de siempre. No somos tan distintos. Resulta necesario producir una diferencia real, significativa, operante.

---

9. Lo real no es la realidad, por supuesto. Pero el asunto no es distinguir ambos términos escolásticamente: por un lado *lo real*, por otro *la realidad*. Sobre lo que insiste Žižek en todos sus libros, fundamentalmente en *Visión de paralaje* y también en su última suma filosófica *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, es en mostrar que no hay en verdad dos órdenes: real/realidad, ser/acontecimiento, fenómeno/nóumeno, etc. si no que se trata de Uno escindido, dividido de sí, imposibilitado de autoconstituirse como tal. Así, lo real no se oculta detrás de la realidad (el orden de las apariencias) sino que es la misma imposibilidad de la realidad de mostrarse en forma acabada, sin fisuras o grietas; lo mismo el ser respecto del ente, o el acontecimiento respecto al ser, o lo real traumático respecto a lo simbólico, *and so on, and so on*. Tomando un ejemplo de la teoría de la relatividad generalizada, dice Žižek, ‘no es que la materia curve el espacio sino que la curvatura misma del espacio es la materia’; y desplazando esta analogía hacia el campo del psicoanálisis, dice: ‘no es que el trauma sea ocasionado por un objeto externo que daña la trama simbólica’ sino que esta misma se encuentra ya estructurada con ciertas torsiones, pliegues o fisuras cuyo efecto es el trauma.

Emerge más apremiante que nunca la pregunta por el sujeto político que forjó el kirchnerismo, su constitución efectiva, ¿acaso existe tal cosa? O mejor: ¿habrá existido? ¿El nombre propio *habrá sido* –en retroactividad– la marca de una huella acontecimental? ¿Hay un cuerpo político material que la ha puesto a circular en indagaciones militantes consecuentes? ¿Es posible recrear el presente (sujeto fiel) o estamos dominados inexorablemente por su “apagamiento” (sujeto reaccionario), o peor, su “ocultación” (sujeto oscuro)? Preguntas que hay que hacerse con todo el rigor conceptual posible, si queremos trazar una diferencia real y que no todo dé lo mismo. Esa diferencia a producir implica cierta ética.

### ***Conclusión: desplazamiento ético-filosófico y anudamiento entre prácticas***

En los años 80 Foucault encuentra un modo de presentar sus investigaciones arqueológicas y genealógicas que es eminentemente filosófico pero además, para mí, esencialmente político. Afirma que hay una actitud (*ethos*) que heredamos de la modernidad, y que podemos rastrear en los inicios griegos de la práctica filosófica, consistente en interrogar los límites de la *politeia* (política) a través de la *aletheia* (saber/verdad) y el *ethos* (ética); y así con cada uno de esos polos discursivos irreductibles: la *aletheia* a través de la *politeia* y el *ethos*, y éste a través de la *aletheia* y la *politeia*. Tal práctica, que se puede calificar como una actitud parresiástica en filosofía (a diferencia de la sabiduría, la profecía o la técnica), no da privilegio a ninguno de los polos que entran en tensión y atracción recíproca; los sostiene con rigor, con rigor de verdad. Como bien dice Deleuze, en su curso sobre la subjetivación, algunos se quedan con el Foucault del saber, otros con el del poder, y algunos más con el de la ética; pero son pocos quienes llegan a captar el nudo inextricable que liga estas indagaciones, sin darle privilegio a ninguna de las realidades discursivas en la inteligibilidad del conjunto. Por eso pienso que hoy más que nunca, en la complicada coyuntura argentina, hay que acudir al valeroso gesto del pensa-

miento foucaultiano para no retroceder ante las conminaciones éticas refugiándose en excusas práctico-políticas o apelando a supuestos saberes técnicos; cada ámbito debe ser indagado rigurosamente en relación con los otros para mostrar sus mutuas limitaciones y habilitar el pase (el anudamiento conjunto) que nos saque de la estulticia reinante –con sus mediocridades conocidas y corruptelas morales.

Entonces, sobre el final de este escrito de coyuntura (histórica), resulta necesario producir cierta modulación estructural (ontológica), que se irá desplegando en varias dimensiones más en los siguientes textos. Había comenzado el capítulo exponiendo que la ideología (en tanto interpela a los individuos como sujetos –según la clásica definición althusseriana– de un goce sintomático –según la suplementación lacanoŽižekiana) permitía circunscribir de algún modo la diferencia política. Sin embargo, la dimensión ideológica aparece bastante difuminada en los discursos circulantes, pues ni siquiera es asumida como tal por los mismos sujetos políticos. Por ende, pienso que quizás haya otra dimensión que pueda marcar mejor la diferencia; la cual no podría pasar, desde ya, por la clásica oposición científica y el llamado a una objetividad indubitable.<sup>10</sup> Como se puede adivinar, se trata de la dimensión ética. La ética entendida no como respuesta a un código moral o proclama de un purismo hipócrita, sino como práctica efectiva de “cuidado de sí”, tal como la estudió Foucault en sus últimos cursos e investigaciones. Sin dudas es necesario trabajar más sobre nosotros mismos para acceder templadamente a la verdad política, e indagarla como proceso genérico abierto, sin garantías de saber absoluto pero sí con un saber elaborado en acto, ajustado a la singularidad del caso y a la contingencia en que se juega la coyuntura.

---

10. Si bien aquí no critico tanto la oposición verdad / falsedad, pues intento mostrar también con Badiou que hay distintos modos de subjetivación política ideológica y por ende de responder a la verdad, sin embargo creo que la cuestión de la ética entendida como cuidado de sí apunta a un momento previo del acceso a la verdad, y allí se abre una vía de trabajo y de disputa tanto con el discurso moralista como con el *new age*.

¿Cómo queda entonces posicionada la ideología ante semejante desplazamiento ético? Puedo decir que arribo así a una conclusión precipitada; una resolución provisoria y, al menos para mí, bastante satisfactoria al conflicto suscitado entre ideología y ética. Se trata de postular que el saber (*episteme*), el poder (política) y el cuidado de sí (ética) se encuentran anudados por esa cuarta dimensión suplementaria que es justamente la ideología. De ahí la sobredeterminación típica de la misma por las otras dimensiones: a veces *ethos* o hábito (“arrodíllate, reza, y creerás”), a veces relación de poder vertical o interpelación (“oiga, usted”), a veces saber no sabido o preconceito ligado a la autoevidencia o el reconocimiento (“ah, sí, era así”). Con Lacan se puede problematizar si siempre es necesario ese cuarto término (“eternidad de la ideología”, según Althusser) para sostener el nudo, o con tres (la interrogación recíproca de cada práctica a través de las otras, según Foucault) es suficiente. Quizás se juegue allí la tensión eterna entre ideología y filosofía. Mientras la primera busca fijar el sentido y la distribución de lugares y prácticas, normalmente privilegiando una –con sus saberes, lenguas y procedimientos– por sobre las otras, según la coyuntura; la segunda se desinteresa por el sentido (en todo caso efecto secundario y suplementario) y apunta a circunscribir la materialidad insensata de las prácticas, con lo cual desea el anudamiento económico más estricto.

Para concluir provisoriamente, quisiera dejar resonando esta función excesiva, dislocante y a su vez anudante, de la filosofía como práctica: su modo de cuestionar las ideologías dominantes del presente –de las cuales el triunfo macrista ha sido un claro exponente.

Si bien los últimos cursos y escritos de Foucault son cautivantes, mejor que leerlos –o no solo eso– sería realizar en efecto las prácticas de sí que allí se investigan. Pues en el neoliberalismo *cada uno* hace lo que puede con su ocupación (de sí). La mayoría –está visto– acude al espiritualismo *New age* o incluso a renovados cultos religiosos. La ideología, mediática o religiosa, parece ser indispensable (como cuarto nudo) para regular el goce de los sujetos a través del sentido (librados como están

a su buena fortuna y con escasa *virtù*). Luego, la filosofía es un modo atópico y atípico de interrogar aquéllas prácticas en relación a otras: los modos de ejercer o padecer relaciones de poder, por ejemplo, o los modos de producir o acceder a ciertos saberes. La filosofía como práctica no es mero acopio de saber erudito sobre su historia, ni un meta-saber específico montado sobre otras prácticas, como tampoco es una terapéutica; se trata de otra cosa, siempre *otra cosa*: deseo indestructible que no cesa de interrogar los límites de aquello que insiste en cerrarse sobre sí mismo: saber, poder o cuidado. La filosofía como práctica es un modo singular de *padecer activamente* esa torsión de sí que disloca los conjuntos prácticos. En ese sentido, la filosofía es la práctica de anudamiento estricto que puede evitar el cierre de las otras prácticas sobre sí, para que no se deje librado el juego político a la manipulación de especuladores, idiotas y oportunistas, que operan sobre esos mismos cierres de sentido.

Siendo consecuente con este modo de concebir la práctica del concepto, el presente escrito filosófico no ha buscado explicar nada, en tanto y en cuanto desea interpelar directamente al individuo a convertirse en sujeto y hacerse responsable por lo real que le toca: ese fondo insondable que nos compele a todos a actuar del modo adecuado a nuestro *sinthome*. Ese quizás sea el mayor gesto político, ahora y siempre.



LA FILOSOFÍA, PRÁCTICA ENTRE PRÁCTICAS.  
IDEOLOGÍA, VERDAD Y SUJETO  
EN FOUCAULT Y ALTHUSSER

La filosofía no es un saber específico ni una disciplina normativa, mucho menos un meta-saber enciclopédico que alcance y englobe todas las prácticas, saberes y disciplinas habidas y por haber; la filosofía, afirmo, es una *práctica entre prácticas* que conlleva asumir una singularidad irreductible: su acción restringida busca anudar las prácticas, enlazarlas entre sí y mostrar sus juegos de mutua implicación. Estas acciones u operaciones que definen más bien la práctica filosófica materialista, surgen de manera contingente en función de estrategias coyunturales; la necesidad configurante se da *a posteriori* y la eternidad de las verdades por las que se debate, invariancia o recurrencia de problemáticas, se encuentra siempre retroactivamente. Antes que un saber acabado lo que orienta a la práctica materialista de la filosofía es un ethos, hábito o disposición al anudamiento de prácticas irreductibles. Por eso propongo hablar y pensar en términos de *nodalidad* en lugar de remitir a la clásica totalidad o su (de)negación anarquizante. Antes que un saber acabado lo que orienta a la práctica materialista de la filosofía es un *ethos*, hábito o disposición al anudamiento de prácticas irreductibles. Por eso propongo hablar y pensar en términos de *nodalidad* en lugar de remitir a la clásica totalidad o su (de)negación anarquizante.

Estas reflexiones sobre la práctica filosófica y el método me han llevado a pensar los conceptos de un modo singular. En

mis investigaciones recientes he abordado la compleja relación entre sujeto, estado e ideología, desde una tradición de pensamiento postalthusseriana que ha leído y se ha nutrido profusamente de las elaboraciones conjuntas de Althusser y Lacan, del marxismo y el psicoanálisis, sin necesidad de adherir punto por punto a todas sus tesis pero encontrando allí, sin dudas, un campo fructífero para plantear conceptos y problemáticas pertinentes a las cuestiones que nos interrogan al presente. En pos de ello me he servido recurrentemente de los tres registros lacanianos (real, simbólico, imaginario) anudados al modo borromeo para pensar, en rigor, la complejidad inherente a las intersecciones conceptuales.<sup>1</sup> En términos generales: *el estado responde a lo simbólico, el sujeto a lo real y la ideología a lo imaginario*. Pero como ningún registro es puro, esto es: *hay sobre-determinación*, entonces cada concepto presenta a su vez aspectos reales, simbólicos e imaginarios; así la ideología, por ejemplo, presenta aspectos vinculados a lo real (*ethos, habitus* o prácticas efectivas), lo simbólico (la interpelación o el llamado a ocupar un lugar en la estructura) y lo imaginario (el falso reconocimiento que genera tanto la autoevidencia como la distorsión respecto de las condiciones reales de producción). Esto explica, en parte, la pluralidad de significados asociados al término (*p. e.*, Žižek ensaya una modulación hegeliana en su mapa de la cuestión y declina la ideología bajo tres modos: doctrina, creencia, ritual). En Althusser encontramos entrelazadas las tres dimensiones de la ideología, en su ya clásico *Ideología y Aparatos ideológicos del estado*<sup>2</sup>, a partir de las tesis centrales que allí presenta. Además, en el mismo lugar, los tres conceptos indicados: sujeto, ideología y estado, aparecen expuestos en un nudo inextricable. Por eso, excediendo la problemática marxista más estricta (*p. e.*, la cuestión de la determinación económica), es posible deslindar otros modos de anudamiento entre esos términos recurriendo a otros autores y conceptos afines,

1. Un primer avance de estas elaboraciones conceptuales se encuentra en Roque Farrán, *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

2. "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado" en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 102-151.

que abren y desplazan la problemática hacia nuevas preguntas y problemas.

Como decía, entonces, en Althusser lo imaginario está claramente expuesto en su tesis de que “la ideología es una representación de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”<sup>3</sup>; lo simbólico en ‘la interpelación de los individuos como sujetos’<sup>4</sup>, esto es, el llamado a ocupar un lugar en la estructura; lo real en ‘la materialidad de las prácticas y rituales que los sujetos realizan efectivamente’<sup>5</sup>. Por otra parte, si “la ideología es eterna”<sup>6</sup>, tanto como el deseo, la pregunta sería entonces: ¿cómo desatar el nudo ideológico?, ¿en cuál de sus hilos dar el corte justo? Sin dudas ello dependerá de lo que prime en la coyuntura. En cualquier caso, creo que la efectividad no pasa por responder a lo imaginario desde lo imaginario, a lo real desde lo real, o a lo simbólico desde lo simbólico, sino en producir desplazamientos –giros en el nudo, como practicaba Lacan con su escritura– de manera tal que si lo que prima es la representación de las relaciones imaginarias, por ejemplo, se apunte a producir el *vaciamiento* de la interpelación simbólica; en cambio, si lo que prima es esta última, lo que se debe hacer es acudir a la *instanciación* de otras prácticas reales; y, por último, si las prácticas se han ritualizado en exceso, se debe *generar* otro imaginario, etc. En alguno de esos desplazamientos puede emerger la oportunidad de dar el corte justo que reestructure el conjunto anudado, mientras que el giro simple en círculos, la confrontación circular (homogénea de registros) refuerza el nudo ideológico en su mismidad (el “nudo de servidumbre imaginaria”, decía Lacan). Otra posible variante de la lectura nodal de la ideología es considerarla, remitida ahora al trípode foucaultiano: saber-poder-ética, como el cuarto nudo que vendría a suplementar su falla estructural; en tal caso la ideología ocuparía el lugar de la “realidad

---

3. *Ibíd.*, p. 131.

4. *Ibíd.*, p. 138.

5. *Ibíd.*, pp. 134-8.

6. *Ibíd.*, p. 131.

psíquica”, el “complejo de edipo” o el “amor al padre” en la última teorización lacaniana del psicoanálisis. La problemática entonces se reformularía del siguiente modo: ¿nudo de tres o nudo de cuatro?, ¿podemos prescindir del cuarto término?, ¿se gana algo con el nudo de tres (y qué se pierde)? En fin, antes de esbozar una mínima respuesta a cualquiera de estas preguntas, habría que reponer algunos posibles enlaces entre los conceptos de ideología, saber, poder y verdad, en Foucault y Althusser.

\*

La triple perspectiva convergente que venía sosteniendo en mis investigaciones, ontología-política-filosofía, encuentra ahora una modulación específica que se reanuda en torno a tres tópicos descentrados y algunos campos de intersección conexos a ellos. Así se produce un anudamiento entre método-estado-sujeto, cuyos primeros resultados se exponen en un libro de reciente publicación<sup>7</sup> y, a su vez, se abren nuevas vías de indagación que involucran tópicos relacionados –algunos que ya venía explorando– como son: ética, ideología, racionalidades políticas. Aparecen también nuevos puntos de articulación conceptual –convergencias y diferencias– entre autores próximos, que no habían sido tratados hasta el momento con la debida atención; ejemplarmente: Althusser y Foucault. Sobre todo en lo que atañe a la diferencia articulada entre Ideología y Verdad, en relación a la constitución del sujeto, y la explicitación de la filosofía como *práctica entre prácticas*. Estos desplazamientos obedecen no solo a determinaciones teóricas abstractas, sino a la necesidad concreta de pensar la coyuntura política y los procesos de subjetivación actuales. En particular, atento a desprender de allí una nueva noción de gobierno (de sí y de los otros). La cuestión de la ideología, en su complejización althusseriana, resulta crucial para entender procesos de identificación que no pasan necesariamente por la “toma

---

7. Roque Farrán, *Nodal. Método, estado, sujeto*, Adrogué, La cebra/Palinodia, 2016.

de consciencia" o la "decisión racional". Asimismo, la práctica ética, tal como la estudia el último Foucault, también permite pensar cómo sería la constitución de un sujeto político que no se subordine pasivamente a las relaciones de poder imperantes.

Si bien es ya un lugar común oponer Foucault y Althusser, por su rechazo o recurso respectivo a la noción de Ideología, ello supone quedarse en un nivel de análisis meramente homonímico de los discursos y prácticas conceptuales desplegadas por ambos autores; pues, veremos, hay sitios de contacto y convergencias muy fuertes en relación al par Ideología/Verdad, en particular el modo en que se imbrican con el poder, lo cual plantea una problemática compartida en ciertos puntos nodales a indagar. Claro que estos puntos de contacto solo pueden ser leídos retroactivamente, reconstruyendo la escena especulativa e interviniendo desde otro lugar (no hay neutralidad posible), dado que en su momento se produjeron con cierto desfase temporal (*décalage*); efecto, quizás, de algunas diferencias personales o institucionales que no exploraremos.

Luego de ser objeto de ciertos saberes o efecto de sujeción de ciertos dispositivos, pero aún antes de autoconstituirse a través de las *prácticas de sí*, el sujeto emerge como un desprendimiento de la verdad en el cual el poder muestra que necesita del reconocimiento de aquél para legitimarse, que no le basta con conocimientos específicos de regulación, disciplinamiento o control de los cuerpos. Es allí donde la verdad como *ale-turgia*, esgrimida por Foucault, se encuentra con la *teoría de la ideología* elaborada por Althusser. Por otra parte, si bien ambos autores se pueden considerar filósofos prácticos o "filósofos de las prácticas", no acudieron exactamente a las mismas para determinar su proceder entre ellas. Por distintos caminos y trayectos teóricos, aunque evitando simplificaciones y obstáculos similares, Foucault y Althusser llegaron a formular a través de diversos conceptos una problemática común; la cual, sostengo, aún es la nuestra. Pues la cuestión de la ideología en Althusser se enlaza estrechamente a la cuestión de la verdad en Foucault, especialmente con lo que éste denomina *procedimientos aletúrgicos*; así como ambos coinciden en la elaboración

de un *pensamiento materialista* que se orienta a partir de prácticas concretas en lugar de postular principios trascendentales o construir sistemas acabados.<sup>8</sup> Diría que inscriben su proceder, más acá de la oposición entre una ontología lingüística o retórica *versus* una ontología matemática o formal (oposición que domina la escena posfundacional), en una ontología histórica o práctica. Para mostrar cómo se aproximan las categorías mencionadas en ambos autores es necesario reconstruir mínimamente el trayecto final del pensamiento foucaultiano, sobre todo sus indagaciones en torno a la verdad que despuntan con vigor en los 80 (*El gobierno de los vivos*, *Obrar mal, decir la verdad* y *El origen de la hermenéutica de sí*).

---

8. Esta apuesta por elaborar una problemática común se inscribe en el gesto que también sostuvo Warren Montag en un texto ya clásico, "El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975" (Youkali, 8, En línea: <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>), donde de manera muy pertinente se señalaba que hay más acuerdo entre los detractores de ambos autores que en los partidarios de los mismos. No obstante, si allí se proponía leer "Ideología y aparatos ideológicos del estado" junto a *Vigilar y Castigar*, para encontrar divergencias irreductibles o puntos de contacto, hoy vemos con mayor claridad que el clásico de Althusser debe ser leído más bien junto a *El gobierno de los vivos*. Así comenzaba Montag su texto: "No hace demasiados años era posible (o quizás inevitable) leer "Ideología y aparatos ideológicos de estado" de Althusser y *Vigilar y castigar* de Foucault no solamente como textos contrapuestos, sino como las respectivas expresiones de dos sistemas de pensamiento rivales que podían ser comparadas y contrastadas, de las que podían señalarse semejanzas y diferencias, pero que no por ello dejarían de estar tan definitivamente separadas como los hombres que las escribieron." (p. 156) Y aquí resumía de manera sagaz su apuesta de lectura conjunta: "los detractores de Althusser y Foucault han tropezado con una verdad que los partidarios de estos filósofos han negado a menudo: que las dos obras no se oponen, ni son externas la una a la otra, ni la una es la alternativa de la otra. En lugar de sentirnos empujados a elegir entre "Ideología y aparatos ideológicos de estado" y *Vigilar y castigar*, y así entre Althusser y Foucault, dado que tomamos los comentarios en toda su dislocación como efectos objetivamente determinados de las obras en cuestión, podemos leer el aparente dilema, Althusser o Foucault, al modo de Spinoza, como Althusser *sive* Foucault, Althusser, esto es, Foucault." (p. 158)

Es sabido que Foucault, luego de publicar *La voluntad de saber*<sup>9</sup> (Tomo I de la *Historia de la sexualidad*), se encuentra ante un impasse que resuelve, finalmente, con una “largo rodeo” (para usar la expresión althusseriana) a través de la indagación relativa a las “prácticas de sí”, la ética que cultivaban los antiguos y, en definitiva, todo lo atinente a los procesos de subjetivación. Menos conocido, en cambio, es el pausado desprendimiento de una nueva concepción de la verdad, ya no identificada de manera exclusiva a un régimen de saber ni a las coacciones de un dispositivo de poder, que exige *el reconocimiento del sujeto en su manifestación*. El punto de inflexión de esta historia de la verdad se precipita en el curso del *Collège de France* que lleva por título *El gobierno de los vivos*<sup>10</sup>. Todavía en un texto anterior titulado “Verdad y poder” (entrevista publicada en *Microfísica del poder*<sup>11</sup>), la verdad designaba circularmente los efectos del poder sobre el saber, es decir cómo se regían entre sí los enunciados, y viceversa: cómo el saber legitimaba y permitía operar al poder para que éste no se reduzca a la mera violencia, en tanto conocimiento específico que permitía intervenir sobre los cuerpos: “La ‘verdad’ está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. ‘Régimen’ de verdad”.<sup>12</sup> Así como, en términos de saber, más precisamente:

[L]o que está en juego, es lo que *rige* los enunciados y la manera en que se rigen los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles en consecuencia de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos. A este nivel, se trata de saber no cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino

---

9. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

10. Michel Foucault, *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*, Buenos Aires, FCE, 2014.

11. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1992.

12. *Ibíd.*, p. 199.

qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es de algún modo su régimen interior de poder.<sup>13</sup>

Otro tanto ocurría en un texto clave de ese momento, *¿Qué es la crítica?*<sup>14</sup>, donde también el acento estaba puesto en mostrar las relaciones circulares entre saber y poder y, por ende, la función de la crítica pasaba por “no ser gobernados de tal modo” (ver más adelante).

Lo que le permite a Foucault escindir este círculo y desprender el concepto de verdad en su *autonomía relativa* respecto de los otros dos, es la indagación de las prácticas de sí y la constitución efectiva del sujeto, ya no solo como mera *objetivación* del saber o *sujeción* del poder en sus diversos dispositivos: primero a través de la verdad como *aleturgia*, y luego como *parresia*. Así expone Foucault, de manera contundente, el desplazamiento operado entre sus consabidos tópicos:

Se trata con ello, desde luego, de desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber-poder. Tema este, el saber-poder, que no era en sí mismo más que una manera de desplazar las cosas con respecto a un tipo de análisis, en el ámbito de la historia del pensamiento, que estaba más o menos organizado o que giraba alrededor de la noción de ideología dominante. Dos desplazamientos sucesivos, si se quiere: uno que va de la noción de ideología dominante a la de saber-poder, y ahora otro, un segundo desplazamiento, de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad.<sup>15</sup>

---

13. *Ibíd.*, p. 188.

14. Michel Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, en *Daimon. Revista de filosofía*, n°11, 1995, pp. 5-25.

15. Michel Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 30. Como precisa E. Castro, este desplazamiento en realidad es doble: “por un lado, de la noción de poder a la de gobierno y, por otro, la de saber a verdad” (“Gobierno y veridicción” en Michel Foucault, *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 25). El primero se produjo

Este “gobierno por la verdad”, veremos, no implica únicamente un régimen de saber o veridicción sino el punto complejo de articulación entre “gobierno de sí y de los otros”. Nos encontramos ante un punto de inflexión o nudo sintomático que, temporalmente, se sitúa en una suerte de anacronismo, un entre-dos que habilita una *lectura productiva* (en sentido althusseriano): *ya no* se trata de la verdad que liga el círculo del saber-poder y sujeta o coacciona, pero *todavía no* es aquella otra de la práctica de sí que constituye al sujeto y libera. Además, en esta historia de la verdad Foucault siempre hace jugar la distinción opositiva respecto a un abordaje centrado en la ideología, abordaje que una lectura apresurada puede asociar inmediatamente como un ataque directo a la posición althusseriana.<sup>16</sup> En *Microfísica del poder*, dice:

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de hacer de tal suerte que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa. Es saber si es posible constituir una nueva política de la

---

durante los cursos biopolíticos (1978-1979) y el segundo en 1980. Esto lleva a su vez al último desplazamiento: el de la ética y el sujeto (op. cit., p. 26).

16. La desconfianza que le genera a Foucault el término ideología pasa por la fuerte asociación que éste tiene respecto a una supuesta consciencia: “Me pregunto si, antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiar primero la cuestión del cuerpo y los efectos que el poder ejerce sobre él. Porque lo que me fastidia de estos análisis que privilegian la ideología es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado con una conciencia que, se piensa, es incautada por el poder” (“Poder-Cuerpo” en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992, p. 109). Pero, como señala pertinentemente Warren Montag, dicha concepción desconoce los aspectos materiales y simbólicos de la ideología que toman el cuerpo y son previos a cualquier consciencia. En realidad lo que sucede es que las operaciones filosóficas divergen, pese a afrontar una problemática común de índole materialista: mientras Althusser opera sobre el término “ideología” para vaciarlo de sus contenidos semánticos más evidentes, por lo que funciona de manera inmanente a través de los aparatos de estado y prácticas concretas excediendo la mera violencia física, Foucault necesita plantear un término nuevo, “aleurgia”, que da cuenta de una interpelación del sujeto que excede también, a través de procedimientos rituales de manifestación de la verdad, la mera coerción del poder fáctico.

verdad. El problema no es ‘cambiar la conciencia’ de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de producción de verdad [...] No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder– sino de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento [...] La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.<sup>17</sup>

Y también en la entrevista donde resume por qué hay que tener cierta precaución, “metodológica” se podría decir, si se toma el concepto de ideología:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en separar entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto de algo que funciona para ella como infraestructura, o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones pienso que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución.<sup>18</sup>

Se puede mostrar, punto por punto, cómo estas tres razones no dan en el blanco con el concepto de ideología, al menos tal como lo trabaja Althusser.<sup>19</sup> Pero hay algo más. En *El gobierno de los vivos*, mediante el empleo del término “aleturgia”

---

17. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, op. cit., p. 200.

18. *Ibíd.*, p. 192.

19. Véase por ejemplo Ricardo Terriles, “Althusser, Foucault y la cuestión de la ideología”, en S. Caletti et al., *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones*

Foucault podrá diferenciar el rol suplementario que cumple la verdad en relación al círculo entre saber y poder, de un modo que resalta –lo que con Althusser podemos llamar– su *función de interpelación y efectividad simbólica* respecto al sujeto:

A menudo se dice que, detrás de todas las relaciones de poder, hay en última instancia algo que es como un núcleo de violencia y que, si se despoja el poder de sus oropeles, lo que se encuentra es el juego desnudo de la vida y la muerte. Tal vez. Pero ¿puede haber un poder sin oropeles? En otras palabras, ¿puede haber en concreto un poder que prescindiera del juego de la luz y la sombra, la verdad y el error, lo verdadero y lo falso, lo oculto y lo manifiesto, lo visible y lo invisible? ¿Puede haber un ejercicio del poder sin un anillo de verdad, sin un círculo aletúrgico que gire en su torno y lo acompañe?<sup>20</sup>

La idea de un “anillo de verdad” o un “círculo aletúrgico” que es suplementario al “trillado círculo del saber-poder” me parece un singular hallazgo que merece detenerse a extraer sus consecuencias, sobre todo en lo que atañe a la mutua implicación de estas instancias (algo que no suele tenerse muy presente a la hora de evaluar el “último Foucault”). Y el análisis de Edipo Rey con el que comienza el curso muestra el papel clave que juega la “reflexividad” en la subjetivación, en el procedimiento de verdad:

Les he citado este texto, una vez más, para decirles que el tema de la aleturgia o, si se quiere, de los actos reflexivos de verdad, las aleturgias por las cuales los individuos son convocados a manifestar lo que ellos mismos son, en el fondo de sí mismos, esa aleturgia, a través de toda la cultura antigua y de manera continua al menos desde el siglo V griego, se consideró como algo absolutamente indispensable para la realización del poder en su esencia justa y legítima: no hay poder

---

*althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, pp. 267-288.

20. Michel Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 37.

justo y legítimo si los individuos no dicen la verdad sobre sí mismos, y a cambio basta, o en todo caso es preciso que los individuos digan la verdad sobre sí mismos para que el poder se restablezca efectivamente conforme a leyes que son las leyes del sol, del sol que organiza el mundo y del sol que ilumina hasta el fondo de las conciencias.<sup>21</sup>

En este punto, donde el funcionamiento del poder exige también el reconocimiento del sujeto, encontramos claramente expuesta la intersección entre la dimensión simbólica e imaginaria de la ideología, tal como las articula Althusser. Por otra parte, el primer ejemplo que da Foucault en su curso remite a una escenificación del poder (una espectacularización) cuyo efecto netamente simbólico retomará luego Agamben (sin citarlo) en *El reino y la gloria*.<sup>22</sup> En Althusser, en cambio, la dimensión propiamente simbólica que excede el mero ejercicio del poder y lo legitima, se puede encontrar en la interpelación ideológica del sujeto. Es decir que Althusser, en lugar de rechazar masivamente el concepto de ideología, sí tiene en cuenta ciertas precauciones metodológicas que lo vuelven más complejo y no simplemente opositivo respecto a la verdad, subordinado

---

21. *Ibíd.*, p. 113.

22. Agamben dice en *El reino y la gloria* que ningún estudioso ha tenido en cuenta la relación “entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica, dos aspectos que han quedado curiosamente descuidados tanto por los filósofos de la política como por los politólogos [...] ¿por qué el poder necesita la gloria? Si este es esencialmente fuerza y capacidad de acción y gobierno, ¿por qué asume la forma rígida, embarazosa y ‘gloriosa’ de las ceremonias, de las declamaciones y de los protocolos? ¿Cuál es la relación entre economía y Gloria?” (Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la Economía y del Gobierno, Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, p. 10). Si bien Agamben comienza su obra clave inscribiéndola en la huella foucaulteana, solo cita el seminario *Seguridad, territorio y población*; ¿acaso el italiano no estaba al tanto del viraje que Foucault había producido en los 80 y de cómo profundiza cada vez más en las raíces del pensamiento cristiano y greco-romano antiguos para deslindar las complejas relaciones entre subjetividad y verdad?

respecto a la infraestructura material, o ligado a un concepto de sujeto intencional, consciente, etc.<sup>23</sup>

Así explica Althusser, en un párrafo asombroso de *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, cómo se enlaza la cuestión de la ideología a la de la verdad (y el sujeto interpelado que resulta de ello):

Es como si, cuando creo en una idea o en un sistema de ideas, no fuera yo quien las reconoce y, al encontrarlas, dice: 'Sin duda, ¡son ellas! Y son verdaderas'... Pero, muy por el contrario, es como si, cuando creo en una idea o en un sistema de ideas, fuera esa idea o ese sistema de ideas lo que me domina y me impone, a través del encuentro con su presencia o con su manifestación, el reconocimiento de su existencia y de su verdad, al mismo tiempo que mi capacidad para reconocerlos como verdaderos y repetirlos de buena fe. Es como si, llevados al límite, los roles se invirtieran completamente y no fuera yo quien interpelara a una idea, para decir: 'Oye, tú, ¡deja ver un poco tu cara para que yo pueda decir si eres verdadera o falsa!', sino que fuera la idea

---

23. Es curioso que no se haya podido leer esta conjunción entre Foucault y Althusser a partir de la efectividad simbólica de la ideología y de los procedimientos aletúrgicos, ya no en los textos de los 70 sino incluso en el curso en Lovaina de los 80, *Obrar mal, decir la verdad*, donde el problema de la confesión y la interpelación del sujeto que ella supone son tratados explícitamente; se dice, por ejemplo, en el comentario "Situación del curso" de reciente edición: "Sabemos que, según Althusser, lo que constituye como sujetos a individuos concretos (y en esa constitución él ve la función de la ideología y aquello que la define) es una interpelación en la cual ellos se reconocen. Toma de distancia con respecto al filósofo marxista: al dejar atrás el concepto de ideología, Foucault, con Kant, reformula la cuestión de la siguiente manera." (F. Brion y B. Harcourt, "Situación del curso", en M. Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia, Curso de Lovaina, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 318) Y sigue, por supuesto, con la propuesta foucaultiana ensayada en *¿Qué es la Ilustración?* en lugar de detenerse a considerar lo que hay en común respecto a ese efecto simbólico de la verdad o la ideología que excede el poder mismo. Claro que Althusser tampoco piensa que la ideología sea la última palabra en todo este asunto, pero su salida de ese efecto circular pasa por otras prácticas y en pos de ello también inscribe su propia práctica filosófica en otras tradiciones (p. e., el materialismo aleatorio).

o el sistema de ideas el que me interpelara a mí y me impusiera su verdad y, con su verdad, el reconocimiento de su verdad y, con este reconocimiento, la función, pero, que digo, ¡la obligación! de reconocer su verdad.<sup>24</sup>

Toda esta temática atinente a la “fuerza de la verdad” que, para Althusser, funciona claramente en la ideología, Foucault la reencontrará luego a través del concepto de *aleurgia*.<sup>25</sup> Sin embargo, en la clase del 30 de enero de 1980, Foucault vuelve a la carga contra el concepto simplista de ideología, sin registrar en ningún momento la complejización althusseriana:

No es la crítica de las representaciones en términos de verdad y error, en términos de verdad o falsedad, en términos de ideología o ciencia, de racionalidad o irracionalidad, la que debe servir de indicador para definir la legitimidad del poder o denunciar su ilegitimidad. Es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que este mantiene con la verdad.<sup>26</sup>

Por lo cual, a su vez, como dirá luego en *La hermenéutica del sujeto*<sup>27</sup>, ya se tiene que haber producido cierto movimiento y transformación del sujeto –es la función de las “prácticas de sí”– que le permita librarse del poder (o, más bien, del “estado de dominación”) y acceder a la verdad. Se puede apreciar así cómo se van produciendo los desplazamientos y rearticulaciones entre saber-poder-verdad, hasta arribar a una formulación bastante equilibrada, entre irreductibilidad y anudamiento

---

24. Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires, Paidós, 2015, pp. 138-9.

25. Sobre la “fuerza de la verdad” véase, por ejemplo, el comentario de Laura Cremonesi, Arnold Davidson, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini y Martina Tazzioli en la “Introducción” a *El origen a la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, pp. 25-26.

26. Michel Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 99.

27. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE, 2014.

conjunto, en *El coraje de la verdad*<sup>28</sup> y, finalmente, en *¿Qué es la Ilustración?*<sup>29</sup>

Antes de pasar a estas consideraciones, hay un punto clave donde Foucault distingue verdad de conocimiento, lo que permite resaltar la dimensión simbólica que está en juego: "Traté de poner de relieve [el hecho de que] esa manifestación de verdad no había que comprenderla simplemente como la constitución, la formación, la concentración de los conocimientos útiles para gobernar con eficacia; que se trataba de otra cosa, que había algo parecido a un complemento con respecto a esa economía de utilidad."<sup>30</sup> Luego una breve consideración de método que es relevante: "Digamos que si el gran rumbo filosófico consiste en introducir una duda metódica que pone en suspenso todas las certezas, el pequeño rumbo lateral y a contracarril que les propongo consiste en tratar de hacer intervenir en forma sistemática, no pues el suspenso de todas las certezas, sino la falta de necesidad de todo poder, sea el que fuese."<sup>31</sup> Y finalmente, entre consideraciones metodológicas y grandes desplazamientos de dispositivos, resume la perspectiva del curso que le permite redefinir la problemática a indagar:

De manera general y para terminar con esta introducción que ha sido un poco demasiado larga, diré que hacer la arqueología o la (an)arqueología del saber no sería, por lo tanto, estudiar de manera global las relaciones de poder político y el saber o los conocimientos científicos; el problema no es ese. El problema sería estudiar los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos. Lo cual implica, por consiguiente, que no se haga una partición binaria entre lo que sería ciencia por un lado, donde reine la autonomía triunfante

---

28. Michel Foucault, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros, II. Curso en el Collège de France, 1983-1984*, Buenos Aires, FCE, 2010.

29. Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta, 1996.

30. Michel Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 39.

31. *Ibid.*, p. 99

de lo verdadero y sus poderes intrínsecos, y por otro lado las ideologías en que lo falso, e incluso lo no verdadero, deban armarse o estar armados de un poder complementario y externo para cobrar fuerza, valor y efecto de verdad, y para cobrarlo de manera abusiva. Una perspectiva arqueológica semejante excluye pues por completo la partición entre lo científico y lo ideológico. Implica al contrario tomar en consideración la multiplicidad de los regímenes de verdad y el hecho de que todo régimen de verdad, sea científico o no, comporta maneras específicas de ligar, de un modo más o menos vinculante, la manifestación de lo verdadero y el sujeto que la lleva a cabo.<sup>32</sup>

Este desplazamiento de la cuestión de la ideología a los regímenes de verdad resulta crucial porque permite apreciar mejor cómo se producirá luego la elaboración badiouana en torno al sujeto (¿operador?, ¿objeto?, ¿ambos?) y a la verdad en tanto *procedimiento genérico*. Sin embargo, es necesario retomar la cuestión de la ideología como la trabaja Althusser ya que se condensan allí dimensiones que posteriormente, en la multiplicidad de regímenes y procedimientos, se pierden: la interpelación, la reproducción, el falso reconocimiento, la materialidad de las prácticas, etc. A su vez, el desplazamiento de Foucault en torno a los regímenes de verdad permite introducir la cuestión del sujeto en una trama más compleja que la del círculo de saber-poder (el procedimiento aletúrgico cristiano, por ejemplo, no comprende solo el acto de fe sino la confesión) y también le confiere un papel a la reflexividad que en Badiou no está tematizado. A diferencia de Althusser, la reflexividad no pasa solo por el reconocimiento, sino, en un sentido más psicoanalítico, por *hacerse cargo de eso que no se desea reconocer* (tanto en Edipo como en el acto de confesión). En Foucault la dimensión de la verdad, primero como *aleturgia* y luego como *parresia*, se desmarca del círculo del saber-poder (incluso como régimen que confiere saber al poder y viceversa), gracias a la emergencia del sujeto y la ética como práctica de sí. En este sentido, si

---

32. *Ibíd.*, p. 123.

bien Althusser y Foucault comparten el sostener la primacía de las prácticas por sobre la postulación de universales abstractos, este último trabaja explícitamente la singularidad de las prácticas de sí, lo cual implica un modo explícito de abordar la problemática del sujeto y los procesos de subjetivación que el primero desestima o deja suspendido del sintagma marxista “lucha de clases”.

Llegado a este punto me replanteo que quizás, en mis investigaciones anteriores, he ido demasiado rápido al pensar con Badiou los procedimientos genéricos de verdad en los que se constituyen *sujetos esencialmente militantes*; pues la coyuntura política actual me ha llevado ineluctablemente a detenerme en los sutiles mecanismos de sujeción ideológica propuestos por Althusser en los 70, y luego en el desprendimiento de la verdad como procedimiento aletúrgico y las prácticas de sí que estudia Foucault en los 80, como modo de abordar ciertas inercias del presente. Antes que complacerme en oponer ambos autores, prefiero trabajar sus conceptos para pensar lo que nos sucede, lo actual: *cómo nos constituimos al presente*. Si bien continúo pensando que la gran teoría contemporánea del sujeto es la que se desprende de la filosofía de Alain Badiou, pues allí no son escatimados recursos para su formación compleja: desde las matemáticas modernas, pasando por el marxismo y el psicoanálisis, hasta un recorrido sino exhaustivo al menos bastante amplio por varios de los trayectos más significativos de la historia del pensamiento occidental (política revolucionaria, arte de vanguardia, historia de la filosofía, etc.); sin embargo, dicha teoría del sujeto depende esencialmente del azar del acontecimiento, por eso no hay ni puede haber preparación del sujeto, solo ocurrencia azarosa de un encuentro y, de allí en más, la fidelidad militante. En este punto pienso que resulta crucial volver sobre el último Foucault<sup>33</sup> –ser honestos intelectualmente con su último giro subjetivo– e indagar en

---

33. Recordemos que Badiou, en *Pequeño panteón portátil* (Buenos Aires, FCE, 2009), dice: “Personalmente, yo ya estoy afectado, conmovido, por el hecho de que, a propósito de esa empresa sobre la genealogía grecolatina de la dominación sexual, Foucault reintroduzca la categoría de Sujeto, y más específicamente que haya podido declarar (entrevista del 29 de mayo de

torno de esas “prácticas de sí” que preparan a los individuos para acceder a una verdad; pero los preparan no de cualquier manera sino afectando su ser mismo; se trata de una verdadera mutación ontológica la que se debe afrontar para sostener un *ethos* crítico que implique la interrogación recíproca de las prácticas políticas, epistémicas y éticas que nos constituyen al presente. Tenemos que pasar de la ontología consumada de las multiplicidades puras, descualificadas, a una ontología crítica de nosotros mismos. Para ello hay que situar el *ethos* propio de la práctica filosófica, la indagación del presente a través de diversas arqueologías, genealogías e invenciones conceptuales.

Puede resultar extraño que Foucault vuelva sobre el sujeto luego de hacerse célebre –junto a otros “antihumanistas teóricos” como Lacan y Althusser– por la mentada “muerte del sujeto”, pero es sabido que él mismo ha hecho su autocrítica en numerosas ocasiones<sup>34</sup> y, en todo caso, ha mostrado en sus obras que se trataba de complejizar el abordaje del sujeto a

---

1984 publicada en Les Nouvelles del 28 de junio): ‘Llamaré subjetivación al proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto’”(p. 114).

34. Ejemplarmente aquí: “Cuando hablo de la muerte del hombre, mi intención es poner fin a todo lo que quiere fijar una regla de producción, una meta esencial a esa producción del hombre por el hombre. En *Las palabras y las cosas* me equivoque al presentar esa muerte como algo que sucedía en nuestra época. Confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en las diferentes ciencias humanas que se desarrollaron –una experiencia en la cual el hombre comprometía, transformándola, su propia subjetividad–, nunca estuvo el hombre al final de los destinos del hombre.

Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, es indudable que no lo cumplieron; pero, como experiencia cultural general, se había tratado más bien de la nueva constitución de una subjetividad a través de una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento.

El segundo aspecto que confundí con el precedente es que en el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrán jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto” (Michel Foucault, *La inquietud por la verdad*, op. cit., p. 74).

través de una genealogía del mismo que implicaba diversas prácticas discursivas y no discursivas. El asunto era más bien, como mencioné antes, sostener cierta precaución metodológica: aplicar el escepticismo respecto a todos los universales supuestos, incluido ante todo el antropológico (como enfatiza Paul Veyne<sup>35</sup>), para poder pensar así los modos concretos en que el ser del sujeto se produce históricamente. Los procesos de subjetivación son infinitos, e incesantemente recomenzados, aunque el modo de circunscribirlos resulta acotado por ciertos desplazamientos rigurosos. Podría decirse que, en Foucault, la inteligibilidad ofrecida por sus conceptos emerge más bien de los desplazamientos laterales producidos entre dispositivos (saber, poder, verdad, subjetivación) y no tanto de la profundización o el detalle en el estudio de las diversas prácticas; o, para ser más justo, en todo caso hay que leer estas últimas a la luz de aquéllas porque, en sí mismas, no nos dicen demasiado; de ahí la indiferencia de los eruditos respecto de la relevancia de las indagaciones foucaultianas, o el sentimiento de desvío innecesario que embarga a los legos en la materia.

Entonces repasemos. Luego de escribir el tomo I de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, Foucault se encuentra ante un impasse: el que le presenta la circularidad “demasiado trillada” entre saber y poder (ver prefacio al tomo II, la entrevista de Dreyfus y Rabinow, además de *El gobierno de los vivos*); la verdad se encuentra oscilando entre ambos polos, legitimando el poder a través de los conocimientos específicos para distribuir y regular los cuerpos, o bien dando fuerza a los enunciados en tanto se ordenan y rigen entre sí. El punto de inflexión y desprendimiento de la verdad como otra dimensión irreductible al saber-poder, lo constituye el análisis de los procedimientos aletúrgicos y la constitución del sujeto a través de ellos (auto-aleturgia). Luego vendrán la cuestión de los *afrodisia* y el uso de los placeres, en el marco de la sexualidad; la *epimeleia heautou*, en la cultura de sí; y la parresia, circulando entre el dominio político, ético y filosófico. Todos estos términos, interrogados en su historicidad concreta, permiten seguir

---

35. Paul Veyne, *Foucault: pensamiento y vida*, Buenos Aires, Paidós, 2014.

los desplazamientos sucesivos que va ensayando Foucault en cursos y escritos y, a su vez, observar cómo reconfigura los marcos más amplios del saber, el poder, la verdad, sobre todo el modo en que se encuentran imbricados.

En términos generales, se puede decir que hay tres desplazamientos fuertes en las indagaciones de Foucault a lo largo de las tres décadas principales en que desarrolla su producción teórica: i) de la dominancia de lo epistémico, en los 60, a la dominancia de lo político en los 70; de la dominancia de lo político, en los 70, a la dominancia de lo ético en los 80; y finalmente, en torno a esta última problemática, el anudamiento ontológico práctico de las tres dimensiones, más precisamente en el 84 (fecha de su muerte). Estos desplazamientos no abandonan las formulaciones anteriores sino que las rearticulan y resignifican. Como bien señala Deleuze “saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación”.<sup>36</sup>

En este sentido, también puede decirse que hay tres nociones clave que organizan todo su recorrido y se vinculan diferencialmente en el desarrollo y complejización de su método de pensamiento: i) *Episteme* (ligada a la arqueología del saber); ii) *Dispositivo* (ligado a la genealogía del poder-saber); iii) *Gobierno o Gubernamentalidad* (ligada tanto al modo en que se vinculan los enunciados en un régimen de saber, como a los individuos en relaciones de poder con otros y respecto a sí mismos). Cada desplazamiento, entonces, rearticula los términos anteriores y abre nuevas dimensiones de análisis. Así, como la *episteme* permitía articular los más diversos saberes y disciplinas, el *dispositivo* enlaza la dimensión discursiva del saber a la extradiscursiva de las relaciones de poder (un concepto más amplio); y luego la noción de *gubernamentalidad* permite pensar desde las relaciones de saber (cómo se gobiernan los enunciados), a las relaciones de poder (cómo se dirigen las conductas de otros) y el cuidado de sí o *ethopoiesis* (cómo gobernarse a sí mismo). La verdad es un concepto transversal a estos despla-

---

36. Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 148.

zamientos y se va enriqueciendo con ellos: de *a priori histórico* o condición de posibilidad discursiva, a *régimen* que incluye relaciones de fuerza, y finalmente la relación ética consigo mismo: *aleurgia* o *parresia*.

Esta concepción amplia de gubernamentalidad, que excede el poder político (a diferencia del esquema que ensaya luego en *El gobierno de sí y los otros* donde aparece asignada al segundo momento de su obra, entre veridicción y subjetivación<sup>37</sup>), se encuentra expuesta en *La hermenéutica del sujeto*, cuando trata de definir la dimensión política que tiene la constitución de una ética de sí. Foucault se refiere a ese tipo de expresiones de las que se alimenta el discurso *New Age* y que circulan aún hoy, tales como “ser uno mismo”, “liberarse”, “ser auténtico”, etc., y encuentra allí, ante esa imposibilidad de pensar, una tarea fundamental, urgente, que es en esencia política:

Y tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución sea acaso una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo.<sup>38</sup>

Y luego continúa exponiendo cómo la noción de gubernamentalidad le permite enlazar la dimensión política y ética aludidas:

Si prefieren que lo exprese en otros términos, lo que quiero decir es esto: si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cues-

---

37. Véase Michel Senellart, “Situación del curso”, en M. Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 381.

38. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 246.

tión más general de la gubernamentalidad –gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político–, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo.<sup>39</sup>

Esta complejización del concepto de gubernamentalidad, que queda en cierta forma suspendida o en ciernes luego de la muerte de Foucault, se puede apreciar mejor si se comparan los dos textos referidos a la crítica y a la Ilustración. En general, se suelen tomar *¿Qué es la crítica?* y *¿Qué es la Ilustración?* de manera conjunta, enfatizando la continuidad temática entre ellos, más acá de la mayor complejidad y elaboración que tiene ciertamente el segundo; sin embargo, hay algo más esencial entre ambos textos, que muestra el pasaje por ese *punto de inflexión* aludido en el que Foucault modificó su modo de concebir la noción de gobierno. En breve, falta explicitar *qué modo de gobierno se deduce de una ontología crítica del presente*, si en la anterior elaboración de la actitud crítica aún primaba la circularidad entre saber y poder, por lo cual aquélla se definía de manera general y negativa como “el arte de no ser de tal modo gobernado”. En esta última definición de la crítica, si bien tiene algunos matices, parece primar la simple negativa a ser gobernados: lo que ha llevado a algunos de sus lectores a enfatizar el desplazamiento hacia la ética, la subjetivación y el gobierno de sí como alternativas liberadoras exclusivas ante el gobierno de

---

39. *Ibíd.*, p. 246-7.

los otros o el régimen de veridicción de determinado saber. Sin embargo en *¿Qué es la Ilustración?* Foucault es bastante claro y contundente respecto a que la crítica se ejerce en todas las direcciones posibles respecto de estos tres vectores: saber, poder y ética. La *reversibilidad* y mutua imbricación no afectan solo a las relaciones de poder, sino a los tres ámbitos involucrados en una “ontología histórica de nosotros mismos”. Allí define los “conjuntos prácticos”:

Esos conjuntos prácticos dependen de tres grandes órdenes: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones con uno mismo. Esto no quiere decir que existen tres órdenes completamente extraños unos de otros. Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones con uno mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética. En otros términos, la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas, tiene que ver con un número no definido de investigaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero que responderán siempre a la sistematización siguiente: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones.<sup>40</sup>

Pero antes de arribar a este grado de sistematización de su propio trabajo, e indicar la orientación de posibles investigaciones que se inscribieran en su estela, Foucault definía la crítica como una actitud meramente negativa respecto al gobierno:

Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de trans-

---

40. Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, op. cit., p. 107-8.

formarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría algo que habría nacido en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio.<sup>41</sup>

Para matizar un poco: si bien se ve que la definición es aún demasiado general, de ninguna forma se puede decir que sea una fórmula solamente negativa, hay toda una serie de matices expresados respecto a las "artes de gobierno" en términos de "limitarlas", "encontrarles su justa medida", "transformarlas", "desplazarlas", etc. Y sin embargo, Foucault no alcanza allí el grado de sistematicidad por el cual se producen tales operaciones, en efecto, a través de la mutua limitación y desplazamiento del poder, el saber y la ética expuesto en *¿Qué es la Ilustración?* y reforzado también en *El coraje de la verdad* al presentar la actitud parresíastica en filosofía (diferenciada de la actitud técnica, la sabiduría, la profecía, pero también de la parresía estrictamente política o ética). Resulta todavía más notable esta limitación en los movimientos alternados que debe efectuar la crítica, si observamos la excelente definición que da unos párrafos más adelante, donde la interrogación la efectúa el sujeto sobre los *efectos de verdad* del saber y del poder pero no sobre sí mismo, la *ethopoiesis*, pues el modo de constitución del sujeto aún no es tematizado por fuera de este círculo:

[V]emos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el

---

41. Michel Foucault, *¿Qué es la crítica?*, op. cit., p. 7.

sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.<sup>42</sup>

Entonces se aprecia la consecuencia de esta limitación en el juego de la crítica, que todavía no llega a cuestionar al sujeto mismo en su formación, en su modo electivo de sujetarse a determinados procedimientos que lo constituyan como tal, solo queda una definición negativa: desujeción y no-gubernamentalidad.

Hay que repensar, pues, la idea de gobierno. Es necesario problematizar las simples oposiciones que suelen plantearse entre ideología y procedimientos de verdad, entre althusserianos y foucaultianos, a través de un juego de dimensiones que solo permite efectuar el anudamiento lacaniano. En general, todas las metáforas del engaño y la sujeción que nos mantienen bajo dominación, desde la caverna platónica hasta la *Matrix*, son leídas en clave del efecto de pérdida de la realidad tras el juego de las apariencias; por lo que, si uno acaso tuviese la oportunidad de correr el velo, vería las cosas como son. Lo que se pasa por alto así es que, más acá de lo que se ve o no se ve, del juego de lo visible/invisible, está el cuerpo mismo que es sujetado y constreñido a permanecer inmóvil –o, en todo caso, sujeto a movimientos regulados– por diversos dispositivos de poder. Por eso resulta clave producir el movimiento mismo del cuerpo, aunque sea un mínimo desplazamiento, y un pensamiento que no puede surgir si no de allí, de su captación momentánea, más que de cualquier otra realidad; esto es: producir una *física del pensamiento*. No se trata de “tomar consciencia” (sentido común de ideología) sino de “tomar cuerpo” (producción de verdad). Por ende, no es cuestión de revelación o iluminación sino de hábito, *ethos* o práctica; se trata, apenas, de un pasaje o cambio de dimensiones. La conciencia siempre se juega en el plano (“la pizarra mágica”, según Freud), o sea en dos dimen-

---

42. *Ibíd.*, p. 8.

siones: verdadero/falso, adentro/afuera, individuo/colectivo, etc.; el cuerpo, en cambio, asume un pasaje a la espacialidad que lo constituye, o sea, tres dimensiones irreductibles y entrelazadas donde lo imaginario es puesto en su lugar, pero no desestimado, junto a lo real y lo simbólico. Así, cuando se toma cuerpo, en verdad, lo ideológico es asumido en su irreductibilidad y descompletado: no hay oposición absoluta entre ciencia/ideología, o verdad/error, pues eso mismo es apenas un efecto de uno solo de los registros de la experiencia. El hábito o la práctica de la verdad, sea donde sea el campo que tome, no se restringe a los pares de oposición (imaginario), a las posiciones diferenciales (simbólico), ni siquiera a la materia misma con la que trabaja (real), sino que cada una de estas dimensiones la constituye como tal en el juego de dislocación mutua y anudamiento. Quizás habría que precisar que el acontecimiento, en todo caso, no es una simple ruptura con la situación o el plano ideológico sino un corte singular que pasa por una suerte de borde topológico, entre lo simbólico y lo imaginario, y permite captar la estructura en su doblez (como intenta exponer Lacan en el *Atolondradicho* respecto a la banda de Moebius); de allí que lo clave del acontecimiento, más que exaltar su ocurrencia (proyectada, imaginaria, opositiva o rupturista), sea captar su recurrencia real y los modos siempre singulares de reanudar las dimensiones involucradas; lo que hace al cuerpo de verdad en sus consecuencias impredecibles.

Es necesario, en consecuencia, articular la idea foucaultiana de prácticas de sí con lo que expone Althusser en *Iniciación a la filosofía para no filósofos* acerca de qué es una práctica, para entender la materialidad de las mismas y cómo se puede exceder el efecto de interpelación simbólica que producen tanto la ideología como la *aleurgia*. Primero, como decía Marx, la práctica reúne los dos sentidos que distinguía Aristóteles: *poiesis* y *praxis*. Es decir, se aplica tanto a un objeto exterior como a sí misma, y la transformación del material atañe a ambos polos. Segundo, la práctica nunca va escindida de la teoría: "En la práctica más elemental (la del peón caminero que cava

una zanja) hay ideas sobre la manera de proceder".<sup>43</sup> Así, la primacía de la práctica sobre la teoría define al materialismo filosófico. "Toda práctica es, pues, social".<sup>44</sup> En esto coincide con Foucault y su énfasis en que las prácticas de sí son de naturaleza social y, por ende, no conducen a solipsismo alguno (requieren de otro, un maestro, ciertos procedimientos, etc.). Aunque, como dice Althusser, si bien a cierto nivel de generalidad toda práctica es social, no hay que diluir tampoco su especificidad:<sup>45</sup> hay prácticas de producción, de conocimiento técnico y científico, prácticas políticas, ideológicas, estéticas, psicoanalíticas; y cuando desarrolla el concepto de "práctica ideológica"<sup>46</sup> muestra su necesidad complementaria respecto a los aparatos represivos del estado, lo cual resuena con lo que dice Foucault de los procedimientos aletúrgicos de la verdad como irreductibles y complementarios también al saber-poder. Escribe Althusser:

No se trata de una fantasía, de un lujo de la clase dominante que querría dominar no solo por la fuerza, sino también por el lujo de un suplemento gratuito: la persuasión, el consenso, el consentimiento. Pues ninguna clase dominante puede asegurarse la permanencia solo por la fuerza: debe adquirir, además el libre consentimiento de los miembros de la clase que domina y explota, el de sus propios miembros, que no aceptan tan fácilmente someter sus intereses privados, individuales, a los intereses generales de su propia clase...<sup>47</sup>

En Foucault, la orientación por las prácticas de su *práctica filosófica* es decisiva. Según J. Revel:

[S]i es la práctica lo que da cuenta de los "pasos" foucaultianos, es decir, de la discontinuidad coherente

---

43. Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, op. cit., p. 101.

44. *Ibíd.*, p. 102.

45. *Ibíd.*, p. 103.

46. *Ibíd.*, p. 144.

47. *Ídem.*

del pensamiento de Foucault a contrario de una lectura fragmentaria de la que ya hemos mencionado los límites, ¿no ocurre lo mismo con la vieja cuestión del paso de una episteme a otra? De hecho, este es el tipo de análisis al que recurrirá cuando, por ejemplo, halle la explicación del paso a la biopolítica en el nacimiento del neoliberalismo a principios del siglo XIX, o cuando insista en la noción de gubernamentalidad: todo eso siempre se capta en una práctica de sí mismo o de los otros, y es el devenir de esta práctica lo que produce los efectos de verdad, esto es, los desplazamientos o las rupturas epistémicas.<sup>48</sup>

Asimismo, cuando Foucault se refiere en particular a la escritura como práctica de sí, diferencia cierta tendencia a darle un papel determinante a los sistemas simbólicos en la constitución del sujeto, de las “prácticas reales” en las que éste se constituye en su historicidad concreta:

Tengo la impresión –quizás me equivoque– de que hay una tendencia a presentar la relación entre la escritura y el relato de sí mismo como un fenómeno específico de la Modernidad europea. No pretendo negar que se trate de un fenómeno moderno, pero también fue uno de los primeros usos de la escritura. Por lo tanto, no es satisfactorio decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. Se constituye en prácticas reales: prácticas históricamente analizables. Hay una tecnología de la constitución de sí que atraviesa los sistemas simbólicos a la vez que los utiliza. El sujeto no solo se constituye en el juego de los símbolos.<sup>49</sup>

Aquí se muestra claramente la distinción que opera Foucault entre “sistemas simbólicos” y “prácticas reales”, sin oponerlos, sino, al contrario, mostrando su mutua implicación y uso diferencial.

---

48. Judith Revel, “El pensamiento vertical: una ética de la problematización”, en F. Gros et al., *Foucault: El coraje de la verdad*, Madrid, Arena, 2010, p. 73.

49. Michel Foucault, *La inquietud por la verdad*, op. cit., pp. 154-5.

Por su parte, Althusser plantea que una *nueva práctica política* exige, a su vez, una *nueva práctica de la filosofía* que se distancie de la cuestión del Estado y de la formulación de *sistemas* que le es inherente; piensa ejemplarmente en Hegel: “En la filosofía, como en el Estado, siempre se trata de poder. En la filosofía hay ideas que ejercen el poder sobre otras ideas y las *explotan*. En el Estado hay clases que ejercen el poder sobre otra clase a la que *explotan*. Y el poder de las ideas sobre las ideas sostiene desde lejos, pero realmente, el poder de una clase sobre otra.”<sup>50</sup> Es necesario entonces liberar a la filosofía de su sujeción al Estado para no continuar reproduciendo esta explotación que afecta incluso a las distintas prácticas al situarlas en un orden de jerarquías incuestionable: “La filosofía idealista se la pasa *explotando* la práctica científica para mayor gloria de los *valores morales, religiosos y políticos* de la burguesía [...] De hecho, es necesario que las prácticas se dejen apresar en el tornillo de las ideologías sometidas a la ideología dominante y que la filosofía que mantiene unida esta ideología se aproveche de unas para ejercer su presión sobre las otras.”<sup>51</sup> Por supuesto, dice Althusser, es posible imaginar otro modo de vinculación entre la filosofía y las distintas prácticas que ya no sea de “explotación y sometimiento”, sino de “liberación y libertad”; lo extraño es que en ese modo revolucionario, inspirado en el marxismo, el término que utiliza Althusser es el mismo al que recurre Foucault: *gobierno*. Así, al distinguir entre materialismo y dialéctica, dice Althusser: “¿Qué puede significar tal distinción en las *posiciones marxistas*? Nada más que la diversidad de las tesis filosóficas. Diremos, entonces, que no existen *leyes* de la dialéctica, sino que existen *tesis dialécticas*, así como existen tesis materialistas, pues el materialismo no es en modo alguno una teoría de un objeto definido, sino que es *el conjunto de las tesis que gobiernan y orientan las prácticas científicas y políticas*.”<sup>52</sup> Pues es así, en una práctica materialista de la filosofía, como en una ontología crítica de nosotros mismos, lo enunciados,

---

50. Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, op. cit., p. 224.

51. Ídem.

52. *Ibíd.*, p. 231 (el último remarcado me pertenece).

la ideas, las tesis se gobiernan y orientan mutuamente junto a otras prácticas, no se explotan ni subordinan jerárquicamente.

Ambos autores reponen una *ontología histórica de las prácticas* que recorta las condiciones de posibilidad entre singularidades irreductibles y constituyen así una problemática específica. En el caso de Foucault, lo expone claramente Deleuze cuando explica por qué, pese a no ser un historiador, su trabajo es histórico:

Es porque en Foucault las condiciones nunca son las condiciones de la experiencia posible, como en Kant. En otros términos, las condiciones no son más generales que lo condicionado (...) las condiciones son singulares y no universales a la manera kantiana. Entonces es distinto que la historia, porque es el estudio de las condiciones, y sin embargo es ontología histórica, porque las condiciones jamás son generales o universales. O para emplear un término filosófico, no son apodícticas, habría que decir que son problemáticas. Problemáticas en el sentido de que varía en cada época y según cada formación social.<sup>53</sup>

En el caso de Althusser, en cambio, acude a Spinoza para mostrar que se trata de circunscribir lo singular del caso histórico a partir de ciertas invariancias y repeticiones genéricas que muestran su faz ontológica (Foucault también en *¿Qué es la Ilustración?*, menciona ciertas de “problemáticas recurrentes” cuando se refiere a la ontología histórica<sup>54</sup>):

[E]n la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares –pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes; no por generalidades, sino por constantes repetitivas que se pueden volver a encontrar con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género. De este modo, de manera

---

53. Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 177.

54. Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, op. cit., pp. 109-10.

totalmente natural, Spinoza vuelve a encontrar en la historia singular del pueblo Judío una constante que ha tematizado “en general” en el Apéndice del Libro I a propósito de la religión en general, y sin embargo, al igual que sucede en Marx con la producción, no hay nunca en Spinoza religión en general. Constantes o invariantes genéricas, como se prefiera, que afloran en la existencia de los “casos” singulares y que permiten su tratamiento (teórico o práctico, poco importa). Constantes o invariantes genéricas, y no “universales”, constantes y no leyes que, evidentemente, no constituyen el objeto de una voluntad de verificación en un dispositivo experimental abstracto renovable, como en física o química, pero cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su tratamiento.<sup>55</sup>

Y en el comentario que hace de *El Príncipe* de Maquiavelo, para mostrar cómo se enlazan la fortuna y la *virtú* a partir de la conjunción del vacío, quizás también se pueda aproximar con lo que intenta formular Foucault a través del gobierno de sí y de los otros. Escribe Althusser:

Maquiavelo dice que [el Príncipe] no debe ser ni amado ni odiado sino solamente temido, es decir, siempre en la *distancia* justa que a la vez le mantiene por encima del pueblo y de los grandes, y de su perpetuo antagonismo, por encima y más allá de la reacción inmediata que puedan suscitar tales o cuales iniciativas puntuales (que, a diferencia de su imagen, *no duran*) y, en definitiva, a *distancia de sí mismo, de sus propios deseos, pulsiones e impulsos*, esto es, en el lenguaje de la época: pasiones. Su imagen le obliga de algún modo a permanecer siempre fiel a esta imagen de sí, a domar sus propias “pasiones” para ser de *forma duradera* conforme a ella, porque sin ella no podría hacer *duradera* la fortuna y, así, la amistad de sus pueblos. Maquiavelo considera al temor del pue-

---

55. Louis Althusser, “La única tradición materialista”, *Youkali* 4, p. 136-7, En línea: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

blo como una especie de amistad hacia el Príncipe, pero nunca considera de ese modo al amor.<sup>56</sup>

Lo que permite el gobierno de sí y de los otros es la *distancia justa* respecto a las pasiones que, obviamente, no se trata de neutralizar ni de utilizar pues se hallan en una relación de mutua implicación; hay un trabajo allí.

Hay de ese modo una relación extremadamente profunda entre las “pasiones” del Príncipe y las “pasiones” del pueblo. Si el Príncipe no controla sus pasiones no puede controlar las pasiones del pueblo; peor: las desencadena, y termina por ser su primera víctima, y su Estado perece con él. Todo sucede entonces como si la condición absoluta del reino que dure, de la fortuna gobernada por el Príncipe para que dure en su favor, pasara por esa distancia fundamental por la que el Príncipe, incluso si interiormente es distinto, tiene que saber aparentar ser conforme a su imagen duradera: un jefe de Estado que mantiene a sus súbditos a distancia, los mantiene al tiempo distanciados de sus pasiones mortales, ya sean el amor o el odio (¡qué bella ambivalencia!).<sup>57</sup>

En definitiva, el gobierno de sí (de las propias pasiones) está estrechamente enlazado al gobierno de los otros (con toda su ambivalencia afectiva). Foucault permite anexar aquí una cuestión clave: no solo la del saber necesario para el gobierno de sí y de los otros, sino la de sostener una actitud crítica que se desplaza entre esos tópicos en lo que tienen de irreductibles. Hay que pensar pues conjuntamente crítica y gobierno, sin identificarlos ni oponerlos de manera simple. El gobierno sería, en rigor, la *distancia justa asumida respecto de sí y de los otros*. Así se precisa a Foucault mediante la lectura maquiaveliana de Althusser: el gobierno, es decir la posibilidad de incidir sobre la conducta propia y ajena, no está definido a priori y luego declinado sobre sí, los otros, los enunciados; el gobierno se define por la distancia justa solicitada entre los términos en cuestión: saber, poder, cui-

---

56. *Ibíd.*, p. 142.

57. *Ibíd.*, p. 143.

dado; he allí la función del vacío y su rigurosa circunscripción a partir del anudamiento.

En consecuencia, volviendo sobre lo que decía anteriormente, si bien la mayoría de los lectores de Foucault –incluso algunos muy atentos como Didier Eribon– toman de manera indistinta los textos *¿Qué es la crítica?* (1978) y *¿Qué es la Ilustración?* (1984), hay que tener en cuenta que, mientras en el primero se trataba de cómo no ser tan gobernados, o no ser gobernados de tal manera, en el segundo hay una concepción de la crítica más compleja y sistemática que anuda rigurosamente las dimensiones o “conjuntos prácticos” con que ha venido trabajando en el curso de sus investigaciones. No se trata simplemente de no ser gobernados, sino, de manera más rigurosa, de criticar el modo histórico en que nos constituimos como sujetos a determinadas relaciones de poder, a través del saber y del *ethos*; de criticar cómo nos constituimos en tanto sujetos a determinadas relaciones de saber, a través del poder y el *ethos*; y de criticar cómo nos constituimos en tanto sujetos morales de nuestras acciones, a través del poder y el saber que disponemos. Todos esos movimientos de la crítica, en un sentido y en otro, implican una renovada y compleja forma de concebir el gobierno. En consecuencia, así como Foucault llegó a postular, en términos filosóficos, una “ontología crítica de nosotros mismos”, una ontología crítica del presente, nosotros tenemos que llegar a plantear, en términos políticos, un “gobierno crítico de nosotros mismos”: un gobierno que no sea el de la pastoral cristiana, ni el de la razón de estado, ni el del neoliberalismo, mucho menos el de un retorno imposible a los antiguos; sino un gobierno que, al igual que la ontología crítica, se ejerza re-trazando los límites en torno a las relaciones de saber, poder y cuidado, que nos constituyen al presente; no para contenernos dentro de ellos, sino para desplazarlos y articularlos mejor; y escribo “mejor” no en función de un ideal abstracto sino de las materialidades concretas puestas en juego: *la apertura efectiva de nuevos posibles*. Por ende, la fórmula más adecuada para anudar el régimen de regulación entre enunciados y modos de veridicción, el gobierno de sí y de los otros, y la ontología crítica del presente, quizás sea: *el gobierno de nosotros mismos*.



SUJETO Y MÉTODO:  
IDEOLOGÍA, ONTOLOGÍA, ÉTICA  
(ALTHUSSER, BADIOU, FOUCAULT)

En este escrito retomo y complejizo indagaciones anteriores sobre el método filosófico, y explícito su vinculación con el concepto de sujeto desde una perspectiva posfundacional. Se trata de dar cuenta de un trabajo en curso y del trazado singular en el cual he ido desplegando, entre diversos autores, mi propia perspectiva teórica acerca de estos tópicos entrelazados. Elaboraciones que responden no solo a una necesidad puramente teórica o epistémica, sino a una inquietud ético-política –es decir *crítica*– por el presente. Claramente me inscribo así en el cultivo de aquel *ethos* crítico que Foucault rescata de la Ilustración y que consiste, precisamente, en enlazar las indagaciones epistémicas a consideraciones éticas y políticas al mismo tiempo, lo que constituye una *ontología crítica del presente*. En este caso, excediendo las elaboraciones del propio Foucault y vinculándolas a las de otros autores, como Badiou y Althusser.

En primer lugar, entonces, considero que el concepto de sujeto resulta nodal para pensar nuestra época. Escribo *nodal* y no central porque asumo de entrada todas las operaciones de destitución, corte, división y descentramiento que ha sufrido activamente el sujeto (remito aquí a la tradición estructuralista y posestructuralista en la cual me inscribo<sup>1</sup>). Y sin embargo, resta

---

1. Véase como ejemplo el excelente texto de Etienne Balibar, “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, *Instantes y azares*, 4-5, 2007, pp. 155-172, o el de Gilles Deleuze, “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”,

pensar siempre cómo se produce en cada caso, cómo recomienza esa operación singular por la cual se constituye en nombre propio un sujeto, mediante indagaciones que, si bien lo exceden, resultan *composibles* y *anudables*. En segundo lugar, pues, quiero hacer pensables y transmisibles las modalidades por las cuales un sujeto se constituye, no solo en el descentramiento y la destitución correlativa, sino en el *efectivo anudamiento* de dimensiones que son irreductibles: ideología, ontología, ética. En términos conceptuales, podría mencionar algunos de los tópicos implicados: interpelación, reconocimiento, apertura, vacío, infinito, acontecimiento, nominación, verdad, cuidado de sí, preparación, etc. Los tres nombres propios de los que me sirvo para circunscribir estas dimensiones y conceptos, en torno a las cuales se constituye el sujeto de nuestra época, son: Althusser, Badiou, Foucault. Sin dudas hay implícitas más dimensiones y autores, pero éstas y éstos son suficientes para comenzar a hacer el nudo de manera adecuada.

Para que se entienda ajustadamente este abordaje necesito anticipar cuál es mi concepción de la práctica filosófica. Concibo a la filosofía como un ejercicio, una práctica, un *ethos* que consiste en la circulación por los bordes de otros saberes y prácticas. El *borde* no quiere significar una cuestión meramente superficial o tangencial, sino, al contrario, desea indicar los *sitios problemáticos*, es decir no enteramente resueltos, de dichas prácticas y saberes. Para hacerlo se sirve de conceptos que toma ya elaborados, modifica o transforma radicalmente, según el caso, de diferentes teorías y tradiciones; también toma decisiones de pensamiento, traza líneas de demarcación, asume posiciones en función de la coyuntura y de una lectura crítica de la situación, del presente, por tanto no es neutral; por último, todo ello lo realiza en pos de producir una transformación efectiva del sujeto que se implica en dicha práctica. Antes que un saber acabado lo que orienta a la práctica materialista de la filosofía es un *ethos*, hábito o disposición al anudamiento de prácticas irreductibles. Por eso propongo hablar y pensar

---

*L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, pp. 238-269.

en términos de *nodalidad* en lugar de remitir a la clásica totalidad o a su (de)negación anarquizante. Al plantear a la filosofía como práctica de producción de conceptos, resulta que éstos y el modo mismo de producirlos son inescindibles; aquí trataré de mostrar esa íntima ligazón.

Postulo, en consecuencia, que hay al menos tres modos de lectura o tres métodos irreductibles que es posible –y veremos hasta qué punto *necesario*– practicar y combinar en filosofía; los denominaré *grosso modo* de la siguiente forma: i) *lectura crítica-ideológica* (método sintomático), ii) *lectura axiomática-compositiva* (método ontológico), iii) *lectura corporal-asimilativa* (método ético). La primera lee entre líneas, incluso entre líneas enemigas, lo que se dice y olvida recurrentemente, o lo que se responde de manera involuntaria sin haber planteado siquiera la pregunta adecuada; es una lectura que asume la culpa o la falta, aunque productivas, desde el inicio: dichos y nudos sintomáticos a los que se busca alojar en una nueva problemática, produciendo desplazamientos y cortes –no solo epistemológicos– entre dispositivos de pensamiento. El nombre clave aquí es Althusser, y su recurrencia al “vacío de una distancia tomada” indica condensadamente la contaminación de esta lectura con otras dimensiones en juego: políticas, ontológicas, éticas (lo veremos). La segunda lee en cambio en la naturaleza y en la cultura, en su mutua imbricación, tanto el ser *qua* ser en su prodigalidad infinita, como lo que *habrá sido* del ser en fugaces marcas acontecimentales, a través de procedimientos genéricos, autónomos y rigurosos, que se despliegan sin complejos (sin culpabilidad alguna y a puro exceso) pero en una complejidad bien anudada: gestos, obras, pensamientos que se trata de anudar y composibilitar; es una lectura que enfatiza las marcas afirmativas, axiomáticas y decisivas que producen otras las prácticas, anuda así tanto el vacío ontológico como la productividad infinita de los procedimientos genéricos. Aquí el nombre clave es Badiou, y su idea de composibilidad indica cómo pensar las prácticas en simultaneidad. La tercera, por último, lee en fragmentos de amigos y adversarios, asiduamente, todo aquello que, presto y a la mano, sirva a fin de constituirse

a sí mismo (sin falta ni exceso alguno) en relación a los otros y el mundo: proposiciones, sentencias, aforismos que se trata de incorporar, hacer carne y poner en acto; es la lectura más ajustada a la necesidad, discursiva y física, de transformar al sujeto que allí se implica. Sin dudas hay tendencias filosóficas que privilegian unas lecturas por sobre otras, aunque todas en alguna medida desarrollan inevitablemente algo de las demás<sup>2</sup>; lo justo y riguroso sería practicar estas formas de lectura en

---

2. Es en esta diferencia de énfasis donde se puede aludir a otras aproximaciones filosófico-políticas a las obras de los autores comentados, sobre todo en torno a Badiou he analizado cómo inciden los modos de acentuar una u otra dimensión de su obra para captar la complejidad de los conceptos. Por ejemplo en el caso de Žižek (*El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Manantial, 2001; “Badiou: Notes From an Ongoing Debate”, *IJZS*, Vol. 1, n°2, 2007), Bensaïd (“Badiou y el milagro del acontecimiento”, *Resistances. Essai de Taupologie générale*, Paris, Fayard, 2001) o Laclau (*Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008), que enfatizan la dimensión histórica-accidental del sujeto en tanto pura ruptura con la situación, sin tener en cuenta las mediaciones y meditaciones ontológico-matemáticas que le dan espesor y mayor complejidad a la lógica del concepto, o Deleuze-Guattari (*¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2005) y Milner (*La obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 1996) que enfatizan al contrario solo lo ontológico-matemático sin prestar atención a la singular temporalidad en que se constituye el sujeto (véase Farrán, *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*, op. cit., 2014). Otro tanto sucede con la obra de Althusser, cuando se lo divide demasiado esquemáticamente entre un primer momento clásico, ligado a la necesidad de distinción teórica entre ciencia e ideología, y un segundo momento ligado más bien a la contingencia del materialismo aleatorio (véase el prefacio de Goshgarian a *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal, 2017, pp. 7-26); además existe una abundante literatura que retoma el legado althusseriano restituyendo todas su complejidad, aristas y derivas (Véase Sergio Calletti, Natalia Romé, Martina Sosa (comps.), *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011; Sergio Calletti, Natalia Romé (comps.), *La intervención de Althusser, hoy. Revisiones y debates*, Buenos Aires, Prometeo, 2011]). Por último, es clásico respecto a Foucault dar una presentación de sus investigaciones por etapas, sea para complejizarlas o cuestionarlas: arqueología del saber, genealogía del poder, y ética o prácticas de sí (véase Castro Orellana, *Foucault y el Cuidado de la Libertad: Ética para un Rostro de Arena*. Santiago de Chile: LOM, 2008). Incluso por mi parte, hace rato insisto en la composibilidad de estas perspectivas (véase el capítulo anterior), en la línea de Montag por ejemplo, quién llega a escribir Althusser *sive* Foucault (idem). Por supuesto, yo añado a Badiou al tándem clásico de sus maestros.

simultaneidad y de manera entrecruzada: otra tarea imposible que se asume con júbilo, si se habita el deseo de pensar (se recordarán aquí las clásicas “tareas imposibles” que mencionaba Freud: educar, gobernar y psicoanalizar).

Los enredos que genera el paradigma actual de la finitud, en todos los planos de la existencia y el pensamiento, son irresolubles y, hasta cierto punto, nocivos: giros en círculo sobre la imposibilidad de fundamentos, o la disputa eterna sobre la contingencia de éstos últimos, los modos válidos de conocer o dar cuenta de la inteligibilidad, etc. Son éstos, propiamente, los debates que se dan en el seno del llamado posfundacionalismo<sup>3</sup>, pero no hay homogeneidad ni acuerdo en las respuestas ensayadas y los recursos a los que se apela. Por eso, sostengo de manera clásica, solo acceder al pensamiento ontológico del vacío y el infinito de infinitos que nos constituyen, en una mirada *sub specie aeternitatis*, puede darnos la ocasión de captar los puntos históricos sintomáticos que vale la pena indagar y sostener a través de múltiples procedimientos (estéticos, políticos, científicos, etc.), en tanto configuran sitios donde el ser-en-tanto-ser, en su pura inconsistencia, aparece. Las circularidades sin fin, el mal infinito proyectado en todos los espejos enfrentados, *vis à vis*, solo pueden recibir un corte justo desde la perspectiva de la eternidad alcanzada en una práctica ontológica sostenida: el método axiomático o *more geométrico* (Spinoza o Badiou, por caso). Luego, hay algunos atenuantes que permiten enlazar la práctica de este método a la lectura sintomática y a la práctica del cuidado de sí, pero sin el acceso a la infinitud en acto, todo lo demás resultaría inútil e incierto. Más adelante trataré de mostrar estos entrecruzamientos, por el momento solo los postulo.

Entonces, si bien se suele oponer la *mirada ontológica* del sabio prudente a la *mirada ideológica* del militante crítico, e incluso se opone a ambas la *mirada ética* del purista o principista, hay puntos de encuentro cruciales donde esas miradas, irreducti-

---

3. Véase, por ejemplo, Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE, 2009.

bles, lejos de excluirse mutuamente se potencian entre sí y pueden captar algo de lo *real en juego*. Se trata, más acá de la simple personificación, de mostrar el método en juego en cada caso y el sujeto complejo que ello implica. Por supuesto, la mirada "*sub especie aeternitatis*" no otorga un principio indubitable para ejercer la crítica o modificar la conducta de los sujetos, sino que brinda la distancia y calma necesarias para hacer lo uno y lo otro con la mejor disposición y la mayor agudeza posibles; a su vez, la *crítica ideológica* no es mero oposicionismo o negativismo, sino que encuentra puntos sintomáticos inmanentes a las producciones y realidades efectivas, en rigor, al hacer el vacío necesario para su captación en acto en cada situación concreta; y, asimismo, la modificación del ser del sujeto en pos de la verdad, no obedece a un principismo o dogmatismo codificado en tratados de moral y buena conducta, sino que responde a la posibilidad inaudita de volver sobre sí a través de múltiples ejercicios y prácticas; a lo cual contribuye, también, tanto la mirada crítica instruida como el distanciamiento que da el ejercicio de meditaciones en torno al ser *qua* ser. En definitiva, sea donde sea que nos encontremos, es necesario pensar en esta complejidad metódica que nos constituye, en simultaneidad.

He postulado anteriormente que *el concepto de sujeto resulta nodal*, literalmente, y ahora puedo ajustar bien mis razones. El concepto de sujeto es clave porque permite entender varias cuestiones en simultaneidad. En primer lugar, enlaza varias dimensiones que nos atraviesan y no siempre es posible pensarlas juntas, en su mutua implicación. i) La *dimensión ideológica*, cuyo concepto clave es la interpelación, el llamado o la nominación que suscita una estructura, allende la conciencia que tengamos de ella. ii) La *dimensión ontológica*, cuyo concepto clave es la verdad y el infinito en acto que se abre a partir de su indagación, en exceso respecto de la estructura ideológica pero no sin ella. iii) Y finalmente la *dimensión ética*, cuyo concepto principal es la inquietud o cuidado de sí, que permite transitar y hacer habitable ese espacio imposible entre lo finito y lo infinito, la estructura y su exceso, lo imaginario y lo real, lo histórico y lo ontológico. Como se puede apreciar, no pienso

al sujeto en tanto “sustrato” (*hypokeimenon*) sino como anudamiento solidario de esas dimensiones. En segundo lugar, los nombres propios que convoco para forjar este concepto de sujeto constelado, como anticipé, son bastante dispares e involucran otros conceptos asociados: Althusser, Badiou, Foucault y –transversalmente, agrego a– Lacan. Sin dudas también se podrían confrontar, pero no deseo consolarme aquí en el juego escolástico de las sutiles diferencias, sino composibilitar conceptos lo suficientemente potentes para pensar las problemáticas más urgentes de nuestra época.

i). En relación a la dimensión ideológica el nombre clave, anticipé, es Althusser. Su concepto de ideología, ligado a la práctica de la filosofía, continúa siendo invaluable (aunque hay que tener en cuenta que él forja dicho concepto tomando algunas elaboraciones no solo marxistas sino spinozianas y lacanianas, *p. e.*, el primer género de conocimiento o el estadio del espejo). En la ideología el sujeto *se reconoce*, encuentra una matriz de significación común y, en última instancia, ciertos significantes amo que *lo interpelan*; todo ello, por supuesto, contribuye a *la reproducción* de un determinado estado de cosas (“relaciones de producción”, decía Althusser en clave marxiana). La ideología no exige la conciencia o el conocimiento del individuo, puede funcionar muy bien –y de hecho lo hace– a expensas suyo, en el límite (pre-consciente o inconscientemente). Lo que hay que señalar, con Spinoza, es que se trata además de un modo de conocimiento irreductible, por eso dice Althusser en “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado” –apelando a un paralelismo con el inconsciente freudiano– que la ideología es “eterna”.

ii). Por otro lado, me interesa remarcar con Badiou que la ideología se manifiesta sobre todo en el llamado o la nominación, cuando la estructura vacila y muestra su hueco, su inconsistencia de base; porque allí mismo es convocado el sujeto a constituirse como tal y se abre, en acto, una tipología subjetiva dispar según el modo de respuesta ensayado ante el acontecimiento: sujeto reactivo, oscuro, inventivo<sup>4</sup>. Por eso, necesito a

---

4. Véase Alain Badiou, *Lógicas de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

su vez enriquecer la dimensión ideológica del sujeto no solo con la cuestión del goce, como hace Žižek a menudo, sino con el acontecimiento y la verdad tal como las trabaja Badiou; pero forzando un poco sus términos. Porque pienso que, si bien la ideología es irreductible y nunca podemos escapar del todo a ella, hay *momentos de verdad* que no son meramente externos u opositivos, sino inmanentes y efectivos, en tanto suspenden las funciones de reconocimiento y valoración propios de la ideología. Esos momentos de verdad –cuya eternidad se verifica a posteriori y no a priori como en el caso de la ideología– tienen que ver con el vaciamiento del sujeto, como bien sabía Lacan, y la apertura al ser-en-tanto-ser y su pura multiplicidad infinita, como sostiene actualmente Badiou. No supongo entonces la ontología por un lado y los procedimientos de verdad por otro, sino que los pienso en su *conjunción* problemática (mas no en una lisa y llana identificación). De allí que no oponga simplemente Lacan a Badiou, como suelen hacer algunos, sino que vea una compatibilidad de base en relación a la dimensión ontológica del sujeto; que sí, responde a las verdades, a sus procedimientos singulares, pero que abren a lo genérico del ser en tanto ser. Para crear, para inventar, en cualquier campo es necesario hacer un vacío, suspender las valoraciones predominantes y trabajar la potencia infinita de los materiales con que se cuenta (sean fórmulas matemáticas, palabras o imágenes).

iii). Por último, la dimensión ética es crucial. Luego de haber descentrado al sujeto de la conciencia y la voluntad exclusivas, a partir de los conceptos de interpelación o de fidelidad a una verdad, la cuestión de la reflexividad como práctica de cuidado de sí vuelve de la mano de Foucault; ya no se trata solo de ser consciente o de recibir reconocimiento, de intencionalidad o voluntad, de militancia o fidelidad, sino de constituir un *sí mismo* que no está dado al principio para nada; de constituirlo a través de prácticas concretas, de modo tal que los momentos de verdad sean cada vez más habitables y transitables, pese a la tensión irreductible entre las dimensiones ideológica y ontológica que constituyen al sujeto. Porque es necesario que el sujeto también se prepare para acceder a una verdad, para

captarla en la contingencia del acontecimiento (según Badiou), o para transformar los accidentes en acontecimientos (según la sabiduría estoica); y luego, además, es necesario que el sujeto se pertreche, se arme, se ejercite asiduamente para continuar siendo fiel a una verdad cuyo proceso genérico infinito es incierto, abierto e indeterminado. El sujeto ha de volver sobre sí en momentos precisos para interrogarse por el modo en que se incorpora a una verdad genérica, y el procedimiento no es exactamente el mismo que el de la producción de esa verdad (artística, política, científica, etc.).

Entonces, cómo veíamos anteriormente, estas tres dimensiones del sujeto solicitan distintos métodos inmanentes que se combinan en su elucidación compleja para dar cuenta de ellas en su mutua imbricación. Algunas aclaraciones suplementarias al respecto. En primer lugar, asumir que no se trata mediante esta tipología de establecer ninguna totalización de saber. Una de las mayores muestras de inteligencia consiste en entender que no se trata de entenderlo todo, basta con acompañar las manifestaciones singulares por lo que son; claro que para eso hace falta al menos entender qué es el *ser singular* y en qué puede consistir un *acompañamiento* que no demande nada; es decir, hace falta sostenerse en la propia singularidad y, al mismo tiempo, en la inteligencia común. En términos ontológicos: ¿cómo situar el vacío sin abismarse, y cómo abrirse al infinito sin disgregarse? Aquí se esboza una respuesta. En segundo lugar, una aclaración respecto al uso liberado de ciertas obras y pensamientos clave. En el mejor de los casos, una lectura atenta de la obra de Marx puede constituirse en una poderosa arma de crítica ideológica, como lo ha demostrado Althusser, pero en sí misma no alcanza para constituir un nuevo sujeto político. Está visto que sus efectos son más que nada cognitivos o comprensivos, no habilitan la indagación de verdades trans-temporales, como hace Badiou, ni tampoco la constitución de un sí mismo capaz de habitar el tiempo histórico atravesado por la eternidad, como nos permite vislumbrar el último Foucault. Nos resulta necesaria la crítica ideológica del tiempo histórico, sin dudas, pero ella no puede ir desligada de

una indagación ontológica de las verdades trans-temporales y de la invención de un sí mismo que pueda circular entre ellas. *El nudo inescindible de estas dimensiones hace al sujeto resistente a los embates disgregantes y abisales del presente.* Por ejemplo, aquellas supuestas subjetivaciones neoliberales sobre las cuales basa su efectividad la gobernanza actual (cuyo correlato epistémico es la mal llamada posverdad), no pueden ser disueltas o reconvertidas por una simple explicación o argumentación racional que apele a la buena conciencia (de clase, espiritual, nacional-popular u otras) desde ciertos saberes; es necesario pensar cómo se constituye un sujeto en su complejidad, es decir, cómo dar acceso a las múltiples verdades (artísticas, científicas, políticas, amorosas, etc.) en actos concretos que abran esos portales al infinito (de infinitos) y no en aproximaciones limitadas, pingües o pedagógicas, que las suministran por cuotas como si se tratase de acumular gradualmente un capital (simbólico y/o cultural) y lo reproducen; es necesario a la vez propiciar hábitos concretos y modos de existencia reflexivos que permitan transitar entre las interpelaciones ideológicas y las infinitas verdades, sin oposicionismos estériles, ni reduccionismos, ni escalafones. Es necesario prepararse para acceder a una verdad infinita e incluso, cuando se ha accedido al menos una vez a alguna de ellas, seguir ejercitándose para su captación e invención renovada, porque las verdades no se encuentran aseguradas ni hipostasiadas bajo ningún procedimiento reglado o predicado característico.

En suma, entender el concepto de sujeto en su complejidad, nos evita la encerrona ideológica sin caer en la alternativa pedagógica, el dogmatismo militante o el espiritualismo *New Age*; se trata de apelar a métodos de pensamiento “desiguales y combinados” (o, en rigor, *sobredeterminados*) acordes a la situación en que vivimos. Sin dudas, no será el mismo método el que se aplique a la crítica ideológica, a la constitución ontológica de las verdades, o al *ethos* necesario para desplazarse entre ambas dimensiones. Pero tampoco serán excluyentes: habrá que desplazarse y combinar, cuando no operar simultáneamente. Si la táctica de la gobernanza actual consiste en

atacar simultáneamente en varios frentes, nuestra respuesta más vigorosa (ética, política y ontológica) sería sostener la respuesta atendiendo a la diversidad de dimensiones en juego (y no solo a la cantidad). He allí la efectividad que buscamos. O sea, un método de pensamiento desigual y combinado, acorde al sujeto en cuestión, para afrontar el malestar en la cultura y la estulticia reinantes: lectura sintomática/crítica ideológica (Marx, Althusser, Žižek), procedimientos genéricos de verdad/ontología (Spinoza, Heidegger, Badiou), y prácticas de sí/ética (Foucault, Hadot, Sloterdijk). Leer los modos de goce y atravesar los fantasmas contemporáneos, hacer la experiencia del infinito en acto de múltiples modos, y acceder a la constitución de un sí mismo lo suficientemente fuerte y flexible para no enloquecer, volverse estúpido o dogmático.

Situada la nueva problemática en sus coordenadas elementales, se trata ahora de desplegar cruces efectivos entre las mentadas dimensiones y producir nuevas modulaciones conceptuales. Porque, en definitiva, el objeto de semejante práctica filosófica es el elusivo sujeto de nuestro tiempo, y la producción de conceptos entrelazados resulta nodal para su captación, elucidación crítica y formación. Entre ideología, ontología y ética, hay una serie de puntos de pasaje, de enlace y anudamientos a indagar. Allí donde la crítica de la ideología se aproxima y entra en contacto, como en un umbral, con la ciencia de mayor rigor: la ontología, o ciencia del ser en tanto ser, en una apertura delimitada, en una indeterminación objetiva; allí donde la indagación ontológica deviene, a su vez, práctica ética efectiva: ubicación del sujeto respecto de la naturaleza, lo infinito, lo genérico; allí donde, además, la práctica ética confina con los modos de interpelación y rituales que preparan el advenimiento de la transformación subjetiva, en su acceso a la verdad, de contragolpe; allí mismo, entre esos puntos de pasaje, umbrales y quíspmos, tanto discursivos como prácticos, será necesario ubicar el pensamiento del sujeto en cuestión.

En este último y complejo movimiento, aún en curso, se trata de ensayar una serie de puntos de enlace y reenvíos entre los métodos comentados, para mostrar la pertinencia de su combi-

nación o anudamiento. Movimientos que es necesario, por supuesto, continuar y complejizar, tensionar y problematizar en su sistematicidad descentrada: i) de la crítica ideológica/lectura sintomal a la ontología matemática/procedimientos genéricos, ii) de éstos a las prácticas de sí/procedimientos aletúrgicos, iii) y finalmente, el retorno de éstos sobre los primeros (toda la sistematicidad, en su apertura compleja e inacabamiento, se juega en estos retornos y remisiones recíprocas).

i) El aspecto más potente de la crítica ideológica y la lectura sintomal es que asumen una posición filosófica inmanente a los procesos y prácticas en curso, a las estructuras y emplazamientos dominantes; no se trata de una mera crítica opositiva, externalista o utópica, sino de apuntar y leer las contradicciones inherentes al sistema, es decir, desde sus entrañas mismas avizorar las posibilidades de transformación. En ese afán de rigurosidad, no obstante, la crítica ideológica honesta encuentra un punto de imposibilidad, un impasse, y allí se suspende (por eso no deviene simple positivismo, cientificismo o dogmatismo): lo real como dislocación, conjunto de relaciones sobreterminadas, estructura abierta o indeterminación objetiva. En su clásico "Prefacio" a *Para leer el capital*, Althusser situaba de este modo la lectura sintomática y su pregunta por el *efecto de conocimiento* lanzada al texto marxiano, cuestión que resonaba con la estructura ontológica de "lo abierto" heideggeriano y se distanciaba así de la distinción epistemológica entre sujeto y objeto del conocimiento (aquí la mención al "círculo ideológico" corresponde al "círculo vicioso" señalado por Heidegger):

La pregunta que se plantea no se plantea para producir una respuesta definida de antemano por otras instancias que no sean el conocimiento mismo: no es una pregunta cerrada de antemano por su respuesta. No es una cuestión de *garantía*. Por el contrario, es una pregunta abierta y que, para ser tal, para escapar al cierre preestablecido del círculo ideológico, debe rechazar los servicios de personajes teóricos cuya función es la de asegurar este cierre ideológico: los personajes de los diferentes Sujetos y Objetos y las consignas que ellos

tienen la misión de respetar para poder representar sus papeles, en la complicidad del pacto ideológico concluido entre las instancias supremas del Sujeto y del Objeto, bajo la bendición de la 'Libertad del Hombre' occidental. Es una cuestión que en su principio se plantea y se demuestra como cuestión *abierta*, es decir, como homogénea en su *estructura de apertura* con todas las cuestiones efectivas planteadas por el conocimiento en su estructura científica: una cuestión que en su forma debe expresar esa estructura de apertura, que debe ser planteada, por consiguiente, en el campo y en los términos de la problemática teórica que requiere esa estructura de apertura. Dicho de otro modo, la cuestión del *modo* de apropiación del objeto *real, específico* del conocimiento debe ser planteada:

1] en términos que excluyan recurrir a la solución ideológica que llevan consigo los personajes ideológicos del Sujeto y del Objeto y la estructura de reconocimiento especular mutuo, en cuyo círculo cerrado se mueven;

2] en términos que formen el concepto de la estructura de conocimiento, estructura específica abierta, y que sean, al mismo tiempo, el concepto de la *cuestión planteada* por ella misma al conocimiento, lo cual implica que el lugar y la función de esa cuestión sean concebidos en el planteamiento de la cuestión misma<sup>5</sup>

En su clásico *Ser y Tiempo*, Heidegger también trataba de asegurar la pregunta sobre la cosa misma sin dejarse imponer ocurrencias propias (subjetivas) o concepciones populares (ideológicas), para ello era necesario asumir productivamente el círculo hermenéutico (la pre-comprensión que orienta la interpretación, el anticipo del sentido del ser en el *Dasein*) y no reducirlo a un círculo vicioso:

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo (...) El círculo no debe ser degradado a cír-

---

5. Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer el capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 62.

culo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto solo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma.<sup>6</sup>

Formular la pregunta a partir de la cosa misma: la cuestión que interroga, sin dejarse imponer evidencias primeras, creencias o prejuicios ulteriores; delimitar el ámbito de la pregunta en su *concretitud*, su mismo emplazamiento, su estructura abierta y problemática; circunscribir así el vacío y la finitud de lo prevalente (la carencia de fundamentos esenciales o inconvencionales); pero atravesarlo y excederlo hacia la prodigalidad infinita, infinitamente infinita de la potencia, que hace de cada cosa singular la modificación de la sustancia que nos constituye (para Spinoza la sustancia no es principio derivativo sino lo real en su infinita potencia). Para Heidegger y Althusser el problema del círculo (hermenéutico o productivo) se resuelve entrando o permaneciendo en él del modo justo; para mí en cambio, con Lacan, se trata de mostrar que el círculo se pliega sobre sí y se abre a un exterior constitutivo, es un lazo flexible que se enlaza a sí mismo y traza un doble bucle: el ocho interior generador de la banda de Moebius. El acto psicoanalítico y el acto filosófico coinciden en ese punto singularísimo a la vez que genérico (por ser generador y por estar abierto a cualquiera) donde el vacío circunscrito, antes de sumergirse en el nihilismo, abre al infinito de la potencia. Es en ese punto delicado donde la crítica ideológica se suspende y enlaza con la ontología misma: con la indagación rigurosa del vacío y el infinito. Pues, en una lectura ontológica orientada matemáticamente, como la de Badiou, la estructura abierta que cuestiona la dicotomía sujeto/objeto, remite al vacío sin predicado de lo múltiple puro o, en todo caso, a la proliferación infinita de infinitos. La ontología es una práctica que exige

---

6. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 171.

mayor distanciamiento respecto a lo que acontece, los sucesos históricos y los dramas humanos; no obstante, no debe perder de vista que parte de una historicidad radical y su ejercicio, en todo caso, posibilita una mejor comprensión de las limitaciones inherentes a las contingencias históricas, a las coerciones estructurales, a la finitud en que se abisma.

La meditación rigurosa en torno al vacío encuentra en Badiou su elaboración conceptual a partir de los *sitios acontecimentales*: múltiples históricos singulares, es decir, justamente múltiples *al borde del vacío* donde trazan sus huellas los acontecimientos. En las meditaciones ontológicas 4, 5 y 6 de *El ser y el acontecimiento*, donde Badiou desarrolla el concepto de vacío mediante un entrelazamiento de la teoría axiomática de conjuntos, una breve discusión con Aristóteles y su propia construcción teórica, anticipa lo que expondrá luego en las meditaciones históricas (mostrando así lo que he sostenido en otros lugares: que el concepto en Badiou se trama en movimientos de anticipación y retroacción, no esquemáticamente): “Más adelante (meditación 17) estableceré que para que advenga una localización del vacío, y por lo tanto un cierto tipo de asunción intrasituacional del ser-en-tanto-ser, es necesario un disfuncionamiento de la cuenta, que se induce de un exceso-de uno. El acontecimiento será ese ultra-uno de un azar, desde el cual el vacío de una situación es retroactivamente detectable.”<sup>7</sup> Hay que señalar que, en Badiou, los conceptos de estructura, situación, ley, cuenta o presentación son equivalentes y el acontecimiento es un múltiple paradójico, signado por el azar que irrumpe un régimen de cuenta-estructura al localizar y nombrar un múltiple in-contado o impresentado en ella (múltiple indiscernible o genérico de la situación). Es a partir de allí que se despliega un procedimiento genérico de verdad que consiste nada más y nada menos que en indagar el infinito en acto: desplegar su potencia (la dimensión ontológica de estos conceptos es presentada en las meditaciones 31-36 de *El ser y el acontecimiento*).

---

7. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p.71.

ii) En la indagación del ser-en-tanto-ser y los modos de acontecer, entre vacío e infinito, se encuentra también que la práctica filosófica no es meramente contemplativa, teórica o especulativa, sino que resulta un ejercicio ético indispensable para preparar al sujeto en el acceso y seguimiento fiel a las verdades (se puede apreciar esto tanto en los estoicos como en Spinoza). Por eso la ética no puede ser solo el seguimiento fiel de las verdades, como postula Badiou en *La Ética: ensayo sobre la conciencia del mal*, sino que exige un trabajo diferenciado sobre sí que habilita aquello otro; ambas dimensiones (la ontológico-histórica y la ética), con procedimientos y métodos diferenciales, guardan su especificidad aunque se encuentren en ciertos puntos de enlace. Aquí, por supuesto, nos orienta más el último Foucault que Badiou. En uno de esos lugares ejemplares de los cursos de Foucault, en este caso *La hermenéutica del sujeto*, donde condensa conceptualmente una serie de líneas genealógicas que viene desplegando, podemos encontrar cómo se liga el saber del mundo o de la naturaleza (*mathésis*) en los antiguos estoicos con la transformación de sí (que implica además cierta *askesis*). Luego de haber comentado extensamente los modos en que Séneca y Marco Aurelio examinan los fenómenos y cosas del mundo, hasta alcanzar una perspectiva omniabarcativa (el primero) o microscópica (el segundo) que lo vuelve insignificante o lo disuelve todo, recapitula cómo incide ese saber en el ser del sujeto (transformación ética y ontológica a la vez):

Como les recordaba, quería, dentro del tema general de la conversión a sí y la prescripción general 'hay que volver sobre sí', determinar el sentido que se da al precepto particular 'volver la mirada hacia sí mismo', 'trasladar la atención a sí mismo', 'consagrarse mentalmente a sí mismo'. Me parece que al plantear esta cuestión y ver cómo la resuelven Séneca o Marco Aurelio, resulta perfectamente claro que no se trata en modo alguno de constituir –junto a, frente a o contra el saber del mundo– un saber que sería el saber del ser humano, del alma, de la interioridad. De lo que se trata, por lo tanto, es de *la modalización del saber de las cosas*. Una modalización que se caracteriza de la siguiente manera. Primero, se trata

de cierto desplazamiento del sujeto, sea que suba hasta la cima del universo para verlo en su totalidad, sea que se esfuerce por descender hasta el corazón de las cosas. De todos modos, el sujeto no puede saber como corresponde si se queda donde está. Ése es el primer punto, la primera característica de ese saber espiritual. Segundo, a partir de ese desplazamiento del sujeto, se da la posibilidad de captar las cosas a la vez en su realidad y su valor. Y por 'valor' nos referimos a su lugar, su relación, su dimensión propia dentro del mundo, y también su vinculación, su importancia, su poder real sobre el sujeto humano en tanto es libre. Tercero, el interés del sujeto, en ese saber espiritual, es ser capaz de verse, de captarse en su realidad. Se trata de una especie de 'autoscopía'. *El sujeto debe percibirse en la verdad de su ser*. Cuarto y último, el efecto de ese saber sobre el sujeto está asegurado por el hecho de que en él, el sujeto no solo descubre su libertad sino que encuentra en ésta un modo de ser que es el de la felicidad y toda la perfección de que él es capaz. Pues bien, un saber que implica esas cuatro condiciones (desplazamiento del sujeto, valorización de las cosas a partir de su realidad dentro del *kosmos*, posibilidad de que el sujeto se vea a sí mismo y, para terminar, transfiguración del modo de ser del sujeto por efecto del saber) es, creo, el que constituye lo que podríamos llamar el saber espiritual.<sup>8</sup>

iii) Por último, la práctica ética, el cuidado de sí, también se desprende de ciertas prácticas rituales y modos de interpelación que hacen a la ideología, es decir, no están exentos de automatismos y repeticiones que son, precisamente, los que permiten incorporar hábitos (se aprecia mejor esta conjunción al leer los "procedimientos aletúrgicos de verdad" en Foucault junto a la concepción de práctica ideológica de Althusser, como hicimos en el capítulo anterior). En *El gobierno de los vivos*, mediante el empleo del término "aleturgia" Foucault diferencia el rol suplementario que cumple la verdad en relación al "trillado círculo" entre saber

---

8. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE, 2014, p. 298.

y poder, de un modo que resalta lo que –con Althusser podemos llamar– su *función de interpelación y efectividad simbólica* respecto al sujeto:

A menudo se dice que, detrás de todas las relaciones de poder, hay en última instancia algo que es como un núcleo de violencia y que, si se despoja el poder de sus oropeles, lo que se encuentra es el juego desnudo de la vida y la muerte. Tal vez. Pero ¿puede haber un poder sin oropeles? En otras palabras, ¿puede haber en concreto un poder que prescindiera del juego de la luz y la sombra, la verdad y el error, lo verdadero y lo falso, lo oculto y lo manifiesto, lo visible y lo invisible? ¿Puede haber un ejercicio del poder sin un anillo de verdad, sin un círculo aletúrgico que gire en su torno y lo acompañe?<sup>9</sup>

La idea de un “anillo de verdad” o un “círculo aletúrgico” que es suplementario al “trillado círculo del saber-poder” me parece un singular hallazgo que merece detenerse a extraer todas sus consecuencias, sobre todo en lo que atañe a la mutua implicación de estas instancias (algo que no suele tenerse muy presente a la hora de evaluar el “último Foucault”). Y el análisis de Edipo Rey con el que comienza el curso muestra el papel clave que juega la “reflexividad” en la subjetivación, en el procedimiento de verdad (que enlaza con la función de reconocimiento en la interpelación ideológica):

Les he citado este texto, una vez más, para decirles que el tema de la aleturgia o, si se quiere, de los actos reflexivos de verdad, las aleturgias por las cuales los individuos son convocados a manifestar lo que ellos mismos son, en el fondo de sí mismos, esa aleturgia, a través de toda la cultura antigua y de manera continua al menos desde el siglo V griego, se consideró como algo absolutamente indispensable para la realización del poder en su esencia justa y legítima: no hay poder justo y legítimo si los individuos no dicen la verdad sobre sí mismos, y a cambio basta, o en todo caso es preciso que los indivi-

---

9. Michel Foucault, *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*, Buenos Aires, FCE, p. 37.

duos digan la verdad sobre sí mismos para que el poder se restablezca efectivamente conforme a leyes que son las leyes del sol, del sol que organiza el mundo y del sol que ilumina hasta el fondo de las conciencias<sup>10</sup>

En este punto, donde el funcionamiento del poder exige también el reconocimiento del sujeto, encontramos claramente expuesta la intersección entre la dimensión simbólica e imaginaria de la ideología: interpelación y reconocimiento, tal como las articulaba Althusser.

Comprobamos que la estructura de toda ideología, que interpela a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto, es *especular*; es decir, a modo de espejo, y *doblemente* especular: este doble desdoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el sitio único del Centro e interpela a su alrededor a todos los individuos en tanto que sujetos, y esto en una doble relación especular de tal naturaleza que *sujeta* los sujetos al Sujeto y les proporciona –en el Sujeto donde todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura)–, *la garantía* de que se trata exactamente de ellos y exactamente de Él y que, como todo sucede en Familia (la Sagrada Familia: la Familia es, por esencia, santa), “Dios *reconocerá* allí a los suyos”; es decir, los salvados serán los que hayan reconocido a Dios y los que en Dios se hayan reconocido.<sup>11</sup>

Pero hay que recordar que este aspecto deslumbrante de la ideología, signado por la interpelación y el reconocimiento, también requiere de la materialidad de las prácticas y rituales concretos, de la repetición y el hábito; es en ese punto, sobre todo, donde el cuidado de sí (*epimeleia heautou*), con sus ejercicios de preparación (*paraskeuê*), modos de escucha y habla (*parresia*), lectura y escritura, puede marcar la diferencia ética. Foucault comenta la

---

10. *Ibíd.*, p. 113.

11. Louis Althusser, “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado”, *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 146-7.

importancia de la escucha como un primer paso ineludible en las prácticas de sí; escucha que involucra el cuerpo, su disposición, inmovilidad y muestras de rigurosa atención a través de gestos mínimos. Ya que “para los filósofos antiguos la incongruencia de los gestos y la movilidad permanente del cuerpo no son otra cosa que la versión física de la *stultitia*: la agitación perpetua del alma, el espíritu y la atención”. Nada más alejado de esa fabulosa “estética de la existencia” que le endilgan, como si fuese un mero preciosismo, manierismo de los gestos o artes de oratoria, se encuentran la sequedad, austeridad y rigurosidad de las sentencias prácticas de la filosofía antigua que comenta, eso mismo que le permite pensar una filosofía actual cuyos enunciados impliquen *prácticamente* al sujeto que los enuncia en el mismo acto. El coraje de la verdad al que conduce el arte de vivir corta con la retórica, las adulaciones o cualquier saber que no se ajuste a la implicación material inmediata del sujeto en eso que enuncia y lo transforma en su ser mismo. Lo cual implica, a su vez, un modo de leer y escribir:

El efecto que se espera de la lectura filosófica: no se trata de comprender lo que quiere decir un autor sino de la constitución para sí de un equipamiento de proposiciones verdaderas, que sea efectivamente nuestro. Nada, por lo tanto, del orden del eclecticismo. No es cuestión de armarse una marquetería de proposiciones de orígenes diferentes, sino de constituir una trama sólida de proposiciones que valgan como prescripciones, de discursos de verdad que sean al mismo tiempo principios de comportamiento. Por otra parte, como podrán comprender con facilidad, si la lectura se concibe de tal modo como ejercicio, experiencia, si su único fin es meditar, es indudable que estará inmediatamente ligada a la escritura.<sup>12</sup>

En este mismo sentido asumo mi lectura, escritura y apropiación crítica de fragmentos filosóficos dispares, cuya composición conjunta y anudada tiene un carácter *sistemático* pero no por eso mismo *totalizante*; los entrecruzamientos aquí esbozados, entre

---

12. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 340-41.

las dimensiones del sujeto y los métodos correspondientes, indican apenas un punto de apertura para continuar produciendo una “trama sólida” en distintos niveles (dispositivos, prácticas, conceptos) que impliquen, a su vez, un modo de conducirse.

Para finalizar, un diagnóstico de época que justifica esta apuesta teórica. Hay una desconexión muy importante entre saberes y prácticas, entre racionalidades y afectividades, entre políticas y éticas, que todos padecemos al presente y que las apelaciones al holismo *New Age* tratan de saldar torpemente, mientras las divisiones disciplinares acentúan el malestar. Por eso es muy interesante seguir cómo Foucault, luego de haber definido rigurosamente distintas *episteme* o redes históricas de saber-poder, vuelve sobre los Antiguos para tratar de esclarecer en qué consistían para ellos los saberes espirituales y las prácticas éticas vinculadas a los mismos. No se trata de ningún misticismo ni retorno religioso, sino de entender cómo se pueden enlazar el saber más racional, el saber de la naturaleza o del ser-en-tanto-ser, con las prácticas de sí que transforman al sujeto en el mismo acto de conocimiento. Necesitamos urgentemente, contra todas las tendencias actuales, disciplinarias u holísticas, especialistas u oscurantistas, reinvestir libidinalmente los saberes científicos de toda índole que nos atraviesan, y meditar en rigor sobre ellos: *darles otro uso*. El principal obstáculo no es epistemológico ni cognitivo, sino fundamentalmente estético-político. Resulta sintomático que cuando se quiere valorar una teoría científica, más acá de su excelsa racionalidad o su uso instrumental, se apele a la belleza o elegancia de la misma. La valoración estética funciona así como contraparte de la racionalidad instrumental, es decir, como “tapa-agujeros” (por usar una expresión lacaniana) que no permite hacer el ejercicio efectivo de destitución y transformación subjetiva que realizaban los antiguos en el uso de sus saberes. En este sentido, acuerdo con Badiou en que nos resta dar muerte al “Dios de los poetas” –o mejor: al Dios de los estetas– y asumir que las matemáticas son la ontología porque extraen su fuerza, más que de la demostración lógica, de pensar el ser-en-tanto-ser en su pura multiplicidad indiferente (no subordinado a ninguna escala de valoración trascendental, ni siquiera la belleza); y sin embargo, si no pensamos que el ejer-

cicio de las meditaciones matemáticas (o físicas o astronómicas) debe involucrar además la transformación misma del sujeto que se compromete en ellas, estaremos cayendo en un anacronismo cientificista, paralizante y estéril, o bien dándole aliento a su correlato menor: el esteticismo pop que se adecua muy bien al primado nihilista de la técnica y del neoliberalismo reinante. Habría que entender entonces el método ontológico como una práctica de sí o ejercicio espiritual que habilita y amplía los marcos problemáticos de la crítica ideológica o lectura sintomal y, al mismo tiempo, prepara para la acción justa, serena y determinada. La ontología no es algo abstracto; la crítica ideológica no es mero negativismo; el cuidado de sí tampoco es burdo individualismo espiritual; bien enlazadas, estas instancias, conducen a la política justa. Esto resume la esencia de lo que quisiera producir y transmitir de aquí en más: *un modo de practicar la filosofía*.

## NODALIDAD: CRÍTICA Y SUJETO EN EL NEOLIBERALISMO. HACIA UN NUEVO MODO DE PENSAR LA REVOLUCIÓN DE NUESTRO TIEMPO

### *Estado, capital, imaginación*

En función de un encuentro reciente entre intelectuales e investigadores de diversos países, titulado “Figuras de la crítica: estado, capital, imaginación”, considero que estos términos constituyen la clave para situar los nudos problemáticos del presente, tal como son abordados desde una perspectiva de izquierda. Pero, además, quisiera proponer un término electivo para pensar literalmente una posible figura de la crítica en la coyuntura actual: *nodal*. Primero lo defino y luego realizo una breve articulación del mismo en relación a los otros: estado, capital, imaginación. A continuación de esta breve introducción, abordo el problema del sujeto implicado en el ejercicio de la crítica.

*Nodal*. El término hace alusión a un modo de plantear, paradójicamente, la ausencia de relación o proporción entre diferentes términos, planos, dimensiones. De ahí que se constituya como un modo de tratar la negatividad radical, la ausencia de fundamento, de principio o razón última, a través de la articulación conjunta (conjunción) y contingente de componentes irreductibles entre sí. Esto es posible si se piensa el anudamiento, el punto nodal, la nodalidad en función de un nudo singular: el nudo borromeo. El nudo borromeo está compuesto de un mínimo de tres anillos entrelazados (pero

éstos pueden ser infinitos) de manera tal que si uno de ellos es cortado todos los demás se sueltan; se diferencia así de la cadena de eslabones (ejemplo visual del deductivismo) en la cual un corte no provoca más que la división de secuencias a un lado y otro del mismo. Por ende, en el nudo no hay antecedencia ni consecuencia rígidamente ordenadas, ni tampoco estructura jerárquica de sujeción entre sus componentes; sin embargo, hay encuentro, entrelazamiento y, por el corte, desenlace solidario. La negatividad pasa por el hecho concreto de que no hay modo de deslindar un principio de unificación separado del nudo mismo, lo cual se hace patente al tratar de discernir imaginariamente por dónde pasa el enlace: en una cadena o en otro tipo de nudos es más o menos fácil seguir los modos de imbricación y sujeción, pero en el nudo borromeo los cordeles (términos, planos, dimensiones), si se los considera de dos en dos, no presentan relación o interpenetración mutua, pues solo en función del tercero se traman; y, además, si se observa este tercero en relación dual con los otros sucede lo mismo (no ostenta ningún privilegio: la terceridad es posicional y relativa). Nodal, nodalidad, nodo nodalética, son los términos que nos permiten sustituir, si captamos la lógica solidaria en que se presentan sus términos electivos, otros clásicos ya en desuso como “total”, “totalidad”, “todo”, “dialéctica”; con las consecuencias y desenlaces que el pensamiento actual, en su irreductibilidad, puede aprender a trabajar.

Sin dudas, entonces, una de las figuras posibles de la crítica –incluso ontológica– es el nudo; el nudo, en este caso, entre esos términos electivos: estado, capital, imaginación. El anudamiento no es analítico-deductivo, ni tampoco hermenéutico-interpretativo, no va del todo a las partes, ni viceversa, porque no supone una totalidad lógica ni un sentido último, remisibles a un principio único o un centro organizador de la experiencia; procede más bien *parte extra partes*, de singularidad en singularidad, irreductibles entre sí. El anudamiento de la crítica es entonces performativo, no meramente opositivo o destructivo: opera por nominaciones reales, simbólicas o imaginarias que producen dislocaciones y giros en el nudo. Por

otra parte, es frágil, precario y no garantizado de antemano, pues basta que un término no se sostenga o se sustraiga para que los demás resulten inconsistentes, y se suelten. Estado, capital, imaginación se co-implican, constriñen o habilitan mutuamente: los límites del presente responden a su anudamiento conjunto; lo cual no se traduce en una simple relación de identidad o de subordinación jerárquica entre ellos: hay juego, dislocación, movimiento o desplazamiento, pero para que ello se produzca con cierta intensidad, hay que seguir y captar los modos de su mutua imbricación. No es que el capital subordine al estado y éste constriña a la imaginación, según la vieja metáfora edilicia de la infraestructura/superestructura, aunque esa visión unilineal sea posible desde una lectura interesada –es decir, clásicamente particular– del anudamiento. Tampoco es que cada término se sostenga autónomamente sin remitir a los otros; la imaginación no puede desarrollarse ni sostenerse por mucho tiempo si no pasa en algún punto por el estado y el capital, y viceversa: tanto el estado como el capital necesitan en algún punto de la imaginación para sostenerse y reproducirse.

Es posible concebir también que estos términos en realidad se encuentran sueltos, y es solo en función de un cuarto que resulta el anudamiento (restituyendo la nodalidad borromea). Ahora bien, ese cuarto cordel, ¿sería el sujeto crítico (el acto de la crítica) o el sujeto político (el acto político)? ¿Y si la respuesta dependiera de la posición intrínseca o extrínseca que asumiera el sujeto, y no de una diferencia ontológica de base? Es decir, el sujeto sería uno, crítico-político, pero dividido en sí mismo por la consideración del anudamiento: *intrínseco*, se concibe en la inmanencia y contingencia de sus puntos de cruce; *extrínseco*, se concibe a partir de cierta toma de distancia que anticipa de algún modo las posibilidades e imposibilidades entre dichos cruces y entrelazamientos, movimientos y desplazamientos. Si el comunismo, como dijera Marx y Engels, es el movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual, pues se tratará de pensar y practicar ese movimiento en torno al nudo irreductible que nos constituye.

### *Yo, individuo, sí mismo*

La clásica pregunta metafísica, ¿por qué hay algo y no más bien nada?, no puede disimular que antes de dirigirse a cualquier ser apunta, más bien, a quien se hace la pregunta: el sujeto en cuestión. Así pues, pienso que hay solo dos tipos de sujeto cuyo punto de partida atraviesa todas las clases, géneros, religiones y culturas: quienes son *algo* y quienes *más bien nada*. Luego, la tensión de no saberse los lleva a ensayar distintas respuestas. Para los primeros se trata de superarse, vencerse o perderse; para los segundos en cambio, se trata de constituirse, producirse o llegar a ser. Sin embargo, ni unos ni otros lo sabrán a ciencia cierta hasta el final de la partida, entre varias precipitaciones, suspensiones y conclusiones anticipadas. He allí todo el malentendido del asunto (sujeto). En términos políticos, se podría hablar de burgueses y proletarios, pero sería quizás demasiado precipitado introducir dos términos asociados esquemáticamente con lo social, cuando se trata del individuo (habrá tiempo de matizar estas dicotomías).

Hay quienes confunden algo así como su Yo (entendido éste como vicisitud especular) con el sí mismo, *ipseidad* accesible a cualquiera, pero cuya potencia reflexiva no tiene nada que ver con los espejos, las lógicas del reconocimiento o el amor propio. Alcanzar la vertical de sí mismo exige siempre un arduo trabajo de despeje, no para encontrar lo verdadero detrás, arriba o abajo de lo considerado mera apariencia, sino para captar el mismo gesto imposible en el que todo se devela como es: multiplicidad vacía e infinita. Y luego, un incesante trabajo de recomienzo en torno de esas conexiones singulares que no ignoran la *genericidad* del ser que las constituye. Nada tiene que ver entonces el sí mismo, en la multiplicidad infinita de gestos que lo renuevan, con aquellos tristes, divertidos o patéticos personajes de infancia que alimentaron nuestros primitivos miedos, esperanzas y prejuicios (incluidas las ansias de superación, destrucción o simple olvido). El afecto aquí se tensa a punto tal de devenir límpida y titilante constelación nocturna: beatitud intelectual.

Pero quizás se deba matizar un poco y advertir que a menudo no se trata sino de meras confusiones terminológicas: “sí mismo”, “yo”, “sujeto”, “individuo” pueden entrar en relaciones de equivalencia y sinonimia, diferencia u oposición, según el caso. A veces creo que todo el malentendido pasa porque hay quienes están convencidísimos de tener un Yo, una estructura ontológica, una tradición, un Estado, una clase, una continuidad temporal, etc. y entonces: o bien aman todo eso, o bien lo detestan; es la división clásica entre conservadores y revolucionarios, en todos los planos: espiritual, filosófico, político, etc. Pero hay quienes no pensamos en absoluto que tengamos nada de eso asegurado de antemano, sino que, en el mejor de los casos, tenemos que *constituirlo*: es un trabajo, una tarea infinita, inacabable, genérica, común, y sin garantías en cuanto al resultado.

En tanto filósofo, podría decir abiertamente: *mi objeto de estudio soy yo*. Pero no Yo en tanto vicisitud más o menos biográfica, conjunto de representaciones imaginarias, vividas o fantaseadas, nudo de determinaciones económico-políticas y culturales que me exceden; sino algo bien concreto y material: yo en tanto hueco cubierto apenas por algún semblante (*p. e.*, un nombre propio, una sentencia oracular, un destino) que me permite interrogarme a través de los otros, las cosas, el mundo, tan lejos, tan alto y tan profundo como (se) desee. Hay un planteamiento estratégico en esta extraña y desconcertante definición del objeto de la crítica filosófica. Lo veremos más adelante con Foucault.

En tiempos de Spinoza, el término clave en torno al cual se dirimían todas las disputas (políticas, filosóficas, científicas, religiosas) era Dios. El gran pensador holandés, a diferencia de otros ilustrados, apeló a una estrategia radical que no consistió en rechazar o desestimar el término, sino en reconceptualizarlo de una manera absolutamente racional a través de la cual dejaba desarmados a sus principales adversarios: los teólogos. Althusser habló en ese sentido de “dar vuelta los

cañones".<sup>1</sup> Hoy pienso tenemos que hacer lo mismo, repetir la audacia y rigurosidad de aquél gesto: el término clave es el Yo, y los teólogos son los periodistas, formadores de opinión, y demás *coachs* del alma. Necesitamos trabajar los conceptos, expropiarlos y reapropiarlos en función de nuestra propia apuesta política, y eso no está exento de rigurosidad, al contrario: la asume de manera intelectualmente honesta.

Vernant propone una distinción próxima a Foucault para pensar las sutiles diferencias que se juegan en torno al concepto de individuo, y ensaya a la par las aproximaciones de género literario que les corresponderían.<sup>2</sup> Al individuo *sensu stricto* le corresponde la biografía, el simple relato de una vida. Al sujeto, en tanto individuo que se historiza en nombre propio, le corresponde la autobiografía. Por último, al yo o la persona que vive una experiencia íntegra de interioridad, le corresponde el género de las confesiones o diarios íntimos. Me simpatiza esta serie de sutiles diferencias aunque yo propondría, además, una vuelta suplementaria del sujeto que anude los anteriores y le dé cierto rigor al concepto: i) singular y autónomo respecto a los grupos e instituciones, pero no sin ellos; ii) plegado sobre sí a través del índice de un nombre propio que lo distingue, pero no lo priva de nombrar otras cuestiones e instancias; iii) atravesado en su interioridad por una experiencia radical del afuera que lo constituye, pero no le permite cerrarse sobre sí mismo. En la intersección de estos tres registros se encuentra el sujeto ético-político "new look" que me interesa pensar, y el género literario que le corresponde, según he propuesto en otro lugar, es el diario ex-timo o los *hypomnémata* –tal como concibo su uso actual en el muro de Facebook (aunque podría ser otro).

Y Paul Veyne, en el mismo libro que Vernant, dice algo muy interesante sobre la relación entre quien detenta el poder

---

1. Louis Althusser, "La única tradición materialista", *Youkali* 4, En línea: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

2. Jean Pierre Vernant, "El individuo en la ciudad", en AA. VV. *Sobre el individuo. Contribuciones al Coloquio de Royaumont*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 25-46.

de gobierno y los gobernados (su artículo se titula “El individuo herido en el corazón del poder público”<sup>3</sup>). La antigüedad grecorromana vivió durante siglos una moral cívica que se resumía en la frase: “solo nos puede gobernar honorablemente un hombre capaz de gobernar sus propias pasiones”. Entre iguales, obedecer a otro (heteronomía) es lo mismo que obedecerse a sí mismo (autonomía), en tanto en un sentido como en otro lo que orienta el buen gobierno es ante todo una relación ética virtuosa. Sin embargo, también hubo largos siglos en que gobernaron tiranos que hacían ostentación de su inmoralidad y la plebe parecía amarlos aún más que a los virtuosos. Nerón, por ejemplo, quien exhibía sus riquezas y se posicionaba por encima de la moral común. Esta paradoja se explica porque ya no se trataba de una relación de gobierno entre iguales, pues “un plebeyo, que se indignaría si uno de sus pares en la miseria pretendiera darle ordenes, aceptará con toda el alma obedecer a un amo cuya superioridad, probada por signos exteriores, es manifiesta (...) no es humillante someterse a un hombre que no pertenece al común; el humilde orgullo del plebeyo exige la desigualdad, la asimetría.”<sup>4</sup> Creo que este modo de gobierno asimétrico explica muy bien cómo, aun en democracia, hay quienes se someten a un amo que no puede gobernarse a sí mismo porque carece de virtudes morales y se cree exceptuado de responder a las obligaciones del resto; claramente hay un problema de individuación en esa mutua dependencia. El sujeto tiene que producirse a través de una diferencia ética que es irreductiblemente política.

Encuentro dos citas oportunas que hacen al sujeto “portador” [*Träger*] de “relaciones e intereses de clase” y, también, de “ejercicios espirituales”. Me parecen justas para entrelazar estas dos perspectivas y no solo contraponerlas, como se hace habitualmente. Hace tiempo insisto que con *saber* no basta, no se puede ni interpretar ni transformar el mundo verdadera-

---

3. Paul Veyne, “El individuo herido en el corazón del poder público”, en AA. VV. *Sobre el individuo. Contribuciones al Coloquio de Royaumont*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 9-24.

4. *Íbid.*, p. 14

mente si, al mismo tiempo, no nos transformamos a nosotros mismos; tenemos que responsabilizar a los sujetos por los intereses, relaciones y cargas que portan y, a la vez, mostrarles que hay vías concretas para trabajarlas y transformarlas.

I. Marx en el “Prólogo a la primera edición” de *El capital*: “No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí solo se trata de ‘personas’ en la medida en que son ‘la personificación de categorías económicas, portadores [Träger] de determinadas relaciones e intereses de clase’. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como ‘proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social’, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas.”<sup>5</sup>

II. Sloterdijk en una entrevista: “Lo que yo llamo el sujeto principal de la filosofía y la psicología es el portador [Träger] de las series de ejercicios que componen la personalidad. Y algunas de las series de ejercicios que constituyen la personalidad pueden describirse como religiosas. // ¿Pero qué significa esto? Se hacen ejercicios mentales para comunicarse con un partenaire invisible, son cosas absolutamente concretas que es posible describir, no hay nada de misterioso en eso. Creo que hasta nueva orden, el término ‘sistema de ejercicios’ es mil veces más operativo que el término ‘religión’ que remite a la santurronería estatal de los romanos.”<sup>6</sup>

Entonces, no creo que haya que oponer a las ideas de individuo, esfuerzo personal o mérito, las correlativas de colectivo, trabajo social y lazos de solidaridad; hay que mostrar más bien

---

5. Karl Marx, “Prólogo a la primera edición”, *El capital. Crítica de la economía política, Tomo I, vol. I, Libro Primero*, Siglo XXI, DF-Madrid-Buenos Aires, 2008, p. 8.

6. Peter Sloterdijk, “La quiebra de la civilización occidental (diálogo con Slavoj Žižek)”, *Clarín*, 19/08/2011. En línea: “[https://www.clarin.com/rn/ideas/politica-economia/La\\_quiebra\\_de\\_la\\_civilizacion\\_occidental\\_0\\_SJXWVCnD7e.html](https://www.clarin.com/rn/ideas/politica-economia/La_quiebra_de_la_civilizacion_occidental_0_SJXWVCnD7e.html)”

cómo unas no se dan sin las otras, son mutuamente necesarias, y la operación ideológica por excelencia consiste en invisibilizar, subestimar o subordinar los pares contrarios (operación que se sostiene, claro, en esta primaria dicotomización). No puede haber individuo que avance y alcance cualquier logro en la vida sin una red de lazos solidarios que lo sustente y produzca en distintos momentos y niveles; a su vez, no existe trama social productiva y vivificante si no se alimenta de esas diferencias individuales que, cada tanto, dan un salto de nivel y de capacidad de integración, transferencia y traducción de operaciones que la enriquecen.

En este mismo sentido, hace poco leía una aclaración muy básica de una psicoanalista en la que decía que “querer no es lo mismo que desear”. Lo cual está muy bien. El ejercicio de las distinciones es muy importante, como un primer paso, en el campo del saber. Y sin embargo: hay que dar un poco más, algunos pasos más. Porque si no se cae en una escolástica inútil que se traduce, en el ámbito de la vida cotidiana y en el campo de las relaciones de poder, en maniqueísmo e incompreensión. Por ejemplo, nos preguntamos por qué el discurso ideológico de la derecha suele tener cierta efectividad, es decir, pese a todas las barbaridades cometidas interpela aún a ciertos sujetos. Sucede que no podemos conformarnos con oponer simplemente al privilegio puesto en el yo y el narcisismo individual el sujeto del deseo como operador vacío entre significantes, o al simple querer voluntarista las paradojas eternas de la pulsión, o al futurismo recalcitrante una veneración sacralizada del pasado, y así. Necesitamos mostrar que las distintas instancias que nos constituyen (el yo y el sujeto, el deseo y la pulsión de autoconservación, eros y thanatos, la voluntad y el goce, la historia y el presente, el futuro anterior, etc.) se encuentran entrelazadas, y que el discurso más efectivo, por ser realista, materialista y racional al mismo tiempo, es el que las piensa en simultaneidad y puede mostrar así sus giros, entreveros, alternancias y mutuas implicaciones. Por eso insisto, quizás esos pasos de más que debemos dar en el campo del saber (volver por caso sobre la huella freudiana, o spi-

noziana, o estoica, etc.), no son un mero ejercicio de erudición o escolástica, pues pueden encontrar resonancias oportunas para cambiar las cosas en el campo de las relaciones de poder y de la interpelación ideológica, al reencontrar la efectividad perdida en el anudamiento inescindible con las cuestiones relativas al cuidado de sí y de los otros. Por ejemplo, si el fin del psicoanálisis consiste en establecer la máxima distancia entre el ideal y el objeto, la filosofía estoica busca establecerla entre el Yo puntual (que participa de las constricciones y ambiciones mundanas) y el Yo racional (que participa de la racionalidad divina). En los dos casos no se trata de ninguna fuga hacia otro mundo, sino de una reubicación concreta y material en torno a éste, luego de ese recorrido espiritual que muestra la máxima distancia entre los dos polos que hacen al sujeto (dividido pero íntegro).

¿Se trata de perderse a sí?, ¿se trata de encontrarse a sí?, ¿se trata de superarse a sí?, ¿o se trata de constituirse a sí? ¡Sí! Se trata de responder al unísono sabiendo qué parte de sí se destina a cada pregunta. Porque el sujeto no es ninguna de ellas en exclusividad sino el movimiento mismo que, ante cada pregunta, lanza una respuesta (incluido, por si no se oye, el silencio).

A partir de aquí quisiera plantear en trazos concretos por qué pienso que es necesario sostener el concepto de sujeto y, más específicamente, el *sí mismo* en la actualidad.

### ***Ontología, ideología, sujeto***

El neoliberalismo es *ideológicamente* revolucionario y transformador, promueve la posibilidad de cambio hasta el delirio: el cielo es el límite y cualquiera puede cualquier cosa, si se lo propone y esfuerza en pos de ello. Es *políticamente* reaccionario y conservador, se alía siempre con los sectores más oscuros y rancios de la sociedad, desconfiando de los movimientos populares y sus modos singulares de organización; rechazando o relativizando, por ende, la posibilidad de un acontecimiento

político anómalo que reestructure la situación y la emergencia de nuevas capacidades políticas y liderazgos carismáticos. Es *económicamente* destructivo y homogeneizador, porque al promover la desregulación del mercado, la competencia descarnada y el individualismo a ultranza, deja librado el juego al acaparamiento de los que ya contaban con recursos materiales, produciendo un aplanamiento de la actividad productiva que se concentra cada vez más en el lucro y la especulación financiera, destruyendo todo lo que se le interpone: naturaleza, ciudades, relaciones sociales, invenciones técnicas, producciones singulares, etcétera. Encontrar otro modo de ser que anude coherentemente las dimensiones políticas, ideológicas y económicas que nos constituyen, es asunto de suma urgencia: *todos tendríamos que estar pensando en ello, por todos los medios posibles, porque es asunto de vida o muerte, para la especie en su conjunto.*

Establecido esto quisiera proponer una tesis radical respecto al neoliberalismo. Antes que una ideología, una forma de gobierno, o un modo de organizar la economía, el neoliberalismo es *la ontología misma*. O sea, es el discurso y la práctica que más se acercan a eso que Occidente ha intentado pensar como ser en tanto que ser: pura multiplicidad descualificada, no asignable a ningún lugar o presentación específica, ni reducible a ningún predicado característico; de ahí su efectividad. El neoliberalismo empalma lo real directamente a un discurso práctico sobre el ser mismo de las cosas, bajo un modo exclusivamente técnico-objetual que prescinde de cualquier ética o constitución subjetiva para su a-problemática y descontrolada difusión.

Es sabido, al menos de Marx a esta parte, que la forma-mercancía por la cual el lenguaje capital nos habla, permite abstraer el valor de uso y las cualidades concretas de los productos que entran en el intercambio social regulado por el mercado, ceñido a la lógica exclusiva de la oferta y la demanda, a un costo cuya magnitud en verdad desconocemos. Esto ha llegado muy lejos con el neoliberalismo, al punto tal que no hay actividad humana o inhumana alguna que hoy no

puedan ser inscriptas en su lógica de producción, circulación y consumo. Contrariamente a lo que sostienen los ideólogos del neoliberalismo (que son “ontólogos sin saberlo”), en sus alegatos contra cualquier tipo de control o regulación estatal, nos encontramos ante el régimen totalitario más abyecto jamás concebido en la historia de la humanidad. Si sostenemos que el neoliberalismo es *la ontología consumada*, el orden del ser-en-tanto-ser, entonces entenderemos que en verdad no hay ni puede haber allí lugar para nada que sea del orden del acontecimiento y de la constitución subjetiva (lo que no-es-el-ser-en-tanto-que-ser), con todo lo que ello entraña de azar, de riesgo, de apuesta y de fidelidad inventiva. Más acá de todas las banalidades que entraña el *empresario de sí* y otras figuras subjetivas que dicen acompañar este estado de cosas, lo cierto es que no hay ni puede haber allí una *verdadera teoría del sujeto*.<sup>7</sup>

Por ende, la “madre de todas las batallas”, el foco donde apuntan todas las estrategias y tácticas de intervención, los más diversos poderes, se encuentra hoy en las subjetividades; hay un secuestro permanente de las subjetividades y una guerra encarnizada por impedir que accedamos a nosotros mismos, que nos constituyamos como sujetos (incluso en la proliferación de discursos *New Age* que apuntan a interpelar un individuo que puede cualquier cosa sin ocuparse verdaderamente de sí). Por eso la sentencia socrática sigue siendo actual, y más actual que nunca: ¡ocúpense de sí mismos!

Se habrá advertido a esta altura del texto que he deslizado algunos términos filosóficos “altamente especulativos” para plantear la problemática política concreta que nos atañe, el neoliberalismo. Más precisamente estoy empleando, aunque no sin imprimirles cierto forzamiento y desnaturalización producto de mi propia práctica teórica, ciertas tesis y conceptos propuestos por Alain Badiou. En primer lugar porque consi-

---

7. Badiou dice que del sujeto solo puede haber teoría: “Decir que hay teoría formal del sujeto se toma en el sentido fuerte: del sujeto no puede haber sino teoría. Sujeto es el índice nominal de un concepto que hay que construir en un campo de pensamiento singular, aquí la filosofía” (*Lógicas de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 65).

dero, junto a este autor, que la liquidación del pensamiento actual que entraña la ontología neoliberal exige, contra todo posmodernismo multicultural, replantear algunos conceptos nodales que nos vienen fundamentalmente de la modernidad, tales como: ser, sujeto, verdad. En segundo lugar, porque pienso que la gran teoría contemporánea del sujeto es aquella que se desprende de la filosofía del maestro francés; pues allí no son escatimados recursos para su constitución compleja: desde las matemáticas modernas, pasando por el marxismo y el psicoanálisis, hasta un recorrido sino exhaustivo al menos bastante amplio por varios de los trayectos más significativos de la historia del pensamiento occidental (política revolucionaria, arte de vanguardia, historia de la filosofía, etc.).

Aunque Badiou no habla de “neoliberalismo” sino más bien de “nihilismo”, resulta contundente y esclarecedor su diagnóstico de nuestro tiempo.

Por lo que respecta al “nihilismo”, admitiremos que nuestra época testimonia de ello, en la exacta medida en que entendemos por nihilismo *la ruptura de la figura tradicional del vínculo*, la desvinculación como forma de ser de todo lo que tiene apariencia de vínculo. Es indudable que nuestro tiempo se sustenta en una especie de atomística generalizada, ya que ninguna sanción simbólica del vínculo es capaz de resistir al poder abstracto del capital. Si todo lo que está vinculado revela que en tanto que ser está desvinculado, si el reino de lo múltiple es el fondo sin fondo de lo que se presenta sin excepción, si lo Uno no es más que el resultado de operaciones transitorias, es a causa del efecto ineluctable de la ordenación universal de los términos de nuestra situación, en el movimiento circulante del equivalente general monetario.<sup>8</sup>

Por supuesto, remite a la clásica cita de Marx sobre *la disolución de todos los vínculos sagrados* y se pronuncia en contra de cual-

---

8. Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 33.

quier retorno nostálgico a tiempos comunales pre-capitalistas, incluso demanda un paso más respecto al uso e innovación de la técnica en el marco del capitalismo, porque el nihilismo no es la palabra última para acceder a la comprensión de nuestro tiempo. Es aquí donde aparece la “virtud propiamente ontológica” del capital, en palabras de Alain Badiou:

No obstante, tanto para Marx como para nosotros, la desacralización no es en absoluto nihilista, en tanto que “nihilismo” debe designar aquello que pronuncia que el acceso al ser y a la verdad es imposible. Al contrario, la desacralización es una *condición necesaria* para que dicho acceso se abra al pensamiento. Es evidentemente lo único que se puede y se debe saludar en el capital: pone al descubierto lo múltiple puro como fondo de la presentación, denuncia todo efecto de Uno como simple configuración precaria, destituye las representaciones simbólicas donde le vínculo encontraba una apariencia de ser. El hecho de que esta destitución opere en la más absoluta barbarie no debe disimular su virtud propiamente *ontológica*. ¿A qué debemos la emancipación del mito de la Presencia, de la garantía que ésta acuerda a la sustancialidad de los vínculos y a la perennidad de las relaciones esenciales, sino a la automaticidad errante del capital? Para pensar más allá del capital y de su prescripción mediocre (la cuenta general del tiempo) hay que partir de lo que ha revelado: el ser es esencialmente múltiple, la Presencia sagrada es pura apariencia, y la verdad, como todas las cosas, si existe, no es una revelación, mucho menos la proximidad de lo que se retira. Es un procedimiento regulado, cuyo resultado es un múltiple suplementario.<sup>9</sup>

Sin embargo, nos encontramos ante un límite infranqueable, un impasse: la teoría del sujeto de Badiou depende esencialmente del azar acontecimental, por eso no hay ni puede haber preparación del sujeto, solo ocurrencia azarosa de un encuentro y de allí en más la fidelidad militante por la cual se

---

9. *Ibíd.*, p. 34.

constituye. En ese punto pienso que resulta crucial volver sobre el último Foucault –ser honestos intelectualmente con su último giro subjetivo, luego de la tristemente célebre “muerte del sujeto”– e indagar en torno de esas “prácticas de sí” que preparan a los individuos para acceder a una verdad; y que los preparan no de cualquier manera sino afectando su ser mismo; se trata de una verdadera *mutación ontológica* la que se debe afrontar para sostener un *ethos* crítico que implique la interrogación recíproca de las prácticas políticas, epistémicas y éticas que nos constituyen al presente. Es decir, tenemos que pasar de esa ontología consumada de las multiplicidades puras, descualificadas, que sostiene sin problemas el neoliberalismo –verdadero “proceso sin sujeto”– a una “ontología crítica de nosotros mismos” que resulte esencialmente problemática y problematizadora de cómo nos constituimos en tanto sujetos de saber, poder y cuidado. Allí los acontecimientos no serán tan excepcionales pues son, en verdad, los que hacen al mundo en su materialidad y actualidad constantemente interrogadas; el asunto, como decían los antiguos estoicos, pasa más bien por transformar los accidentes en acontecimientos.

Los últimos cursos de Foucault son reveladores en este sentido: se encuentran repletos de huellas a seguir para nuevas investigaciones en torno al sujeto, la subjetividad y su relación con la verdad.<sup>10</sup> Sin embargo, los comentarios que se pueden leer hasta el momento de algunos críticos y especialistas son

---

10. El sentido común filosófico sigue asociando el pensamiento de Foucault a la célebre “muerte del sujeto” y desconoce las fuertes autocríticas y reelaboraciones a las que él mismo sometió su pensamiento: “Cuando hablo de la muerte del hombre, mi intención es poner fin a todo lo que quiere fijar una regla de producción, una meta esencial a esa producción del hombre por el hombre. En *Las palabras y las cosas* me equivoque al presentar esa muerte como algo que sucedía en nuestra época. Confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en las diferentes ciencias humanas que se desarrollaron –una experiencia en la cual el hombre comprometía, transformándola, su propia subjetividad–, nunca estuvo el hombre al final de los destinos del hombre.

Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, es indudable que no lo cumplieron; pero, como experiencia cultural general, se había tratado más bien de la nueva constitución de una

un tanto mezquinos, limitados o insuficientes. No le hacen justicia a semejante pensamiento ni despuntan el deseo de investigación que era su sino. Hay quienes llegan a sostener que con el “giro ético” Foucault renuncia directamente a sus análisis críticos sobre el poder y se vuelve casi un neoliberal (una tesis que, sin siquiera a meterse a desmenuzar sus últimos cursos en el *Collège de France*, parece deslizar irresponsablemente un tal Lagasnerie). No es así de ningún modo. El último Foucault nos deja a la zaga, por lejos, basta zambullirse al azar en cualquiera de las clases de esos cursos para encontrar materiales preciosos. Por ejemplo, como ya hemos mostrado anteriormente, en *La hermenéutica del sujeto* el maestro francés se refiere al tipo de expresiones de las que se alimenta el discurso *New Age* y que circulan aún hoy, tales como “ser uno mismo”, “liberarse”, “ser auténtico”, etc., y encuentra allí, ante esa imposibilidad de pensar, una tarea fundamental, urgente, que es en esencia política:

Y tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución sea acaso una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de

---

subjetividad a través de una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento.

El segundo aspecto que confundí con el precedente es que en el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrán jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto” (Michel Foucault, *La inquietud por la verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 74).

resistencia al poder político que en la relación de sí consigo.<sup>11</sup>

Tenemos así indicada y circunscripta la pulsión contemporánea de “volver sobre sí mismo” y a la vez la imposibilidad de darle a ese gesto un contenido, una dimensión real que conecte con el sentido político de tal gesto. Luego Foucault continúa exponiendo cómo la noción de gubernamentalidad le permite enlazar las dimensiones políticas y éticas aludidas:

Si prefieren que lo exprese en otros términos, lo que quiero decir es esto: si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad –gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político–, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo.<sup>12</sup>

Entonces, más acá de la cuestión de los derechos y del sujeto definido a partir de ese dispositivo exclusivo, resulta indispensable generar otros dispositivos y prácticas que permitan al sujeto entrar en una relación activa y productiva consigo mismo (quizás por aquí podría leerse el famoso “empodera-

---

11. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 246.

12. *Ibíd.*, p. 246-7.

miento" del que habla CFK), para resistir el poder político establecido y revertir esas relaciones de poder junto a otros.

Entre estas prácticas de sí, la *parresia* resulta clave. Con la *parresia*, a la cual dedica sus dos últimos cursos en el *Collège de France*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, Foucault puede rearticular las dimensiones éticas, epistémicas y políticas indagadas anteriormente al tiempo que sostiene su mutua implicación filosófica. El decir veraz, la práctica de la *parresia*, no es decir cualquier cosa; no solo porque está en juego la propia vida allí, en semejante enunciación, sino porque implica un anudamiento riguroso del enunciado que responde a tres dimensiones irreductibles: veridicción, gubernamentalidad, subjetivación. Decir la verdad, pues, no implica la forma de adecuación a un objeto (objetivismo, positivismo) ni la mera expresividad de un sujeto (subjetivismo, esteticismo), remite al triple nudo de saber-poder-cuidado por el cual nos constituimos junto a los otros, el mundo y sus objetos (ontología crítica del presente).

Por el contrario, hay que pensar muy seriamente que el neoliberalismo es el anarcocapitalismo consumado y que no hay allí una verdadera gubernamentalidad que vincule saber, poder y cuidado; lo que hay en distintos niveles son expertos, idiotas caprichosos y *managers* del alma. El neoliberalismo no gobierna, más bien improvisa. Por eso considero que la orientación del último Foucault, junto a la teoría badiouana del sujeto (y la teoría de la ideología althusseriana, como vimos en el capítulo anterior), resultan clave para anudar esas dimensiones irreductibles que nos constituyen: una verdadera gubernamentalidad pensada en términos de *nodalidad* que evite, tanto la tentación de una totalidad imposible, como el individualismo autonomista que promete el liberalismo. Esta nodalidad es siempre singular-universal, es decir, no entra en un régimen de equivalencias indistintas, sino que se compone junto a otros en lo que tienen de irreductible, real, material.

El sujeto no es sustancia, ni consciencia, ni voluntad, ni razón; el sujeto es básicamente una operación lógica y existencial, conceptual y vivida, en la que alguien –unx o varixs,

incluso una multitud— se encuentra con el límite de una estructura cualquiera, ejemplarmente el lenguaje, y hace allí un mínimo gesto excesivo respecto a ella, un balbuceo apenas, un movimiento imprevisto, un trazo liberado que le muestra que eso no es todo, que eso es no-todo. Puede parecer poca cosa, y sin embargo el gesto liberado convoca una potencia inaudita que puede multiplicar anónima y silenciosamente otros gestos en diversidad de situaciones, estructuras y lenguajes. La verdadera revolución no será televisada ni proclamada, se esparcirá como un virus imparable. Y quién sabe, quizás nunca ha cesado de hacerlo.

### *Economía, goce y crítica*

¡Es la economía, estúpido! Frase conminatoria que nos complacemos en repetir tanto últimamente, a veces variando el término que funge de determinación en última instancia: la economía en cuestión. Pero Althusser decía que la hora solitaria de la última instancia nunca llegaba a sonar. Creo que en el juego serio de dominancias y determinaciones entre instancias y prácticas sociales que constituyen el todo-social-complejo, el maestro francés llegó a captar que, si en verdad se anunciaba la hora de la última instancia, era porque estábamos *sonados*. En todo caso, es lo Real. Y si de lo real se trata, no es evidente, no podemos constatarlo ni que nos induzcan a ello tan fácilmente; pues allí hay dislocación, locura o muerte. Y por tanto, habría que escribir la frase conminatoria más bien como la sentencia freudiana: “allí donde ello era, yo debo advenir” [*Wo Es war, soll Ich werden*]. O sea, se formularía en el imperfecto pasado y se asumiría retroactivamente su ineluctable verdad: *allí donde era la economía, el sujeto político habrá de advenir*. Porque si se corta el nudo realmente, allí por donde pasa lo real del todo-social-complejo donde nos sostenemos precariamente, pues eso no será nada simple, ni bello, ni verdadero. Hay que prepararse y pertrecharse [*paraskeue*] para ello, como dice Foucault en su lectura de los antiguos.

Por ende, una *nueva crítica de la economía política* que lo sea a su vez de la economía libidinal, debe comenzar por una crítica del valor que es su fundamento; lo cual conduce a la cuestión del Uno, la calculabilidad y la abstracción real; la posibilidad de un sujeto que resista la reducción a cualquier contabilidad, se encuentra en el nudo, en el trenzado, en el anudamiento solidario y material que se hace de hábito, afecto y pensamiento. Lo real del nudo es la irreductibilidad de sus componentes, sean cuales sean. Lo real no es incognoscible ni es solo abordable científica o angustiosamente; lo real es el nudo, e implica un conjunto de dispositivos heterogéneos: ontología, política, filosofía. La independencia solo puede resultar de una crítica radical, esto es, conducida hasta la raíz de los registros y prácticas que nos constituyen, atravesando todos los niveles de la existencia, individuales o colectivos.

Sin embargo, la crítica no puede desentenderse de la implicación subjetiva. Un peligro que acecha las interpretaciones ensayadas a menudo sobre las elecciones políticas y sus persistencias, no obstante, es el de cargar demasiado las tintas sobre la remanida cuestión de la “servidumbre voluntaria” y el hacer así, en consecuencia, una alusión muy general en lo que concierne al goce como factor explicativo de la repetición de lo peor. Creo que hace falta un poco más de trabajo teórico *a la vez que práctico* para pensar la “servidumbre voluntaria” y el “síndrome de Estocolmo” (ver por ejemplo el artículo de Forster<sup>13</sup>), asiduamente invocados en estos casos, como efectos desencadenados (sintomáticos) de la compleja articulación pulsional que constituye al sujeto: deseo-placer-destrucción. Y hacerlo no solo a través de la elucidación del operativo mediático, sino de las condiciones históricas y los múltiples dispositivos que contribuyen a esta descomposición. En concreto: por qué y cómo puede primar la pulsión de muerte, por sobre la pulsión de autoconservación y la pulsión sexual, sin desconocer que el sujeto se compone de todas ellas y no es posible, por tanto, apelar a un *supuesto sujeto racional depurado de goce* (sin

---

13. En línea: <http://www.veintitres.com.ar/article/details/59070/la-servidumbre-voluntaria>

aparato pulsional) que acceda a una comprensión inmediata y transparente de la cosa política. Hace falta articular otros saberes, prácticas de sí y formas de abordaje de las relaciones de poder, considerando minuciosamente sus singulares modos de imbricación. Hace falta mostrar la variedad de modos de goce en su rigurosa singularidad, y dar lugar a través de la escritura, el pensamiento y la exposición de ellos, a que se abra mínimamente la posibilidad de captar cómo es que no se reducen a una estructura de simple oposición externa.

Antes que nada, hay que asumir un punto de implicación singular en lo que concierne al goce dominante, evitando una postura excepcionalista del tipo: “ellos gozan como locos, se someten incomprensiblemente, y nosotros no”; posición que reforzaría un dualismo circular y vicioso. El neoliberalismo y la economía libidinal del capitalismo nos atraviesan a todos sin excepción, lo cual abre paradójicamente un lugar singular para su elaboración. Se trata de asumir, como dicen las feministas, que “lo personal es político”. Pero lo personal es político solo a condición de que se cuestione su propia forma lógica (particular) y su contenido autorreferencial (biográfico), hasta el punto de poder invocar-interpelar-llamar otras personalidades que, a su vez, también deberán deponer sus particularidades biográficas; de modo tal que se vaya constituyendo una red de singularidades impersonales o genéricas transversales; de modo tal que se vaya tramando así *una vida política sin excepción*. ¿Pero, acaso, todo es política en la vida? Por supuesto que no. Hay que sostener que no-todo es política (y además que la política es no-toda), no porque haya algo particular que no sea político, sino porque hay que afirmar al mismo tiempo que “no hay nada que no sea político”, es decir, no hay ninguna excepción a la política (nada que no se vea contaminado por ella, de alguna forma no totalizable); por ende, la política concreta-material-efectiva se asume siempre de manera imprevista, sin contornos definidos, en lo que toma, afirma y anuda una vida.

Si me preguntaran entonces qué hacer con el goce, diría pues, en principio aceptarlo: asumir su estructura inercial de

repetición y buscar el punto exacto donde se pueda introducir una diferencia. Diferencia ética que responde al trabajo de sí, pliegue de fuerzas o anudamiento (según la topología sea de superficies o de cuerpos). Algunos pensarán que esto remite a la individualidad y al solipsismo, pero cuando uno encuentra el punto de incidencia en la trama de repetición histórico-estructural, es porque se ha dividido (ya no es uno) y ha hallado el borde pulsional donde comunica con la multiplicidad insondable que somos, en común; allí las dicotomías típicas (individuo/colectivo, teoría/práctica, vida/muerte, particular/universal, etc.) dejan de funcionar. Luego se trata de llevar adelante una práctica política inmanente que da lugar a lo *múltiple indiscernible* en cualquiera de sus formas o procedimientos: científicos, artísticos, psicoanalíticos, filosóficos, etc. Cada quien sabe dónde puede operar con el goce irreductible que lo singulariza; no todos podemos con todo; es cuestión de estilo. Hace bien saberlo: efecto pacificador del contragolpe de la verdad a la que se accede en el acto. Creo que las propuestas políticas que llaman a “articular heterogeneidades” y a constituir un “frente ciudadano transversal” deben tener en cuenta estas consideraciones ontológico-políticas, si el deseo es que la cosa funcione más acá de cualquier pragmatismo cortoplacista.

En fin, para decir rápidas cuestiones a seguir pensando y elaborando: la producción real, material de sí, se hace a partir de la localización y elaboración de un resto que resulta irreductible al ámbito signifiante y se traduce en una práctica concreta; para eso tiene que haberse producido cierto “agotamiento del cogito”, como decía Lacan, cierto entrecruzamiento de dimensiones que resulta irreductible y al mismo tiempo material, plástico, maleable o trabajable en cierto sentido (orientado). El trabajo de sí, la producción de sí no está guiada por un mero voluntarismo de la razón o un esteticismo apasionado, al menos si parte de lo irremediable: asunción de una verdad cualquiera, producto de una pérdida, de un duelo, hallazgo de un *modo de hacer con eso* que anuda singularmente afecto y pensamiento. Lo cual no conduce a ningún solipsis-

mo, pues todo ese proceso se encuentra trenzado, de cabo a rabo, por otros, *siempre otros*.

La única alternativa sería al capitalismo es tomarse al capitalismo en serio. Dejemos de lado las explicaciones y las ensoñaciones maximalistas, practiquémoslo con extremo rigor; aprendamos cada uno de sus movimientos, su lógica interna, sus reglas de formación; mimeticémosnos con sus formas y procedimientos mínimos; no dejemos lugar alguno para la fuga, la especulación o la distancia irónica. Quizás el único modo de salir del círculo sea entrando en él del modo justo, hasta dar con el doble bucle y escindirlo. Saber, podemos saber mucho, infinidad de cosas, pero lo que sostiene la reproducción incesante del sistema actual es justamente la distancia irónica, cínica o escéptica que anteponemos entre el saber y lo real: el modo concreto en que somos producidos. El sistema se alimenta de nuestras infinitas contradicciones: nostalgias del pasado, fantasías utópicas, corrientes alternativas, modos de vida sobrenaturales. Sin embargo nuestra naturaleza común, bien concreta e inexorable, es el síntoma: el síntoma actual es el modo de producción capitalista. Tendríamos que tomar esto muy en serio: ir hacia allí sin justificar distancia alguna, afrontar el engendro que somos en nuestra práctica cotidiana. Tener el valor de mirarnos a la cara y decir (nos) finalmente: mi trabajo es una mercancía, yo soy eso, nada más que eso, no tiene –no tengo– ningún valor, no tiene –no tengo– arreglo, no hay negociación ni especulación posibles, no hay acuerdo. El fin ha llegado, y yo con él. A otra cosa.



## IDEOLOGÍA, ÉTICA Y FILOSOFÍA EN EL MARCO DEL NEOLIBERALISMO

*No hemos mostrado por qué mecanismo general la ideología «hace actuar por sí solos» a los individuos concretos en la división social-técnica del trabajo, es decir, en los diferentes puestos de los agentes de la producción de la explotación, de la represión y de la ideologización (y también de la práctica científica). En suma, no hemos mostrado por qué mecanismo la ideología «hace actuar por sí solos» a los individuos, sin que haya necesidad de ponerle a cada uno un gendarme en el culo.*

Louis Althusser, *Sobre la reproducción*

Leyendo por enésima vez el sublime “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado” (la versión de *Sobre la reproducción*) no puedo evitar leer a través de sus páginas y agudos conceptos cómo la clase dominante ya sin tapujos, pues sus eminentes miembros están sentados directamente en casa de gobierno, ejerce la violencia a través de todos los aparatos represivos e ideológicos del Estado: un limitado asesor presidencial lo hace al referirse despectivamente hacia nuestros artistas y pensadores, la policía lo hace al entrar armada en colegios y universidades a golpear o apresar a los alumnos, Milagro Salas sigue presa, Santiago Maldonado y Rafael Nahuel asesinados, y así. Entonces, se puede captar todo el espesor de esa sutil diferencia conceptual ensayada por Althusser entre los grados de violencia que admiten los aparatos represivos e ideológicos de Estado, porque no da lo mismo qué alianza de fracciones de clase llega al poder; y no debiera dar lo mismo para nadie (los del Caño, los de la gorra, o los que gustan de tener “un gendarme en el culo”).

Quisiera presentar unas breves anotaciones que reparen en la efectividad de la ideología en la actualidad y cómo una

práctica material de la filosofía, que acentúe la dimensión ético-política inerradicable a toda formación social, puede resultar atenuante respecto de aquéllos nocivos efectos.

*I. El imaginario goce de la sustancia y lo real en juego.*

No veo casi nunca televisión, sin embargo, en uno de esos rápidos condensados que suelen pasar en algún programa, vi una serie de exabruptos que me dieron a pensar lo desbocado que se encuentra el Amo, manifestado patéticamente a través de algunos de sus agentes menores. Vi a Lanata<sup>1</sup> maltratar o tratar de idiotas a los panelistas de un programa que eran iguales a él, al menos en su modo de razonar y argumentar; vi al mismo Lanata ser tratado de pelotudo [sic] por Macri, quien a todas luces no es tampoco ninguna lumbrera; vi al mismo conductor de aquel patético programa maltratar en vivo a uno de sus panelistas por llegar tarde, etc. Es como si no hubiera ningún filtro: no hay modales, no hay autoridad simbólica, ni respeto, ni inteligencia alguna. No pedimos que sean spinozistas, sabios y prudentes, pero no hay siquiera en función lo que Kant llamaba “mentiras sinceras”, aquellos modales y formas simbólico-imaginarias que pueden constituir un recurso menor para alcanzar la virtud real. Como si la estupidez y la agresividad fuesen *in crescendo* en paralelo, imaginariamente, y el paralelismo real –el de atributos diferenciados: pensamiento y extensión– se disolviera en una sustancia gozante uniformadora y homogénea, stupidizante, que se fagocita a sí misma hasta querer alcanzar la destrucción absoluta. Es un fenómeno discursivo transversal pero se afinca, sobre todo, en la llamada clase media.

No obstante, en un sentido que es más ideológico que ontológico, habría que decir “la clase media no existe”: entre la ilusión de ascender y el temor a tocar fondo, jamás se afirma en lo que realmente es y por eso tampoco defiende las condiciones concretas que le permiten llegar a serlo. Por eso mismo, este

---

1. Jorge Lanata: periodista argentino, otrora progresista (trabajó en diario *Página 12*), devenido empresario y mercenario mediático del Grupo Clarín.

sistema de explotación y degradación no se va a acabar jamás bajo ninguna idea romántica de justicia [cuyo paradigma quizás se cifre en la célebre frase del Che: “Sean capaces siempre de sentir, en lo más hondo, cualquier injusticia realizada contra cualquiera, en cualquier parte del mundo”]; al contrario, tiene que ser un sentimiento bien corporal de asco, hartazgo y repulsión al mismo tiempo, lo que nos incite a abandonarlo y dejar de alimentarlo con nuestras fantasías de goce ilimitado; solo ese acto corporal masivo, replicado en cualquier parte del mundo por cualquiera, hará que *el aire del antiguo sólido desvanecido pierda también su sustento ideológico*.

Y sí, quizás “solo un dios puede salvarnos”, como creía Heidegger, pero tal dios nada tiene que ver con un retorno religioso, ni con un cultivo de la finitud y la modestia, sino con acceder en acto a la infinita potencia que nos constituye de infinitos modos; y hacerlo ya, de manera urgente y necesaria, sin mediaciones ni concesiones de ningún tipo. Solo podemos esperar lo peor, en cambio, si no accedemos al conocimiento absoluto de la sustancia real en que vivimos y dirigimos nuestros actos en función de ello, ética y políticamente. Así, a la aporética que se suele expresar en nuestros debates contemporáneos, entre una ética del mandato o la alteridad absoluta (cuasi religiosa) y una política del saber histórico o la coyuntura (puramente pragmática), le falta el anudamiento inexorable del *saber absoluto*; no en el sentido de la totalización teleológica hegeliana, sino en el insensato proceso real por el que cualquier modo singular se muestra, en esencia, constituido por una potencia infinita. Más Spinoza y menos Hegel.

## *II. Lo simbólico en la era de la posverdad y el truco del redoblamiento.*

“¡Pero mira qué mentiroso eres! Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?”. Žižek da un ejemplo un poco más dramático del

mecanismo que funciona en el viejo chiste freudiano<sup>2</sup>; podría suceder, dice, que fuésemos a visitar al hospital a un amigo afectado de un cáncer terminal y le dijésemos, simplemente para alentarlo, que lo vemos mejor, cuando en realidad podría ocurrir que verdaderamente él hubiese tenido una mejoría que nosotros ignorásemos; entonces él bien podría decirnos: “¡Por qué me dices que me ves mejor para que yo crea que me lo dices solo para animarme cuando en verdad estoy mejor!”. Así funcionan aquello que Kant llamó, en su *Antropología en sentido pragmático*<sup>3</sup>, las “mentiras sinceras”. La mentira es una suposición del Otro, que se sostiene solo porque a los seres parlantes nos es dado mentir diciendo la verdad (mentira a la segunda potencia). Sucede que en la era de la “posverdad”, nos hemos animalizado al extremo y las mentiras son apenas de primer grado: todos mienten porque creen que todo da lo mismo, da igual, que en última instancia es asunto de poder y de imposición por repetición mediática (es lo que ha logrado la lógica del equivalente general, el dinero, transferido a todos los medios: aplanamiento y homogeneización de lo simbólico). Si digo la verdad, en sentido ontológico, aunque sea dura y difícil en principio, es porque sostengo que es accesible a cualquiera; el problema es que todos creen que invariablemente se miente, no importa quién hable, mientras algunos más avisados sospechan que digo la verdad para hacerlos creer que miento. Esa suposición ya es algo más elaborada, da su posibilidad renovada a lo simbólico, aunque todavía permanece en el registro de la ambivalencia afectiva y no encuentra la razón del acto: su estructura real de corte. No hablo simplemente de estructuras fallidas del lenguaje, o de relaciones impuestas de poder, sino de producir en torno a la verdadera potencia genérica e infinita que nos constituye: Unidad real. La unidad real es ontológica: todos somos parte de la misma sustancia absolutamente infinita, no puede haber exclusión, por definición. La unidad

---

2. Slavoj Žižek, *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*, Madrid: Akal, pp. 63-64, 2016.

3. Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, pp. 48-50, 1991.

simbólica es lógica: todos somos estructurados por el mismo orden y conexión, llámese lenguaje o inconsciente, en tanto seres hablantes y sexuados. La unidad imaginaria es ideológica: todos fuimos víctima de todo alguna vez, la especularidad, la interpelación y el reconocimiento; he allí donde se sitúan los narcisismos de las pequeñas diferencias, por desconocer que “todos” se escribe siempre en plural (incluido el no-todo). Las grandes diferencias, las que nos constituyen, no objetan la sustancia común de la que somos parte, pues son sus atributos esenciales.

Ahora bien, si tuviera que explicar rápidamente aquello de la posverdad, no acudiría al trillado concepto foucaultiano de “dispositivos de saber-poder”, cuyo funcionamiento circular permite entender cómo el poder induce más que prohíbe, y el saber limita esas mismas posibilidades de acción, supuestamente liberadas, a grillas epistemológicas binarias: hombre/mujer, normal/patológico, k/antiK, etc.; sino que me remitiría al concepto menos estudiado de “procedimientos aletúrgicos de verdad”, aquellos que, como vimos, propone justamente Foucault para mostrar la necesaria y activa implicación del sujeto en la cooptación del círculo de saber-poder. ¿Por qué pese a la artificialidad de los montajes mediáticos y el conocimiento que tienen de eso, pese a todo los sujetos compran o se enganchan con determinadas ficciones de lo real? Pues bien, porque las necesitan justamente para constituirse como tales, es decir, tienen una efectividad simbólica en tanto modos económicos de distribuir y justificar los hábitos y prácticas históricas; se sabe: el cambio real es arduo e implica un verdadero trabajo sobre sí mismo (ética), sobre los otros (poder) y sobre las cosas (saber), en simultaneidad, sin poder garantizar nada respecto al resultado. Entonces, romper con la ficción de verdad sin volver a reponer un concepto positivista o realista de verdad, algo ya imposible, implica asumir que la verdad es más bien un proceso genérico de cambio que modifica simultáneamente estas dimensiones de saber-poder-*ethos*, no excluye a nadie, y exige una participación activa de los sujetos sin imponer jerarquías, coacciones o grillas de inteligibilidad a priori.

### III. La intervención oportuna.

¿Por qué quedarse solo con la dicotomía entre “discurso ideológico puro y duro” o bien “discurso pragmático marketinero adaptable”? Creo que hay otros modos de leer la tan comentada intervención de la expresidenta Cristina Fernández de Kirchner (CFK) en Arsenal<sup>4</sup> (por su “giro” en el estilo comunicativo). Hace poco leía justamente un artículo muy interesante que rescataba la función de la “ficción útil” en Spinoza, se sabe: para una mirada ontológica, *sub specie aeternitatis*, el bien y el mal como lo perfecto e imperfecto son distinciones relativas, no existen como tales en la naturaleza que expresa, en todo caso, la potencia infinita de los seres; sin embargo, podemos juzgar lo bueno y lo malo en función de un modelo, porque no podemos dejar de imaginar e incluso de hablar para que entienda la mayor cantidad de gente posible. Me hizo acordar al comentado uso de las “mentiras sinceras” en Kant y al uso de los semblantes en psicoanálisis. ¿Cuál es la diferencia con la burda mentira, el marketing o la manipulación? Pues que hay algo *real* en juego, un entendimiento concreto de lo que nos constituye, y un *deseo decidido* de aumentar la potencia de todos y todas a como dé lugar. Quiero decir, lacanianamente: *el deseo es deseo del Otro*, abierto e indeterminado, y eso es lo que nos constituye genéricamente; nuestra falla es de naturaleza y no se trata, por ende, de una simple negatividad u ocultamiento. En ese sentido, y desde muchos puntos de vista, pienso que la intervención de CFK fue un acierto, incluso desde ese mismo punto anamórfico que escapa a la visión y organiza el campo (“popular” en este caso), transita y trasunta en el contacto de la gente, entre las miradas y las palabras afectivas, es decir, moviliza como causa inmanente los cuerpos reunidos. Insisto, CFK interpela lo mejor que podemos ser como potencia, punto indeterminado pero compacto, en tanto encarna el deseo político por excelencia. Algunos pueden sentirse heridos o defraudados, es comprensible: *el narcisismo está hecho para las heridas*,

---

4. En el estadio de Arsenal, el 20 de junio de 2017, CFK lanzó Unidad Ciudadana, su nuevo espacio político.

pero es el lenguaje el principal artífice de las mismas, como también de su cura, por eso es necesario cuidar las palabras que tocan el ser de las cosas, incluidos nosotros mismos. Es necesario plantear pues –además de la ideología pura y dura– una ética verdadera del discurso, no solo racional sino afectiva y ontológica, y cultivar otro modo de leer la historia, de asumir la historicidad: uno en que las luchas olvidadas de todos los tiempos se conecten entre sí y vuelvan a escribirse juntas, desde la eternidad. Ese es el legado del pensamiento materialista, ahora y siempre. La unidad real, la causalidad inmanente que nos moviliza, no es un a priori, no responde a garantías ni estructuras rígidas, se juega siempre en “una decisión de enorme audacia, coherencia conceptual y resultado incierto” (como calificó Verbitsky la intervención de CFK), es decir, un proceso esencialmente abierto y bien circunscrito por un deseo decidido. Por eso CFK sigue siendo la única dirigente que orienta nuestros rudimentarios deseos políticos: allí donde podemos afirmar que “tenemos una idea verdadera” (quizás haya otros expertos y especialistas que saben más, pero ellos no tocan la verdad en su indeterminación característica).

#### *IV. El nudo de la cuestión: crítica y gobierno de nosotros mismos.*

¿En qué momento de la historia ya no resultó necesario, para acceder al conocimiento, efectuar una transformación en el ser mismo del sujeto, es decir, pagar un precio para alcanzar la verdad? En *La hermenéutica del sujeto* Foucault atribuye esa mutación esencial en torno al conocimiento al “momento cartesiano”, pero insinúa que la separación entre conocimiento y ejercicios espirituales (ascetismo, pruebas y prácticas de sí) comenzó mucho antes: cuando la filosofía se hizo sierva de la teología y se dedicó a realizar ejercicios escolásticos para demostrar la existencia de dios (la verdadera oposición se planteó entonces entre teología y saberes espirituales, y no entre ciencia y teología). Si hoy estamos en la era de la “posverdad” y la manipulación desembozada de cualquier práctica o saber, en función de las necesidades del poder fáctico, ha sido también en parte nuestra responsabilidad histórica por no haber encon-

trado y practicado suficientemente los modos de imbricación entre saber, poder y prácticas de sí; sea porque hemos alimentado un saber técnico desvinculado de su implicación política, o inducido una mística militante que no se abocada al cuidado de sí, o, finalmente, porque cuando nos hemos ocupado de analizarnos en nuestra subjetividad no hemos captado las implicaciones políticas y los saberes que podían reformular estas prácticas. Así, políticos militantes, psicoanalistas y psicoterapeutas, como académicos especialistas, más acá de las buenas intenciones, progresistas, izquierdistas o nacional-populistas, también somos responsables del éxito del duranbar(bar)bismo. No hemos sabido ni podido ni deseado suficientemente goberarnos a nosotros mismos. Quizás aún estemos a tiempo.

## ESCRITURA DE SÍ Y OTRO GOCE EN UN TIEMPO DESQUICIADO

I. *¿A quién interpelar? ¿Por dónde pasa la efectividad de un decir?*

Tres deseos que se escriben ligeramente diferente y pueden afectar no obstante un mismo cuerpo: Deseo político, Deseo de filosofía, Deseo del analista. El primero es el más intenso y vibrante, se infiltra por todas partes y se afirma axiomáticamente, pero, por eso mismo, no se deja ver con claridad, opera como *causa inmanente* de todas las cosas. El segundo hace uso del doble sentido del genitivo, es decir, es subjetivo y objetivo a la vez, por eso abre a la potencia del pensamiento que es impropriadamente deseante, *deseo de deseo*. El tercero abre sigilosamente al vacío de la función y si opera, en efecto, queda sujeto bajo condición de la demanda y la transferencia a producir esa diferencia absoluta que hace a cada quien *singular*. Los tres deseos, bien entrelazados en sus modos irreductibles, hacen al sujeto del tiempo presente, “*out of joint*”, lo nombran. Mi idea es que cada vez más practicantes se sientan interpelados a responder allí, *en y desde* ese cruce imposible de filosofía, política y psicoanálisis.

II. *¿Con qué contradicciones, debilidades y persistencias fantasmáticas tratamos al presente?*

Un amigo refiere a la falta de disciplina, puntualidad, seriedad y organización, en eventos que convocan a artistas marciales

pero están organizados bajo la lógica del espectáculo nocturno. No debería sorprender, allí no hay maestros ni disciplina, solo rufianes y lucro. Sin embargo, tales eventos sirven para publicitar y mostrar lo que se logra con un entrenamiento serio y constante. Un desliz de quien esto contaba quiere poner como epítome de la máxima autoridad y disciplina, casi como al pasar, ¡nada menos que a Hitler! Hago notar que se podrían dar ejemplos más felices y luego pienso por qué el nefasto personaje fascista sigue representando en cierto imaginario algún tipo de autoridad, cuando todo el mundo debería saber ya que se trataba de un mero personaje construido desde la pantomima publicitaria y carecía en verdad de cualquier autoridad, disciplina o dominio de sí. No sospecho inclinaciones fascistas de quien habla pero interpreto el síntoma porque noto que, en suma, más bien *somos hablados* por la ideología dominante. Tan es así que dicha ideología impide hacer la simple conexión lógica que liga indistintamente a rufianes de poca monta dedicados al lucro y la explotación, con la añoranza de modos de organización disciplinados que habiliten el funcionamiento colectivo en lugar de la dispersión individualista, y la pantomima o espectacularización de la autoridad a la que se apela tan descaradamente. Todos están en la misma matriz de producción. Invertir la valencia de cada uno de esos tópicos, rozando siempre el riesgo de reafirmarlos patéticamente, es lo que nuestras tradiciones plebeyas de pensamiento político habrán finalmente ensayado y fracasado en sostener durante los acontecimientos más significativos del siglo pasado; reactivar esos legados implica asumirlo abiertamente en cada lugar y tiempo, pero *saber-hacer-allí* a partir de esos errores y fracasos irreductibles. Despejar la función del líder por ejemplo, y así, cómo sus gestos no pueden no evocar cierta espectacularización, pero, además, tiene que haber cierto dominio de sí, cierta forma creíble y confiable de transferir el gobierno de sí al gobierno de los otros y que eso redunde en formas disciplinadas y abiertas de organización colectiva.

*III. Cierta pregunta sobre la transferencia y los deseos cruzados retorna, ¿cómo orientarse allí?*

En estos días aciagos he vuelto a leer el Seminario 10, *La angustia*, para confrontarme de nuevo al deseo del Otro y volver a darle, así, una vuelta más a esa proximidad constitutiva que asume, quizás, las posición ética y discursiva más valiente: *la función del analista*. Uno se pregunta siempre si, al nivel más amplio de lo social, existe acaso esa misma valentía de ir a ver allí lo que se presentifica cuando, en el vacío circunscrito, aparece un resto ominoso; estamos acostumbrados a llamar político a ese nivel, pero no es seguro, yo creo que opera en cualquier parte. La traducción ético-política de la máxima freudiana, en la cual se expone el coraje de la verdad, sería: "allí donde ello era, nosotros debemos advenir". Allí donde los restos aparecen, fuera del marco simbólico; allí donde cínicos e imbéciles salen a mostrar la hilacha de su deficiente constitución ética; allí mismo, nosotros, debemos advenir. La pregunta por ese nosotros es un enigma, claro, pero si retrocedemos ante el deseo del Otro, el costo será altísimo.

*IV. Despleguemos el movimiento de pensamiento en el plano del discurso (pro)medio, el discurso corriente, ¿cómo implantar allí la pregunta, la posibilidad misma de interrogarse?*

Si tuviese que hablar con un argentino medio y necesitara apuntar a las condiciones de posibilidad en la que prenden determinados discursos, muy peligrosos, plantearía las siguientes preguntas: ¿Por qué no apelar al nacionalismo en serio, a la unidad de los argentinos de verdad? ¿Por qué no señalar como enemigos internos a extranjeros de la talla de Benetton y Lewis en lugar de hacerlo con los ostensiblemente más vulnerables mapuches? Dejemos de lado las dudas sobre su origen ancestral, las especulaciones sobre redes internacionales, y vamos a lo práctico. Quienes conocen el sur saben que las comunidades mapuches son mucho más hospitalarias en cuanto al ingreso a las tierras que ocupan y al trato en general con los visitantes, que aquellos grandes terratenientes que cierran con alambra-

dos los accesos a ríos, lagos y tierras, y defienden con hombres armados sus propiedades, ¡en suelo argentino! Entonces, ¿por qué en determinado momento la reivindicación nacionalista – que puede ser legítima– se fija en atacar al más vulnerable, en lugar de dirigir todas sus fuerzas contra el poderoso? ¿Es cobardía moral u oportunismo de esclavo? ¿Por qué los obreros alemanes identificados al nacionalsocialismo señalaron, en el siglo pasado, a los judíos en general (pobres, ricos, corruptos o no) como la causa última de sus males, en lugar de atacar a los capitalistas (de los cuales, por supuesto, algunos eran judíos)? Hay algo en la lógica de los conjuntos que falla al trasladarlo a la lógica política, y no me queda claro si es un problema lógico, moral o político. Quizás se sitúe en esas múltiples dimensiones al mismo tiempo. En todo caso, se puede reivindicar la unidad nacional, pero entonces se debe tener a la vez el coraje de señalar quiénes son los verdaderos culpables de generar la desunión, la desigualdad, y de que los argentinos no trabajemos juntos en torno a esa potencia genérica que nos constituye (con abundantes tierras, recursos e historias de migraciones y cruces culturales riquísimos).

*V. Habilitar discursos que soporten lo real y generar imágenes de pensamiento. Multiplicar el campo de intervenciones. ¿Un gesto femenino?*

Me desperté la otra noche pensando y tensando –tensando un arco temporal que se distiende en un sueño repetido– unas palabras amigas, un gesto: *enmarcar el marco*. Y me vinieron de repente otras imágenes, otros gestos: “marca tus marcas”, “la escena dentro de la escena”, etc. Pensé: es interesante que *en ellas* ya no opere el genitivo (¿el generador?, ¿el género?), como en otras que tanto me gustan: “deseo de deseo”, “estructura de la estructura”, “idea de la idea”, etc. Porque, dejando de lado la ambigüedad del mismo, su carácter subjetivo-objetivo, directamente marcan lo que hay que hacer, un gesto de duplicación casi insensato, ni por arriba ni por bajo: no hay detrás de escena, es ahí mismo, donde se bordea lo imposible, que hay que realizar sin premura el trazo: *arrebatarse a la angustia su certeza*. No

creo que haya nada más femenino que eso, nada más amoroso y, a la vez, tan valiente como político. Es que nada hay de retorcido en el corazón humano, simplemente somos hablados por el Otro: la gente repite dichos sin saber, ante el malestar común que atraviesa. No todos han aprendido a tomar la distancia adecuada ante la falta del Otro, ni todos podemos hacerlo en todo tiempo y lugar. Si fuésemos algo así como terapeutas sociales, tendríamos que intervenir en cada caso singular en que alguien es hablado y dice cosas como: “Walt Disney”, “Hitler”, o “hay que matarlos a todos”, no explicándoles o censurándolos, sino reflejándolos impasiblemente, mostrándoles la mueca, llevándola hasta el paroxismo, hasta la inconsistencia, marcando sus marcas, ayudándoles a enmarcar sus marcos, es decir, a circunscribir su angustia; solo ese acto ético-político, quizás, los haría despertar del sueño donde se encuentran –y nos encontramos todos– atrapados. Las explicaciones que se ensayan, apelando a lo viejo y la repetición (servidumbre voluntaria) o a lo nuevo y la mutación (antropológica o sociológica), están bien, son inevitables, pero no nos orientan respecto a lo crucial: ocuparnos de nosotros mismos en los bordes de los saberes, los poderes y los modos de cuidado que nos constituyen. Esa sigue siendo la tarea, la práctica de los imposibles: pensar, educar, gobernar, psicoanalizar. Hasta que seamos impecables en nuestros actos y lo demás no importe nada.

*VI. La escritura, el otro goce, y los modos de asumir el deseo en las posiciones sexuadas. ¿Hacia una nueva masculinidad?*

En definitiva, no concibo una crítica de la ideología que no se sustente en una ontología del deseo o la potencia infinita (de ser y pensar) a la vez que se despliega en prácticas de sí que ya van anticipando cierta transformación del sujeto e invitan a otros a pensar y ser en el mismo acto de escritura. Hay gente de lo más próxima que sin embargo no entiende por qué suelo escribir, por aquí o por allá, gratuitamente; es probable que no tenga ningún sentido hacerlo, pero eso mismo me hace bien, la escritura filosófica y sus caminos que no conducen a ninguna parte. Sé que hay quienes fantasean con cierto brillo fálico o

narcisista y eso les puede atraer, dar pudor, envidia o rechazo; pero hay un goce que no tiene nada que ver con eso, *nada que ver ahí*, se filtra entre las palabras y las cosas, *torsiona* el marco y el medio, expone el mismo modo de trabajo para nada, gratuito e insignificante, y no es que no se entienda, o permanezca inefable, sino que a veces produce más bien horror –se sobreentiende: es lo real; de ahí surgen las máximas resistencias a la cosa. Es que resulta tan extraña la materialidad de nuestras vidas, hechas de trayectos significantes, cuerpos desplazados, precipitaciones, desiertos de goce y actos que toman su debido tiempo. Ahora entiendo, al fin, qué es la madurez. No es un estado permanente, una sabiduría elevada ni un dominio absoluto. Es simplemente llegar al punto en el cual uno se dice a sí mismo: ¿a qué tanto apuro?, procedamos metódicamente, sin recetas, tal como se sigue del deseo mismo. Hay un punto crucial y singular entonces, en la vida, donde la libertad sexual, teórica y política se encuentran; no se corresponde a ninguna de las fantasías de goce imaginadas, es más bien real, sosegado y callado, aunque no cese de escribirse, por una parte; porque, por otra parte, sabemos, que no cesa de no escribirse, pero eso ya no angustia tanto. Aunque supongo también que, en algún momento, tendremos que superar de manera conjunta la histeria ambiente o saber hacer con ella en la identificación del deseo, como decía Lacan, sin ese furioso “amor por el padre” que le hace padecer tanto. No se trata de impugnarlo todo en función del ideal inalcanzable sino de producir materialmente, de manera firme y calma, el punto singular en el cual los supuestos y dispositivos son desactivados y, así, se les puede dar otro uso; puede suceder con el saber absoluto, el Estado, la soberanía, el sujeto, la ciencia o lo que sea. Hay muchos lugares e instituciones donde la insignia fálica domina, aún, no solo por sus detentores habituales, sino por sus mismos impugnadores; el cambio de lógica modal es harto difícil. Un ejemplo pregnante de ello son todas esas dudas sintomáticas sobre qué hacer ante las marchas e iniciativas del movimiento feminista, cómo participar allí de algún modo, lo cual plantea el problema emergente de la figura de un hombre sumiso e impotente. Es el gran peligro de este viraje político-subjetivo, en el cual se

puede pasar fácilmente del macho alfa proveedor al hombrecito angustiado e indeciso; dos figuras simétricas que en realidad no saben cómo responder a la ausencia de criterio general para discernir la diferencia sexual, la cual no pasa por delinear simples posibilidades lógicas sino por asumir el deseo, en tanto deseo de deseo, o potencia abierta. Ni impotencia ni indecisión, el deseo decidido siempre toma la vía de una apuesta sin garantías, eso es lo que implica asumir la castración simbólica. Se plantea así, entonces, otra figura masculina: el *guerrero sosegado*. El guerrero, por supuesto, limpia la casa, cocina, cuida la cría, trabaja, entrena y se forma; en suma, hace lo que tiene que hacer, y en todas esas tareas cotidianas guarda una mínima y sutil distancia que le da un poder sosegado; allí se condensa todo lo que pueda tener de enigmático el goce simple de ser; su deseo es libre y soberano porque se articula con otros deseos, vaya donde vaya, y eso lo potencia sin necesidad de respuestas políticamente correctas ni explicaciones para su hacer y su no hacer. El guerrero se sienta y espera, medita con paciencia y desea, con todas sus fuerzas, que esa actitud, multiplicada en infinitas partes, acabe de una vez y para siempre con la desidia y estupidez reinantes. A veces, llega el momento adecuado para poner de manifiesto aquéllos poderes sosegados e irreductibles, éstos deseos entrelazados y potentes, que siempre han estado ahí, aguardando que se los practique con sutileza y esmero.

Finalmente, el problema de los abusos sexuales y el problema del aborto no se resolverán fijando términos y condiciones *a priori*: qué es vida, qué es muerte, qué es sexo, o qué es poder. Nunca nos pondremos de acuerdo en el nivel óptico donde se tejen los malentendidos habituales: no hay relación social ni sexual. No se trata pues de contratos ni convenciones sociales, sino de practicar una deconstrucción ontológica radical. No hay términos puros, la primer violencia es querer definirlos por oposición y jerarquizar uno de los dos: vida/muerte, sexo/poder; deconstruir esos pares es mostrar que la barra que divide es el deseo mismo: no hay vida sin muerte, ni sexo sin poder, y viceversa; pero quien los vuelve indiscernibles es el deseo mismo, no una norma empírica o un *a priori* trascendental. El *deseo*

*decide*, en cada caso. Y para que emerja el deseo, entre la vida y la muerte, el sexo y el poder, son necesarios el tiempo y el acto. Pues *hombre y mujer* no son destinos biológicos, ni tampoco construcciones sociales, son modos de sostener *un decir* ante la falta o inconsistencia del Otro; son posiciones ontológicas. Por eso, la orientación de un decir que busca siempre la falta en el Otro no es patrimonio de quienes tienen pene o se creen hombres, puede haber “machoexplicadores” de lo más diversos, incluso entre quienes dicen defender el feminismo y no cesan de agitar sus dichos taxativos por doquier. El decir que trabaja desde la inconsistencia o paraconsistencia del Otro, no busca explicar ni argumentar nada, al contrario, posición más afín a la filosofía, busca trazar planos de inmanencia y composibilitar; por eso cuando le proponen debates, como decía Deleuze, se levanta y se va.

FRAGMENTOS LUEGO DEL FIN  
(DE ANÁLISIS)

Ya que muchos colegas últimamente se ven en la obligación de aclarar que el psicoanálisis no es filosofía, creo que deberían saber que la filosofía *tampoco es* filosofía (ni el psicoanálisis, por supuesto, es psicoanálisis); sucede que las prácticas no suelen coincidir consigo mismas, esas son fantasías de alguna gente, los llamados idealistas que, como se sabe, no solo son filósofos de profesión; el idealismo es una tendencia general con la cual nos debatimos eternamente los espíritus materialistas, si se me permite el oxímoron. Para quienes disfrutamos en cambio de practicar el psicoanálisis, la filosofía, la escritura, las ciencias o las artes, no nos preocupa tanto trazar distinciones esquemáticas como producir cruces imprevistos entre ellas, porque así se potencian y no se vuelven estériles proclamas de sí mismas, de su autosuficiencia larvada o modestia aparte. Por otra parte, he notado que cuando se renuncia a la problemática teórica y a la invención conceptual, ámbitos de circulación ampliados de las prácticas, éstas también se empobrecen: los filósofos devienen filólogos, los psicoanalistas místicos de una experiencia inefable, los teóricos políticos propulsores del marketing o el institucionalismo vacuo. Por eso, mejor practiquemos, practiquemos cotidianamente y pensemos rigurosamente nuestras prácticas, en composición con otras, sin fijarnos tanto en rígidas y obvias distinciones.

\*

Un psicólogo no es un psicoanalista, pero un psicoanalista tampoco es un psicólogo. Un psicoanalista *no es*. Si alguien puede desempeñar mínimamente esa función es porque no responde al orden del ser sino a la dimensión del no-ser, es decir, al acontecimiento evanescente en el que la *hiancia* del inconsciente se abre y a partir de lo cual, por medio de una intervención: acto, nominación o corte, algo de eso *habrá sido*.

\*

Hay una demanda imperativa de visibilidad, de exposición, de expresión continua a la que se le quiere oponer la invisibilidad, la sustracción, el silencio; pero sabemos bien que el deseo, la verdad y el rigor de pensamiento se traman en el delicado juego donde se alternan los tópicos: se muestra lo invisible, se expone lo que se sustrae, se expresa el silencio; ahí, al alcance de cualquiera, hay siempre algo más que nos sostiene, entre luces y sombras. Consistencia real, idea, sustancia, nudo: los nombres varían pero la operación, *ordo et connexio*, es la misma.

\*

Yo tengo una idea verdadera: no existo. Por tanto, tengo estructura de ficción, como cualquier verdad.

\*

Parece que siempre pensamos la crítica como una suerte de despertar del sueño para acceder a lo real. Pero, ¿y si fuese exactamente al revés? ¿Si, por el contrario, lo que pasa es que vivimos demasiado apegados a lo real y lo que nos hace falta en verdad es un buen sueño? Recuerdo a un gran psicoanalista decir que muchas veces despertamos de los sueños para seguir durmiendo, y también recuerdo a un gran político decir que

venía a proponernos un sueño. Quizás eso nos esté faltando, más acá de la crítica y las diversas pedagogías bochincheras que insisten en despertar: un buen sueño, lúcido y reparador, en el que lo real encuentre su propia trama.

\*

Quizás muchos no entiendan bien el uso de los semblantes, pero es necesario hacerlo, pues no es lo mismo que estafar o simular. Lo que siempre admiré de maestros como Lacan o Badiou no es todo lo que podían saber, en un tiempo donde hay un fuerte empuje a la superespecialización autista o bien a la estulticia del último grito de la moda, sino esa actitud cultivada de apertura rigurosa para poder captar y discutir con cierta pertinencia lo que se elabora en los campos y prácticas más disimiles: desde las artes, a la lógica, las matemáticas o la filosofía; esa ductilidad, esa apertura, esa predisposición que no es un saber ni un meta-saber sino un *saber hacer con* lo que no se sabe en los bordes de cualquier saber. Eso es necesario aprender y practicar más acá del *dixit* en exceso.

\*

Despejar el deseo como una incógnita en una ecuación; como abrir un claro en la maleza; como correr el telón antes de que empiece la función; como subirse a escena y bancarse estoiicamente el vacío, condición de posibilidad de cualquier acto, nota, gesto o pensamiento. Y luego que sea lo que sea, pero sobre todo que sea lo que no es y solo puede advenir al ser, en esa apertura delimitada, como puro don, o gracia, o no-sé-qué. Y así recomenzar, cada vez, de nuevo para que otros pasen, oigan y vean. Es un deseo de felicidad común.

\*

Una de las cosas que más me sorprendieron de las manipulaciones lacanianas en torno al nudo borromeo, es cómo se

podía transformar un falso agujero en un verdadero agujero. Y no tanto por restaurar esa vieja dicotomía epistemológica, sino porque permitía avizorar cómo es que partiendo de lo falso se podía encontrar lo verdadero; y más aún: cómo se podía establecer que el verdadero agujero no estaba ahí donde se lo imaginaba tan fácilmente. Vale decir, en un nudo borromeo, el agujero por donde pasan los cordeles no es el de cada uno (como en una cadena eslabonada) sino el lugar insondable del conjunto mismo que señala siempre un tercero, allí dónde justamente se produce el enlace solidario. Esto permite pensar cómo el anudamiento efectivo no se detiene en la lógica (am)bivalente que separa lo individual y lo colectivo, la falta y el exceso, lo falso y lo verdadero, etc., sino que, al jugar en el registro riguroso de la *terceridad*, abre a la infinidad de conexiones que respeten esa estructura solidaria de base. Lo real no es el agujero (o trauma) de cada uno, ni tampoco la imposibilidad del Todo (liberación, revolución, emancipación), sino el lugar inasible, próximo y accesible a cada quien, donde el anudamiento se hace común y extensible a cualquiera.

\*

Me gustaría pensar más con el cuerpo. Creo que solo por breves momentos lo he logrado y mi pensamiento actual vive de esas pequeñas reminiscencias. Pero, ¿de qué cuerpo se trata? En *lacanés*: cuerpo imaginario, el que portamos habitualmente y tantos problemas especulares nos acarrea; cuerpo simbólico, la lengua que hablamos con gusto cuando hemos aprendido a soltarla y dejarnos hablar por ella en ciertos puntos privilegiados de goce; cuerpo real, del que no sabemos nada y cada tanto algún acontecimiento nos pone al tanto abruptamente. Yo pienso en el cruce de esos registros corporales y entonces existo materialmente; aunque, como decía, no suceda muy a menudo.

\*

Para luchar contra la estupidez reinante tenemos que ser absolutamente rigurosos. Creo que un asunto clave, en dicho sentido, es entender el concepto de infinito actual. Entender que el infinito no es una tendencia repetitiva, ni lo que se opone indefinidamente a lo finito; lo infinito existe por derecho propio, como lo inconsciente, con sus propias regulaciones, leyes y diferencias. Sobre todo acceder a esta verdad: no hay un infinito, sino *infinitos infinitos*. Para ello es necesario comprender mínimamente el pensamiento matemático expuesto a través de la teoría axiomática de conjuntos; entender que los axiomas no son dogmas ni mandamientos, sino reglas de escritura que ordenan la multiplicidad inconsistente, decisiones de pensamiento asumidas en la pura contingencia, ante la imposibilidad y las paradojas suscitadas por el mismo recurso a la rigurosidad. Luego, tampoco quedarse allí, solo en el pensamiento matemático, sino componer conceptos filosóficos complejos, tramados rigurosamente entre fragmentos provenientes de la matemática inventiva, de la poesía, del arte visual, de la política emancipatoria, del amor que se juega en la diferencia, etc. Hay que saber captar la dialéctica, o mejor: la *nodaléctica* propia del concepto filosófico, su rigurosidad y materialidad específicas. Solo ese conjunto de movimientos del pensamiento, de los discursos y las prácticas, puede generar una verdadera alternativa a la estulticia reinante (que gobierna incluso las variantes típicas e inofensivas a su propio dominio).

\*

Pensar siempre implica un riesgo (de exposición, de apuesta) en la posición enunciativa que se asume y su descentramiento respecto a la verdad. Con el tiempo, me he dado cuenta que quienes no asumen el riesgo de pensar (por pereza, desidia o simplemente impotencia), se amparan siempre en dichos o enunciados de otros, en otras partes, tiempos o lugares. La perplejidad de pensar junto a otros, incluso a pesar suyo, no supone nunca reducir la enunciación al dicho. Es un acto.

\*

Supongamos que hay un poder muy astuto y engañador, que emplea toda su industria para engañarme, como dice Descartes. Sin dudas, aunque todo sea dudoso, es indudable que yo soy, pues sino a quién se dirigiría el engaño generalizado. Hasta ahí Descartes está en lo correcto: el sujeto en su más pura y vacua suposición existe y es, por ese mismo acto, una objeción a cualquier poder-saber imperante. El asunto se complejiza si atribuimos al poder engañador su máxima potencia: nos puede hacer creer que nos engaña sobre lo que en realidad es verdadero (un engaño a la segunda potencia: nos engaña sobre el engaño). Entonces, en ese punto, la operación se invierte: debemos tomar todo lo que se da, sin suposición del donador, por verdadero y, al contrario, poner en cuestión la atribución de lo dado a un punto privilegiado, llámese conciencia, yo, otro engañador, etc. Esta es la vía materialista, la que empieza por lo real sin suposición, al pensar lo que se da sin donación, en su pura multiplicidad, sin agente alguno del acto. Solo un pensamiento de esta naturaleza puede poner en cuestión, al derrocar al Gran Amo engañador, todos los pequeños poderes que ostentan los *petimetres*.

\*

Si el narcisismo está hecho para las heridas es porque en el acceso a lo real se producen tropiezos, caídas, rasguños, cortes y desgarros. En ese sentido, el tejido cicatrizal es al cuerpo lo que la escritura es al pensamiento. De ahí la sorpresa o maravilla que producen ciertas escrituras y ciertas cicatrices: el trazado de las mismas depende de la magnitud y gravedad de las heridas.

\*

Así como Spinoza concluía su *Ética* afirmando que “la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras

concupiscencias [deseos exacerbados de consumo], sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella"; del mismo modo, sostengo, no alcanzamos nuestras metas porque nos esforcemos como imbéciles en pos de ellas, sacrificándolo todo en el camino, sino que, cuando dejamos de ser imbéciles tan esforzadamente, llegamos de un solo paso (o dos) ahí mismo donde deseamos. Y por último, no tenemos ideas geniales porque somos seres excepcionales que nos elevamos por sobre los demás, sino que al dejar de creérsela y confiar en nuestras intuiciones más elementales, accedemos a las ideas verdaderas que están al alcance de cualquiera; luego solo se trata de desarrollarlas y perfeccionarlas. Simples inversiones éticas y metodológicas que, de seguir las al pie de la letra, harían de éste mundo que se aproxima a su fin un lugar más habitable.

\*

Momento de concluir. Para algunos el análisis habrá sido algo inútil; para otros algo terrible; para algunos otros, inclusive, una confesión interminable; para mí, al fin y al cabo, el análisis habrá sido tan solo una técnica de sí, tal como las definía Foucault (ahora puedo afirmarlo): "Las técnicas de sí permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad". Hacía tiempo que venía anticipando el final, pero al llegar e instalarme en la sala de espera, antes de entrar a sesión, algún punto de angustia, alguna incomodidad o incertidumbre me reenviaban de nuevo al análisis. Algo, no sabía bien qué pero algo, reiniciaban otra vez la apertura. Luego de ciertos recorridos ensayados, y de agotar el pensamiento signado por ese significante amo por el cual había entrado en transferencia, sin embargo algo de eso *cesó de no escribirse*. Un no-sé-qué circunscrito, pero ya no algo. Un cambio de posición subjetiva, historizado, y la señal certera de un afecto: la calma irreductible. ¿Cuál fue la operación? La

escritura, dije allí y sostuve. Y ciertos signos de reconocimiento que, dispares entre sí, señalaban un trayecto realizado, un trabajo efectivo, presto a re-comenzar. Así pues, cuento tres trayectos de análisis, encarados en distintos momentos subjetivos y políticos, llevados hacia su conclusión, su agotamiento, declinados en su reverso; con esos tres ya podría hacer un nudo, es decir, además de contar la historia subjetiva, formalizar. Quizás no he cesado de hacerlo, en modesta medida, el asunto sería llevarlo a otro plano: al espacio del afuera, más bien.

## ETHOS FILOSÓFICO: DESEO, SUJETO, CONSTITUCIÓN DE SÍ

I. Debo admitir que desde el principio me costó mucho leer a Lacan, pero no cejé en el esfuerzo de hacerlo porque intuía que algo de la verdad se jugaba en esos áridos, enroscados o crípticos enunciados; finalmente, creo haber entendido algo, si no todo, al menos lo que necesitaba entender y eso, puedo atestiguar con el tiempo, me ha transformado (parte de ese entendimiento implica el duelo por la totalidad de sentido perdida). Por eso pienso que la escritura tiene que ser muy exigente, tiene que presentar alguna dificultad puntual al momento de encarar su lectura sintomática, y no dejar otra salida que la de su misma entrada, si en verdad apunta a transformar al sujeto; porque, si simplemente se entiende de buenas a primeras *todo*, entonces dejará las cosas como están: no habrá pasado *nada*. O sea, si alguien después de leer un texto, dice ¡ah clarísimo, entendí todo!, pues bien, concediéndole que lo ha hecho, en efecto no ha pasado nada. Las escrituras bien anudadas apuntan y convocan en cambio a que se las lea con el síntoma, así pues, no dejan otra salida para su entrada que éste caiga y se haga, con el tiempo y la paciencia, *sinthome*: un modo singular de saber y hacer allí con lo real imposible, lo incurable.

II. A veces tenemos temor de abrazar el deseo porque, ¿quién no ha entrevisto en el colmo de la felicidad la fugaz y aciaga sombra de la muerte? La vida es eso: el sutil trenzado entre *Eros* y *Thanatos*. *E(ros y Thana)thos*; así se escribe una ética de la vida verdadera que da lugar a la íntima imbricación del deseo

y la muerte; que no se resuelve, por tanto, en el *deseo de muerte* ni en la *muerte del deseo*, sino que sostiene la tensión en el entrelazamiento de ambos términos para propiciar una (trans) formación del sujeto, a saber: una erótica extendida e intensa de zonas indiscernibles donde las opacidades constitutivas encuentran fugaces e intermitentes iluminaciones de felicidad real. Pues un sujeto humano solo puede orientarse en lo real a través de su deseo; el sentido de realidad es pura fantasía. Pero el deseo –teóricamente antihumanista– no es el simple anhelo o el querer algo de la voluntad, el deseo es el agujero por el cual las tres dimensiones irreductibles del ser hablante se anudan entre sí: real, simbólico e imaginario. De allí que el deseo sea *el deseo del Otro*, como se dice, pero se circunscribe en su falta o en su tachadura y, solo así, toca un real-imaginario, ese pequeño objeto inasible que es su causa: *objeto a*. Todo esto, por complejo que suene, lo puedo decir en nombre propio –no recurriendo al Lacan *dixit*– porque me ha tocado atravesarlo vitalmente y, cada vez más, me oriento en función del deseo. Es doloroso y vivificante a la vez reencontrar las huellas en que uno, desorientado a veces, se ha perdido y dividido en el pasado, no para creerse *uno* de nuevo –y reconciliarse consigo mismo, como se dice vulgarmente– sino para aprender a contar, en futuro anterior, al menos hasta *tres*; eso es lo que orienta verdaderamente en la cosa del pensamiento, nos sitúa en el presente y conduce al acto.

III. Cada vez estoy más convencido de que el psicoanálisis es una ética y encuentra, por ende, su mayor inspiración y rigurosidad en las prácticas ascéticas de la filosofía antigua; sin embargo, la práctica del psicoanálisis y su teorización renovada, no pueden desconocer los cortes que han producido en los discursos la ciencia moderna (su matematización integral) y la política revolucionaria (las paradojas de la democracia y la soberanía popular), porque dichos cortes no dejan de afectar la posición y constitución del sujeto en su extrema singularidad (no puede apelarse a ésta como excusa para no pensar lo común que nos afecta). En definitiva, para que los practicantes del psicoanálisis –a veces mal llamados psicoa-

nalistas– puedan ejercer su función con rigor, efectividad y flexibilidad, sin retroceder ante el deseo en cuestión, es necesario que estén advertidos –y lo asuman así en su formación– del entrecruzamiento incesante entre ética filosófica, ciencia y política. El modo de lectura es clave allí. Pues la lectura sintomática es también sistemática, ya que da con el punto nodal del sistema; punto cuya opacidad inmediata no impide trazar las principales líneas de fuerza que lo sobredeterminan. Es en el modo de leer, de intervenir en acto, aunque cambiando y desfasando niveles, donde las prácticas filosófica, política y psicoanalítica co-inciden. Trabajar entonces con significantes, conceptos y cuerpos, en su mutua imbricación pero sin desconocer dominancias y sobredeterminaciones locales, es lo que da el índice de eficacia en cada caso. El correlato de estas operaciones, no solo intelectuales, es también un afecto característico: felicidad real.

IV. El modo de lectura arriba mencionado no tiene nada que ver con trazar una historia de los conceptos, pues implica al sujeto que investiga y su formación misma. Hace algunos años se puso de moda la historia conceptual, recuerdo que a algunos amigos provenientes más de la filosofía que de la historia les permitía salir un poco de la vieja historia de las ideas, de sus esquematismos y linealidades; pero el problema es que ahora ese enfoque también parece devenir normativo y esquemático, pues lo clave no es cómo detectar anacronismos conceptuales y estipular qué se puede decir –qué tiene sentido decir– en cada época histórica, sino cómo se posiciona cada quien en la lectura singular de autores, tradiciones y épocas a las que apela, y si ese posicionamiento implica una transformación del sujeto en cuestión; es una lectura que convoca a un *ethos* más que a un punto de vista; allí se vuelven indiscernibles el investigador y lo investigado, lo individual y lo colectivo; indiscernibles de manera rigurosa y acotada, no se trata de una mera identificación a enunciados rígidos o reglas de producción discursiva; se trata de dar con el nudo donde se entrelazan lo epistémico, lo ético y lo político. Pero, claro, como en todo hay que tener cierta sensibilidad e inteligencia para captar los movimientos y

desplazamientos: qué se juega allí en cada caso. En ese sentido un buen intelectual o un buen filósofo, se podría decir, operan como un simple analista. Ahora bien, en cuanto al método a seguir, ¿se trata de encontrar invariantes estructurales, recurrencias problemáticas, o bien seguir los acontecimientos en su pura y fugaz contingencia? ¿Y el sujeto? No hay oposición entre acontecimiento y estructura, entre la contingencia y la ley, el verdadero acontecimiento sucede justamente cuando la estructura se muestra abierta y fallida en un borde singular; luego, extraer las consecuencias de ello exige volver una y otra vez sobre la falla circunscrita para contar lo incontable, nombrar lo innombrable, forzando términos y condiciones, aquello que vulnera la ley; un sujeto responde justamente allí, en ese borde, solo y no orientable, cada vez que se suscita la disparidad irreductible entre-dos (términos, dispositivos o condiciones). Dice Lacan: “El padre, el Nombre-del-Padre, sostiene la estructura del deseo junto con la de la ley –pero la herencia del padre, Kierkegaard nos la designa: es su pecado.” Por eso, en las fallas e inconsistencias apoyarse, en las ambigüedades y dudas hallar la certeza, y así. El posfundacionalismo no es el pensamiento que se abre solo por la carencia de fundamentos o marcadores de certezas, sino por la práctica concreta de escisión y la radicalización de la lógica fundamental: la que nos constituye ontológicamente divididos (por la felicidad).

V. El sujeto nunca ha sido otra cosa más que el intervalo abierto entre significantes: marcas en un hueso primitivo, en un papiro antiguo, en una hoja en blanco, o, como ahora, en estas letras que pueden servir a algún algoritmo computacional. La alienación del sujeto siempre ha sido la misma: no saber ni poder captar ese intervalo que es. Allí se trama el deseo y se potencia, asimismo, en tanto *deseo de deseo* no reductible a los objetos que contingentemente vienen a hacer las veces de semblantes (ocupantes más o menos fallidos de los intervalos). Entonces, por más que se perfeccione el mecanismo de alienación, se sofistique o lo que sea, éste siempre necesitará del deseo del sujeto: suscitarlo y reconducirlo a un objeto de identificación o consumo. Pero, allí mismo donde está la trampa de toda alienación,

se encuentra también la libertad de constituirse a sí en función del propio deseo, el cual adviene al producir la operación de separación y ese mínimo distanciamiento crítico necesario para constituirse a sí mismo, para constituirse en tanto deseante. El sujeto entonces es un intervalo suspensivo entre significantes, prácticas o dispositivos, pero el sujeto no es puro ni vacío, porque ese “entre” es posicional y relativo: allí adviene siempre un tercero que va produciendo, en el movimiento alternado de los otros dos, un trenzado por el cual cada significante, dispositivo o práctica, va cumpliendo circunstancialmente el rol del tercero. Por eso muchos dicen que no hay un tercer principio, ni siquiera hay dos, solo hay un principio que no es trascendental ni profundo ni pragmático, es ontológico y material: el trenzado de cualquiera de los términos en cuestión; eso es el sujeto. El empresario de sí, en cambio, es también un explotado de sí; se anuda solo a sus mandatos (proporcionados por el Otro, claro, sin falta ni mácula). Por eso esta figura subjetiva, paradigmática del modelo neoliberal, nada tiene que ver con la constitución de sí, es decir, de quien se libera fundamentalmente de su propia servidumbre. El primer paso de cualquier liberación, incluso si uno se encuentra encadenado, es tomar la suficiente distancia de sí como para poder captar nuestra participación en el asunto. ¿Cuál es la distancia justa entre las palabras, los cuerpos y las cosas? ¿Cuál es la distancia justa que nos permite afectar y ser afectados, componer y anudar en esa potencia inusitada que se va abriendo y desplegando a medida que uno va dejando de ser uno pero sin disolverse en la nada, la confusión o el mimetismo, sino encontrando *otro modo de ser* entre las cosas, los otros, las propias pasiones? ¿Otro uno? Quizás. No solo ya, imaginario o simbólico, sino real. Uno que anuda de manera delicada y firme, invita, escucha, abre pero decide sobre puntos cruciales. Anticipa, escande y apuesta. La tensión entre lo uno y lo múltiple, la unidad de lo diverso, la diversidad de los unos y los múltiples, en fin, la lógica hegemónica o la lógica de gobierno para mí encuentran cada vez más su figura y su práctica en el anudamiento o el trenzado de todo eso que nos solicita a un tiempo y somos, resguardando una

sutil y mínima distancia. Práctica artesanal, sin dudas, *techné* moderna y eterna, tarea imposible y necesaria.

VI. La distancia de sí es la clave de la constitución de sí, que, por eso mismo, jamás se resuelve en una identificación plena, ni con lo que se es ni con lo que se desea, sino al asumir esa irreductible distancia que hace que uno y otro polo se sostengan en tensión y se reconfiguren continuamente mediante actos y ejercicios concretos. Solo esta idea y práctica de sí desplaza o vuelve inútil la polémica entre los cultores de un sí mismo antiguo que se identifica con la razón divina, los modernos que lo ubican como un noúmeno o real imposible que funciona como idea regulativa, y los cultores posmodernos de una identidad *pret à porter* que se transforma por mera voluntad. Esa distancia de sí, por ende, puede ser irónica, estoica, cínica o escéptica, puede presentarse como una elevación a una millonésima parte de distancia del suelo o incluso imaginarse que arriba un milisegundo antes de la instauración de las relaciones de poder, lo importante es que se entienda que el sujeto se constituye allí mismo, en efecto, pues es el operador vacío entre significantes y como tal es irreductible a toda subsunción, aunque entre ellas opere y por ellas se constituya. Así pues, la orientación que se desprende del último Foucault indica no solo estudiar y pensar el sujeto, sino el *sí mismo*. Es un enorme trabajo que quedó abierto e inconcluso tras su muerte, pero que nos brinda abundante material para continuar la tarea. *La historia de la sexualidad* es un punto importante aunque no el único y su inteligibilidad depende, en buena medida, de que se tengan en cuenta los desplazamientos y reconfiguraciones en torno a las prácticas de sí y la ontología crítica del presente. Entre las idas y vueltas por distintas tradiciones, antiguas (cristianismo, helenismo) y modernas (dandismo, iluminismo), sin tomar posición excluyente, considero que la clave de estas indagaciones es pensar la constitución de sí en sus mismas variaciones (sin privilegiar una tradición por sobre las otras masivamente, sino en puntos estratégicos), para así poder captar que se trata de un ejercicio *ethopoietico* sin fin. Por eso, más que superación o supresión del yo, como se insiste a menudo (tratando de correr

a Foucault desde sus mismos antecedentes), se trata de practicar un *distanciamiento de sí* que, por momentos, se supera o se suprime pero que esencialmente se constituye en esos movimientos alternados no exentos de tensiones, contradicciones y afectos singulares. Nunca se llega a un dominio acabado de sí, ni a una superación o abolición absolutas del yo, no obstante alcanzar puntos de una distancia adecuada; esa es, en efecto, la *constitución de sí*.

VII. El filósofo al igual que el ignorante no sabe, solo que el primero, a diferencia del segundo, sabe que no sabe y lo dice francamente; eso le da mayor libertad y juego para interrogar a los otros acerca de las cosas que saben o creen saber, acerca de sus límites y posibilidades; mientras que el ignorante está sujeto de manera directa e inexorable a lo que aquéllos le dicen saber. Cualquiera puede devenir filósofo en tanto practica activamente el no-saber y no se consuela con simples suposiciones o conocimientos técnicos sobre las cosas. Otro tanto ocurre en la práctica analítica. Cuando se decide tomar una demanda de análisis, por ejemplo, hay que asegurarse que el sujeto se encuentre implicado en las vías de su deseo por cierta anticipación lógica, material, verificable en el mismo decir. Que no se trate pues de un simple pedido de autoconocimiento o modificación conductual. Aun si dicha implicación –siempre material– no se encuentra despejada convenientemente, al principio, ni está en condiciones –el sujeto– de asumir las consecuencias inexorables que se desprenden de ello. Porque es allí, claro, en esas zonas oscuras donde el deseo se arremolina en torno al goce, que la inhibición, el síntoma o la angustia fagocitan el decir (*désir*) del sujeto. Del comienzo anticipado y el final a concluir, como en el ajedrez, algo se sabe y verifica, pero el asunto crucial de la partida se juega en los cortes del medio, entre presencias y ausencias, allí donde los nudos del deseo y el goce habrán de rehacerse una y otra vez, bajo la insignia de lo que se *supone saber al sujeto* –en este caso el analista.

VIII. En los análisis también aparecen la tensión y tentación de un decir general, público o político, que aplasta la chance de

un decir singular y vuelve a reforzar en cambio la inhibición, el síntoma o la angustia; por eso, la operación ético-política que encarna o conduce el psicoanálisis (su teoría práctica) no es individualista ni colectivista, implica asumir que el deseo es deseo del Otro; consiste, así, en abrir el espacio y la escucha para la modulación singular de eso otro que pulsa, *ex-timo*, sin subordinarse a una forma o mandato determinado y sin desconocerlo o hacerle oídos sordos; encontrar la forma singular de decir en resonancia o hacer en relación al Otro, en sus huecos e inconsistencias, tomando la distancia justa al caso. No se trata de mediaciones, argumentaciones o explicaciones racionalizadoras, sino de gestos de escritura en acto que soportan un decir en nombre propio. En tanto el inconsciente no es individual ni colectivo, biológico ni arquetípico, hay que reafirmar el dicho lacaniano y extraer sus radicales consecuencias: *el inconsciente es la política*. Y la política en cuestión no es una mera cosmovisión o convención social (como suponen los contractualistas), sino un claro y decidido posicionamiento en la coyuntura (como diría Althusser), ante las relaciones de poder imperantes (como diría Foucault) y la imposibilidad que se abre en el seno mismo de la sociedad (como diría Laclau). En definitiva, *el inconsciente es la política* porque es el modo irreductible en que el sujeto se posiciona y responde ante los otros y el gran Otro, en la ciudad o espacio en que vive, desea y muere (simbólica y realmente); lo sepa o no. Se entiende entonces por qué la efectividad del psicoanálisis, y el posicionamiento del analista, no se pueden desentender de la política. Mi apuesta por el anudamiento entre filosofía, política y psicoanálisis, exige así, para circunscribir el objeto *causa de deseo*, dar un paso más respecto a la simple conjetura antifilosófica. Para ello, hay que dejar de lado los titubeantes usos y actitudes recelosas respecto a la filosofía; es necesario entender que la práctica actual de la filosofía no se reduce a recitar filosofemas o reciclar cosmovisiones, consiste más bien en sostener una práctica material y vital del concepto que, gracias al mismo psicoanálisis, ha re-encuentrado su función deseante y *archipolítica*. Por lo que, a la inversa, tanto el psicoanálisis como la política necesitan en su

práctica nutrirse del ejercicio conceptual para pensarse en sus impasses y circularidades viciosas.

IX. Practicar de todos los modos posibles el alcanzar cierta distancia, apenas una mínima distancia, una infinitesimal distancia de todas las cosas, de los otros, de las servidumbres voluntarias e involuntarias, de los propios deseos y pasiones; no anularlos ni juzgarlos, no reprimirlos ni jerarquizarlos, sino asumirlos tal como son pero haciendo jugar allí esa mínima dislocación que es lo que permite decidir sobre las vías de todo aquello que se presenta e invertir, en sus encrucijadas típicas, las orientaciones prefijadas. Esa mínima e infinitesimal distancia respecto a todo no expresa un yo fuerte y autónomo, ni un patético sujeto dividido entre sus determinaciones significantes, sino el modo singular de aceptar lo inevitable como lo incurable sin caer en la fatalidad del destino o la estupidez de la repetición, asumiendo así la necesidad inexorable y dando su justo lugar a la contingencia absoluta. Marcar las marcas, determinar las determinaciones, asumir la inmanencia de la inmanencia o el deseo del deseo, no dependen de un acontecimiento siempre por venir, al contrario, si no se ha ejercitado antes en la toma de distancia necesaria, jamás se podrán transformar los accidentes en acontecimientos, ni invertir el juego entre contingencia y necesidad que da lugar a un sujeto en verdad. En tal sentido, meditar sobre de las plantas, los entes matemáticos, las partículas elementales o los agujeros negros, son ejercicios clave para el descentramiento y la destitución del sujeto, pero no son los únicos y ni siquiera los más efectivos si no se inscriben en un modo de entender la filosofía práctica que busca transformar radicalmente al sujeto y no solo darlo por descontado (lo cual, finalmente, termina haciéndolo jugar de manera subrepticia e incuestionada en su identificación con algún ente privilegiado). Que los sujetos se ocupen de sí mismos, es decir se ocupen de su deseo, ante todo y sea lo que sea que hagan en pos de ello, es la mejor forma de lograr que se vinculen de manera honesta, potente y verdadera con otros, la ciudad, la cultura, la naturaleza (y que no se dediquen a destruir por mera impotencia, envidia o frustración). Por eso el

deseo es el deseo del Otro, y solo se desea en verdad cuando se incrementa esa potencia que nos constituye. Luego, quienes deseamos por sobre todas las cosas que ello suceda, filósofos, políticos o psicoanalistas, nos la vemos con la tarea más ardua: mostrar, operar y transmitir por todos los medios posibles que tal deseo es realizable puntualmente, aun si, llegado el momento, tomemos la cicuta, las armas, o nos arrojemos al volcán. Nada está garantizado en el medio imaginario donde se juega el malentendido fundamental, sexual o social, aunque multipliquemos los recursos simbólicos para hacer el nudo.

X. Hay quienes para realizar el deseo necesitan dar saltos en el vacío, no importa su magnitud, los dan golpeándose contra los muros, los otros y las cosas; pero hay otros que de tanto nadar en él, el vacío circundante, simplemente necesitan que se les dé una mano para atravesarlo, juntando y trenzando esas sutiles hebras, marcas y huellas significantes, que el deseo del Otro habrá dejado allí, flotantes, tan a la vista que suelen ser despreciadas por las grandes realizaciones, relatos y saltos imaginados de los pequeños otros (idealizados). Las vías del deseo son singularísimas e indestructibles, y el modo de trabajar en torno a ellas define una ética, un *ethos*, es decir un modo de conducirse y de ser. ¿Cómo sería pues, en consecuencia, el análisis o la práctica de transformación de sí que deseo conducir, en el sentido de ese *ethos* concreto que apunta al nudo entre formas de saber, poder y cuidado, cuyas marcas son históricas y singulares? Hay en principio una apertura incondicional hacia cualquier forma de decir, pensar o hacer, ligadas sin dudas a tradiciones diversas, historias de encuentros y prácticas heterogéneas; solo se exige la implicación del sujeto en eso mismo que cuenta (novela familiar-neurótica, delirio místico-poético, cosmología filosófica-científica, quijotada revolucionaria o lo que sea), cuyo valor de verdad no depende de un correlato empírico o realista, sino de las mismas consecuencias de los asertos anticipados y sus tiempos lógicos de despliegue; la intervención específica (la táctica) y la orientación genérica (la estrategia) apuntan a que el sujeto se constituya en una mínima distancia respecto de eso que lo empuja y atrae, sin

saber bien por qué; distancia que le abrirá el juego para que pueda modularlo sin sentirse destinado, atrapado o girando en círculos viciosos. Es muy simple y a la vez infinitamente complejo porque las formas mutan según la materia y el sentido de oportunidad en cada corte y reanudamiento del asunto, hasta alcanzar la distancia adecuada al síntoma y su identificación. Quizás se podría pensar un curso de formación que se llame algo así como "La filosofía como arte marcial: entre la danza y la lucha". Sería un buen punto de encuentro para trabajar cuerpo, pensamiento y concepto al mismo tiempo; allí podrían componerse la perspectiva althusseriana de la "lucha de clases en la teoría" con la del último Foucault respecto a la preparación necesaria para dar lucha en la vida, la *askesis* y la *paraskeue*; tomar posición y trazar líneas de demarcación, aprender aquellos movimientos básicos y necesarios del discurso y el pensamiento, repetirlos y practicarlos hasta que hagan cuerpo, hasta que modifiquen los hábitos fosilizados y estemos a punto para dar batalla en todos los sentidos, en cada lugar y tiempo. Endurecerse y fortalecerse sin perder la flexibilidad, la velocidad y la destreza, agudizar el sentido de oportunidad en cada intervención. El concepto no es un capricho ni un adorno del entendimiento, resulta crucial para la vida, para orientarse en lo real, y por eso implica el cuerpo; a su vez, un cuerpo que no asume su materialidad hecha de letras y pensamientos, más que de significantes y significados (ni hablemos de destinos anatómicos), es un cuerpo inerte o destinado al sacrificio.



## AFECTOS, CONCEPTOS, SIGNIFICANTES Y SINTHOME EN EL USO DE LA TRADICIÓN CRÍTICA

I. Un librito de Jean-Claude Milner, que es en realidad una larga entrevista, se titula *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. No es que sea pretencioso el título elegido por los editores, sino que es directamente un desatino de cabo a rabo. Sí era pertinente tal claridad en el anterior, que resulta sumamente enriquecedor e instructivo: *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía...*, pues refería allí a la posibilidad acotada de transmitir el pensamiento lacaniano bajo ciertas coordenadas epistémicas de inteligibilidad (desde el primer clasicismo vinculado a la lógica estructural del significante, hasta la deconstrucción que propicia la topología del nudo borromeo y el *sinthome*). Pero no puede haber claridad de todo porque no hay Todo y eso, como buen lacaniano, Milner lo sabe. Solo puede haber claridad, acaso, y si uno ha trabajado lo suficiente en pos de ello, respecto de lo que nos afecta, el deseo, y se declina siempre en singular. Diría entonces, tomando un giro reflexivo: no claridad de todo, sino claridad de lo que me afecta en singular. La claridad, acotada en función del deseo despejado y el afecto que moviliza, es lo que permite iluminar el juego común en torno a la producción significativa. Es decir, cómo ingresar a la escena o teatro de operaciones críticas (que es ontológico y político, ético y epistémico) que nos constituye, para arrojar sobre el final un saldo de saber irreductible en su *valor de uso*.

II. Hay una banalización del uso del “significante vacío”, resaltado a partir de la teoría de Laclau, que quizás no le haga

justicia a ella o bien muestre su punto débil. Si uno se orienta por el señalamiento que le hiciera Lacan a Lévi-Strauss en "Subversión del sujeto", respecto a que no existe el "símbolo cero" y por eso hay más bien un "significante de la falta del Otro" que se circunscribe siempre a partir del nombre propio, entonces se le puede imprimir algo de rigor y simplicidad a la producción de ese vacío que nunca está dado de antemano, ni es fácilmente deducible de un principio trascendental. Es así que, más que de *significantes vacíos* a disposición de quien se le ocurra, como si fuesen simples consignas de marketing, hay que hablar de producción de *vacío significante* ante la falta del Otro, lo cual siempre exige un riesgo absoluto por parte del sujeto que allí se expone y nombra. La circunscripción del vacío en nombre propio arriesga el lazo social y el sentido común, por eso tiene que ver más con el *decir veraz* del parrasiasta que con el consignismo vacío del marketing político. Por ende, otra vez aquí nos orienta más el último Foucault y sus estudios de la filosofía antigua, para pensar nuevos modos de gobierno de sí y de los otros, que gran parte de la teoría política contemporánea y sus modalidades explicativas sin exigencia alguna de transformación subjetiva.

III. El paradigma de la operación de lectura crítica es, para mí y algunxs otrxs, el retorno en simultáneo a Freud y a Marx que produjeron respectivamente Lacan y Althusser, en los 60. Sus operaciones de lectura, tan situadas epistémicamente, como ligadas a una táctica y estrategia en esencia políticas, respondían básicamente a situar un punto sintomático que había sido descubierto por los predecesores pero rápidamente olvidado, ya sea porque ellos mismos no contaban con los elementos adecuados para desarrollarlo o porque sus seguidores no estaban a la altura del descubrimiento realizado: *sujeto del inconsciente*, en un caso; *dialéctica materialista*, en el otro. En realidad, se trata en ambos casos de un concepto-método, objeto e instrumento a la vez, de lectura y ejercicio del pensamiento crítico que constituye al sujeto. La pregunta que

formulé en su momento<sup>1</sup>, fue: ¿por qué estos brillantes autores tuvieron que “avanzar enmascarados”, bajo los nombres de otros grandes descubridores, para efectuar sus operaciones de lectura crítica? Inscribieron sus nombres propios, sin dudas, en la historia del pensamiento materialista (al situar el significante de la falta del Otro), y así se constituyeron en sujetos referentes para varias generaciones de pensadores; pero para ello tuvieron que servirse y autorizarse de los Nombres del Padre respectivos, aquellos llamados por Foucault “instauradores de discursividad”: Freud y Marx. Eso, sin dudas, tuvo un costo subjetivo que limitó las consecuencias respecto de las futuras apropiaciones de la tradición crítica en nombre propio. Por supuesto, también es cierto que ambos fueron más allá de esas referencias, aunque no es lo más conocido de sus legados: Althusser hacia el *materialismo aleatorio* y Lacan hacia el *sinthome*. No voy a comentar aquí el privilegio que toma la singularidad y la contingencia en el último Althusser pero sobre el final, y luego de plantear una pregunta clave, quisiera dar una pista acerca de cómo pensar la crítica desde el último Lacan.

IV. La pregunta, ahora, se dirige a la singularidad de nuestro tiempo, al tipo de operaciones críticas que pudieran tener alguna efectividad en lo social. Claro, no me refiero a una efectividad que pudiera ser medida o evaluada según los criterios de una sociedad del rendimiento, sino en aquel sentido extrañamente crítico y vital por el cual aún nos interrogamos. Es en este sentido que encuentro algunas respuestas sintomáticas de quienes intervienen en el presente con cierta difusión mediática, desde un lugar bastante complicado, sobresaturado de interpretaciones, resquemores, aplanamientos, de un lado u otro, y que, por eso mismo, terminan teniendo muy poca o nula inventiva conceptual y son propiamente “síntomas” (más que lecturas sintomáticas): responden a una especie de solución de compromiso entre tendencias sociales

---

1. Véase Badiou y Lacan: *el anudamiento del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

o culturales contrapuestas. ¿Cómo podríamos despejar, si es que aún podemos hacerlo, el lugar donde el pensamiento material pueda mostrar su eficacia crítica, evitando el discurso académico distanciado e inefectivo del especialista, por una parte, y el periodismo efectista o la tentativa comunicacional de ocasión, por otra? ¿Es posible aun estar a la altura de nuestros predecesores, o tendremos que hacer el duelo por lo que nunca existió más que como potencia a reinventar? Creo, más bien, que tendremos que reinventar nuestros significantes, matemas, conceptos y tradiciones, y no nos tocará a nosotros decidir si habremos incidido algo o no en esta trama social compleja que se descompone rápidamente. El duelo real quizá sea por el hecho de no poder prever las figuras de quienes podrán receptor y apropiarse de nuestro pensamiento, o sea, habilitar el pasaje de lo uno *unificante* a lo múltiple dispar del *anudamiento* sin garantías. Así, Lacan da cuenta en la clínica misma de la pluralización efectiva de los Nombres del Padre y luego de modos de anudamientos borromeos donde ni siquiera el padre ha tenido incidencia en la constitución simbólica del sujeto (tal es el caso ejemplar de Joyce, como lo muestra en el *Seminario 23* donde introduce la idea de *sinthome*). Por ahí habría que pensar las vías de generalización del *sinthome* en el resto de la cultura y cómo, incluso en la misma teoría, en la crítica o el arte, los nombres propios pueden tener un valor material de uso; ya muy alejados de la idealización, la referencialidad o la lógica fálica de la valorización y el intercambio sistemático. Hace tiempo caí en cuenta que la noción de uso es clave para situarnos y orientarnos en la práctica teórica, entre otras prácticas, sin sobre o subestimarla. Nos permite terciar en todos los debates que tienden a la polarización, pues mediante el uso podemos concebir la práctica teórica como un modo concreto de intervenir en el mundo, que no acepta las sucesivas dicotomizaciones entre: interpretar o transformar, explicar o comprender, criticar o proponer, meditar o inventar, sustraer o aplicar. El modo singular de uso, hallado y practicado entre varios (nombres propios), habilita hacer tanto lo *uno* como lo *otro* en insólita medida (invaluable

según los cánones de todos los capitales conocidos). *El uso de los saberes...*<sup>2</sup>.

V. Para concluir. Hoy nos gobierna la derecha; no es democrática, sino neoliberal y meritocrática, lo que significa que quienes aprendieron estas estúpidas reglas del juego capitalista son los que mandan, ahora y siempre: maximización de las ganancias a cualquier costo, incluso de vidas, recursos, historias, afectos y, llegado el caso, de las propias reglas (no hay código); todo es sacrificable en el altar de la estupidez. *Lo sabemos muy bien, pero aun así lo hacen*. El problema no es qué lugar se le da a la lucha de clases o a sus múltiples y complejas manifestaciones en lo social, vale decir su *sobredeterminación*, el problema es que la explicación por sí sola no resuelve el problema. La lucha hay que asumirla caso por caso, darla en cada lugar y coyuntura con armas singulares, forjadas al calor del deseo y la templanza de un ánimo inquebrantable. En la calle, en la casa, en la plaza, en la universidad, en el trabajo, en el congreso, en los medios, en la escritura, en las amistades, en uno mismo. Estamos aprendiendo que la lucha se da simultáneamente en muchas partes y que eso no supone una necesaria dispersión o debilidad, al contrario, sospechamos secretas complicidades y no le ponemos un nombre genérico unificante (comunismo o populismo) ni hacemos un programa de eso (es parte de la inteligencia común): la clave ético-política de lo que se hace es el *sinthome*, lo que no se puede no hacer, uso singular de los cuerpos, placeres, potencias y saberes. Lo único que puede acabar con el capitalismo y la lógica de valoración/intercambio que le es inherente. Claro, no es una utopía, sabemos que el tiempo apremia y corremos el riesgo de una destrucción total. Pero la única chance para la revolución de nuestro tiempo es que sea múltiple, impar y *sinthomática*.

---

2. Pero esto último ya excede esta breve intervención, es motivo de exposición en un libro de próxima aparición: Roque Farrán, *El uso de los saberes. Filosofía, psicoanálisis, política*, Córdoba, Borde Perdido (Golpe ciego), 2018.



## UN RASGO SINGULAR DE SABIDURÍA (EN) COMÚN

I. Hacer de la estupidez propia o ajena un chiste puede ser un acto fugaz de lucidez, ahora bien, hacer de la lucidez propia o ajena un chiste es, por inversión simple, un acto de suma estupidez. Es decir, hacer de la propia estupidez –incluidas las fobias, obsesiones y achaques– un chiste, está muy bien, pues de algún modo es una forma sociable de sublimarlas. Pero, querer hacer lo mismo con las sublimaciones que producen otros a partir de diferentes estilos retóricos, ya muestra el propio patetismo –que incluye la envidia, la mediocridad y las limitaciones– en su punto de no retorno. La escucha y disposición hacia lo que otros producen no implica para nada seguir las estúpidas consignas *New Age* de apertura mística y comunión espiritual, sino simplemente suspender lo que se cree saber por haber leído algo alguna vez, o cada tanto, sin que eso haya modificado en absoluto los prejuicios previos. La dignidad de pensamiento que tiene cualquier producción humana, en su rareza o singularidad, desde un chiste hasta una fórmula matemática, pasando por una frase poética, un filosofema, una declaración de amor o de guerra, por poner ejemplos minimalistas, es finalmente desmentida cuando se la reduce al apotegma contemporáneo “todo no es más que impostura”, “todo es ostentación de saberes o éxitos”, “todo da lo mismo”. En fin, leer a autores como Lacan, Heidegger o Mallarmé, atreverse a decir, escribir, pensar en nombre propio, para declarar contra el conformismo reinante y su contraparte

histórica que sostiene que si no se parte la historia del mundo en dos, en un acto supremo y sacrificial de infinita justicia, todo lo demás es en vano. Así, claro, se perpetúa el orden de la estupidez y los lugares asignados para cada quien.

II. La inteligencia es una operación, no una cualidad esencial, que resulta de realizar combinaciones imprevistas entre los más diversos elementos; parte del asunto es esa desagregación elemental, que redefine en qué consisten los mismos: palabras, sonidos, números, figuras, escenas, colores, personas, conceptos, discursos, dispositivos, etc. Mientras más raras, más infrecuentes, más heterogéneas las combinaciones, tanto más se hallará operando allí la inteligencia. No hay unidad, ni totalización, ni medida estándar que logren abarcarla. No obstante, desde siempre, los idiotas de turno, los oportunistas y astutos de razón inventan todo tipo de normas y patrones para reificarla, cuantificarla y despreciarla. Lo maravilloso de la inteligencia es que se distribuya de manera igualitaria en multiplicidad infinita de campos; lo lamentable es que haya quienes se limiten a los sistemas imperantes de evaluación y no exploren su impropia potencia, incluidos, por supuesto, aquellos empeñados sistemáticamente en evaluar y clasificar y jerarquizar (quizás los más limitados de todos).

III. Que evaluar no sea remitir algo (gesto, obra, pensamiento) a una escala de valor previa, o simplemente desentenderse del asunto, sino poder captar en qué medida inaudita ese "algo" suspende cualquier escala de apreciación y habilita así una impropia, tejida de múltiples otras que ya no se reducen a su ámbito específico. Que evaluar sea remitir a la potencia, a la potenciación de lo Múltiple infinito, y no la reducción a lo Uno de lo ya sabido y sus posibilidades lógicas finitas (o mal infinitizadas). A eso le llamo *transvalorar*. Por eso mismo, un buen maestro tiene que permitir el libre juego y a la vez orientar el proceso de formación que habilite la transvaloración del sujeto, cuando se sienta preparado para ello. No hay pasos ni recetas ni imperativos categóricos. Hay que darse el tiempo lógico necesario. Por ejemplo, no se trata de definir a priori

que, para hablar autorizadamente de un autor, haya que leer primero todas las fuentes de las que este se nutrió, luego establecer sus obras completas, y recién al final atreverse a decir algo. Pero tampoco se trata de lanzarse a refutarlo de buenas a primeras sin haberlo leído mínimamente o, por el contrario, de infatuarse en la simple imitación de su estilo. Habilitar el juego de lectura, formación y transvaloración, implica que se pueda transitar por distintos niveles, ir y venir de las fuentes más diversas a interpretaciones osadas, siempre en vistas a sostener la enunciación singular, la implicación subjetiva en eso que se dice, y en asumir la imposibilidad constitutiva que conducirá, llegado el caso, a la transformación efectiva del sujeto. De lo contrario, el predominio de la finitud y el cálculo, la evaluación ligada al Uno y la mala infinitización de los procesos, conducen a la exacerbación del malestar en la cultura.

IV. El mal existe, por supuesto. El problema, como en casi todo, es cómo sacarlo de la tradición cristiana para pensarlo y hacernos cargo, caso por caso. La tesis arendtiana de la banalidad del mal, la obediencia debida (y de vida) del funcionario gris a un sistema guiado por cierta racionalidad, es una buena pista. Pero hay algo más ahí, que excede la mera racionalidad insufrible y no se reduce a la maquinaria infernal que la soporta, como tampoco a la suposición de sujetos particularmente malvados (aunque también los haya) que la hagan funcionar; la clave del entendimiento está en otro lado: es el *malvivir*. Cada pequeño sujeto se hace pieza dócil de la maquinaria del mal porque no sabe vivir, porque vive mal y traslada su malestar a los otros, si puede, sistemáticamente. Por eso, hay que cuidarse mucho de hacer pasar las propias necedades, el síntoma o el malestar irreductible que cada quien porta por vivir en la cultura, hacia los otros, los modos de gobierno y evaluación cotidianos en que nos desenvolvemos rutinariamente. Formularía el siguiente principio ético práctico: cuando uno siente el particular empuje que lo lleva a creerse con la razón suficiente para descalificar a otro de algún modo, quizás lo mejor sería decirse, como Bartleby el escribiente: “preferiría no hacerlo”. Al menos, hasta que se encuentre un modo de vida más satisfactorio y un

arreglo pulsional más conveniente con lo incurable del síntoma. Allí, sin dudas, el psicoanálisis presta sus servicios.

V. El psicoanálisis ayuda a despejar la función del sujeto, pero también necesita de la práctica filosófica del concepto para no caer en el dogmatismo. Parece que dos psicoanalistas referentes de escuelas antagónicas, Miller y Allouch, han hablado contra la eternidad como si fuese el gran descubrimiento psicoanalítico. Creo que sus miradas de la eternidad son más especulares que especulativas y poco tienen que ver con el concepto filosófico de eternidad. La eternidad no es un dios que lo mira todo, es el infinito absolutamente infinito que hace de cualquier mirada algo insignificante y, aun así, una modificación singular que vale la pena sostener en un instante esquivo del tiempo. El psicoanálisis también puede nutrirse de un concepto adecuado de eternidad pues, como sostuvieran Freud y luego Althusser, inconsciente e ideología son indestructibles y eternos. Pienso a veces que las valoraciones absolutamente disimiles que nos constituyen en el campo ideológico y nos separan, en ocasiones drásticamente, podrían ser morigeradas –no digo eliminadas o superadas– si contáramos con la práctica asidua de la ontología spinozista y el cuidado de sí antiguo; si la práctica científica se viera enriquecida por otras prácticas rigurosas del concepto y la existencia, no solo por protocolos de justificación. No se trata pues de explicaciones o fundamentaciones, en *última instancia*, si no de prácticas concretas a seguir sosteniendo y reinventando en cada situación. Eso es lo que constituye a la humanidad genérica que somos, en cada caso, sin exclusiones ni jerarquías ni clasificaciones de saber-poder.

VI. La humanidad es rara, por supuesto, nada tiene que hacer allí el oportunismo de mercado que apunta a las subjetividades anómalas (para el imaginario autosatisfecho). Pero la rareza es tan rara como la humanidad misma, es decir, infrecuente. Lo común consiste en adaptarse a un mercado de valores establecidos, que incluye entre sus *stands* (de feria y circo) el de los raros. Déjenme reformularlo en términos de la posición femenina lacaniana: “No existe sujeto en verdad que no sea

raro, *ergo* no-todos somos raros". Somos raros por *partes*, justamente aquellas partes humanas, en proceso, abiertas, complejas, genéricas, no determinables por ciertos rasgos y atributos característicos, normales u exóticos. La humanidad y su rareza constituyente cada tanto se encuentran y, por supuesto, nada tienen que hacer en eventos organizados mercadotécnicamente. Se trata de otra cosa: la eventualización genérica es humanizante y cambiante, no responde a un a priori trascendental o norma de evaluación fija, sino a la materialización inmanente del pensamiento.

VII. El pensamiento es materia, pero no responde a un estado fijo de la misma. Por eso no tiene sentido hablar de un pensamiento líquido, sólido o gaseoso, sino que conviene pensar en transiciones de estado de la materia, en pasajes de una modalidad a otra. Así, por ejemplo, en el caso de un estado de cosas solidificadas o cristalizadas hasta la inmovilidad absoluta, el pensamiento puede presentarse como ese líquido que al insistir o discurrir sobre ellas las horada y ahueca, hasta pulverizarlas nuevamente. Mientras, si lo que predomina en el medio circundante es la liquidez sin fin, un intercambio de flujos nauseabundos, entonces el pensamiento se presentará o bien como la roca imperturbable ante la cual se parten las aguas o bien como el sutil vapor incorpóreo que se libera de esa superficie lacunar y se eleva por sobre ella formando nubes. Por último, si lo que prima es el clima nublado, neblinoso y asfixiante, el pensamiento tomará la forma de una condensación precipitada que hará caer copiosas lluvias que horadarán el suelo y reconfigurarán el paisaje entero del mundo. Esto, claro, solo para las almas sensibles y sabias que habrán sabido captar las huellas de las transmutaciones del pensamiento material.

VIII. El culmen de la sabiduría, el saber absoluto accesible en verdad a cualquiera, es llegar a entender que no hay saber de nada –ni de todo– si no se pone en cuestión ante cada caso, en lo estrictamente singular, sea cual sea el nivel de análisis considerado: individuos, clases, estados, naciones o constelaciones. Por eso, la fórmula socrática sigue siendo actual para reflejar

este *ethos* irreductible: “solo sé que no sé nada”. Tal actitud no conduce a un desinterés o apatía sino que, al contrario, promueve la inquietud y el deseo de interrogar a los otros sobre lo que creen saber; no para cuestionar los saberes *per se* y los sujetos que por ellos se identifican como supuestos portadores, sino la creencia que los ampara y cierra sobre sí. Lo que abre a lo singular y horada los saberes en cuestión, para que den cuenta los sujetos de lo que no pueden saber, es el vacío mismo. Un sabio, ante todo, sostiene su pregunta en torno al vacío porque no se cree ser –tal sujeto. De ahí la ubicuidad del llamado filósofo o, más bien, de quien práctica la filosofía en tanto sabiduría de las verdades genéricas.

IX. La filosofía es una práctica material, un ejercicio concreto de pensamiento que no solo involucra eventualmente la argumentación razonada, la crítica aguda, la reformulación de preguntas, el despliegue de ideas o meditaciones profundas, sino cuestiones mucho más próximas y exigentes que posibilitan todo eso: lecturas y escrituras de sí, ejercicios ontológicos y matemáticos, pruebas y exámenes de representaciones, analítica del deseo, abstinencias, uso de los placeres, intervenciones en distintos foros, lugares y niveles, escritura de artículos, libros o tratados más sistemáticos, etc. La práctica de la filosofía es formación, transformación y problematización constante del sujeto en relación a los saberes, poderes y modos de cuidado que nos constituyen. La filosofía es el pensamiento puesto en acto, materializado, y accesible a cualquiera que desee comprometerse corporalmente en alguna de las instancias o momentos de los procesos genéricos e infinitos que la condicionan libremente. Ello conduce, acaso, a encontrar la vertical de sí mismo.

X. El otro final. Cuando uno está por alcanzar la vertical de sí mismo, se le arremolinan todos los miedos, las huellas del pasado, los fantasmas del porvenir, los equívocos, los hechos y desechos, lo no sido y el horror, que siempre estuvo ahí. Cuando uno está por alcanzar la vertical de sí mismo, le caen todas las fichas como piezas de un tetris malparido; van cayendo en formación y bajan el volumen de la cosa, la densidad y

la gravedad de todo, hasta hacer un vacío único, inextricable, que compele a circunscribirlo en un solo gesto. Cuando uno encuentra la vertical de sí mismo, el mundo se para y deviene escena, escenografía, campo de operaciones y teatro para un juego sin fin, ni lucro, revés de la trama sin espesor del tiempo y la distancia. Cuando uno encuentra la vertical de sí mismo ya no importa, si es uno o es dos, si está parado o de cabeza, del derecho o del revés, si vive o muere, pero puede elegir y eso, hace toda la diferencia.

Esta primera edición de *Nodalética* se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2018 en Mundo Gráfico Srl., Zeballos 885, Avellaneda. Tel. 4222-1743.