

Política y ética de los saberes. Entre Foucault y Lacan: inquietud por el presente y deseo de transmisión

Politics and Ethics of Knowledge. Between Foucault and Lacan: the Care for the Present and the Desire of Transmission

Roque Farrán

Universidad Nacional de Rosario.

École des Hautes Études en Sciences Sociales. CONICET.

Correo electrónico: diegovernazza@yahoo.fr

Resumen: *En este artículo expongo un posible punto de encuentro entre filosofía y psicoanálisis a partir de las elaboraciones del último Foucault, en torno a las prácticas de sí y la ontología crítica del presente, y algunos trazos de la enseñanza de Lacan donde éste expone los puntos más álgidos del trabajo analítico en torno a la transferencia y el fin de análisis. Sobre todo, ubico a ambos en la continuación del debate de las Luces y el cultivo de un ethos que busca imprimirle cierta racionalidad al descentramiento del sujeto. El objetivo de este trabajo no es ofrecer un punto de vista omnicompreensivo de ambas perspectivas sino, a partir de ciertos puntos electivos de convergencia, presentar mi propia perspectiva crítica.*

Palabras clave: *Filosofía, psicoanálisis, crítica, transmisión, presente.*

Abstract: *In this article, I present a possible meeting point between philosophy and psychoanalysis based on elaborations of the last Foucault, around the practices of self and the critical ontology of the present, and some traces of Lacan's teaching where it exposes the most important points of the analytical work on the transference and the end of the analysis. Above all, I place both authors in the continuation of the debate of the Enlightenment and the cultivation of an ethos that seeks to give certain rationality to the subject decentering. The objective of this study is not to offer an all-embracing view of both perspectives but, from certain elective points of convergence, to present my own critical perspective.*

Keywords: *Art of Reading, Art of Writing, Philosophy, Psychoanalysis*

Anacronismo e Irrupción, Vol. 8, N° 14
(Mayo a Noviembre de 2018): 130-155.

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 18/12/2017
Fecha de Aceptación: 14/03/2018
ISSN: 2250-4982

Todas las cosas ya fueron dichas, pero como
nadie escucha es preciso comenzar de nuevo

Andre Gide

Que se diga queda olvidado tras lo que
se dice en lo que se escucha

Jacques Lacan

En ciencias sociales y humanas nos ocupamos de lo absolutamente singular, eso es lo que nos distingue, más acá o allá de ciertos postulados o tendencias generales que podemos trazar, ensayar y sostener de manera algo precaria, cautelosamente. Esta línea de demarcación es necesaria para dejar de lado las inútiles disputas en torno a la empiricidad o no de los objetos, la validez o pertinencia de las interpretaciones, etc. Pero captar y trabajar con lo absolutamente singular no es simple, exige, además de la movilización y reformulación de múltiples saberes, una disposición ética a transformarse a sí mismo en ese proceso (esta condición es rigurosa y no se restringe a la magia o la alquimia antiguas pero tampoco al compromiso moderno), como así también una actitud decidida a objetar y transformar, de ser necesario, los marcos institucionales y relaciones de poder en juego en los procesos de conocimiento y las prácticas de sí. No es por casualidad ni capricho que Lacan padeció activamente divisiones, excomuniones y hasta disoluciones en las Escuelas psicoanalíticas de las que formó parte y también fundó, por su modo de alterar los marcos y las normas a fin de ser consecuente con lo que la lectura y práctica de la singularidad le exigía. Pero es en Foucault donde encontramos formulada de manera sistemática la estructura de la problemática que nos atañe, la implicación compleja del sujeto en los dispositivos de saber-poder y las prácticas de sí. El abordaje de cada fenómeno singular, ejemplo o paradigma, ha de ser circunscrito desde ese triple anudamiento que exige interrogar a la dimensión del saber desde los efectos de poder y transformaciones éticas concomitantes, y viceversa: en cada evento singular, qué transformaciones políti-

cas y éticas son necesarias para que los saberes puedan captarlas. No se trata pues de meras agregaciones o sumatorias externas (a ver qué suma la dimensión del poder o de la ética a los saberes disponibles), sino de implicaciones inmanentes y de rigurosos anudamientos que se muestran en el acto de pensamiento, en su producción efectiva. Un programa de formación serio en ciencias sociales y humanas tiene que contemplar este anudamiento inexorable. Trataré de mostrar algunos puntos en torno a ello.

*

Es un lugar común en la tradición crítica asimilar el discurso del amo al discurso del maestro, quizás en virtud de la lengua francesa [*il maître*] y de los cuestionamientos homogeneizantes a la autoridad que habilita esa deliberada confusión. Pero creo que ha llegado el momento de trazar una línea de demarcación nítida que separe al amo del maestro, porque necesitamos de los segundos -en plural- sin promover ningún retorno pusilánime al primero -siempre en excepción. Más Sócrates y menos Stalin, digamos. Recientemente los he escuchado a Jorge Alemán y a Slavoj Žižek reivindicar, contra cierto relativismo posmoderno, la disciplina estricta en la formación escolar más básica: el hecho de que un estudiante para cuestionar a Kant, Hegel, o quien sea, primero deba estudiarlos seriamente¹. Es absolutamente lógico y estoy de acuerdo con ello, pero esa disciplina no requiere de ningún amo. No se trata de un recurso a la autoridad *per se*, incuestionable, sino de entender que la formación en pos de la libertad de pensamiento y el desarrollo de la capacidad propia de discernimiento -o encuentro riguroso de lo indiscernible- requiere del cultivo minucioso del hábito, a través de ejercicios muchas veces repetitivos, sostenidos en el tiempo y hasta monótonos; se necesita a la vez de la transferencia afectiva, la correlativa suposición de saber, y así, fi-

¹ Véase, por ejemplo, el volumen colectivo *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fornet-Betancourt, Walter Dignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žižek* (comps. Facundo Giulianno, 2017).

nalmente, arribar a una posición en que el sujeto se desprende de esa suposición idealizante a través de un arduo trabajo de duelo que lo lleva a indagar en nombre propio el mundo, los otros y el sí mismo. No hay que engañarse entonces con ilusorios retornos, si hay algo que no quiere el amo contemporáneo -y resulta consustancial a su posición- es que nos formemos, desarrollemos capacidad de pensamiento crítico, y nos ocupemos seriamente de nosotros mismos; de allí que hasta en sus modalidades simpáticas, aduladoras o masajeadoras del yo, predominantes en el *coaching* y liderazgo actuales, el objetivo sea impedir a toda costa el acceso singular como riguroso al *sí mismo*. Es por eso que el último Foucault, ocupado en rescatar la figura del maestro antiguo, las prácticas de sí y la ontología crítica de nosotros mismos resulta convergente, sostengo, con las elaboraciones de Lacan respecto a la transferencia y la transmisión sostenidas en una ética del deseo; ambos abogan por cierta autonomía del sujeto, sin desconocer las fuertes determinaciones del saber y el poder que le marcan límites precisos en su constitución y distanciamiento crítico; ambos prosiguen así, en el presente, el ensombrecido debate de las Luces².

² Con esto no pretendo negar lo obvio: que ambos primero ha pensado la inversión del sujeto constituyente, señalado su radical heteronomía y dependencia del campo del Otro (estructuras o dispositivos), para mostrar luego que en la elucidación de ello se juega el grado singular de libertad presto a alcanzar en su constitución siempre inacabada. Por otra parte, no me interesa dirimir aquí si el psicoanálisis es una práctica confesional o una práctica de sí, tampoco si la filosofía es al contrario una terapéutica o una práctica arqueológica, operaciones que buscan reducir un campo al otro, mi enfoque apunta más bien a ubicar a Lacan y Foucault en una constelación más amplia y rigurosa del pensamiento de la época. El mismo Foucault, si bien arroja e insinúa algunas aproximaciones, en una de sus últimas entrevistas se desmarca claramente de identificaciones anacrónicas entre el psicoanálisis y otras prácticas. Véase *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*, donde se le pregunta por la relación entre la confesión cristiana y la represión freudiana; allí, luego de afirmar que no le gusta hacer historia retrospectiva (“...no es lo mío decir acerca de algo: ‘Ah, miren, san Jerónimo o san Juan Crisóstomo dijeron esto, y también lo encontramos en Freud o en Jung o en Lacan, etc.’”), no obstante encontrar semejanzas entre el procedimiento de Casiano y de Freud, es concluyente respecto a su imposibilidad de responder: “Por lo tanto, es un problema, y hasta el día de hoy no tengo respuesta. Pero tal vez no tenga respuesta porque es una ilusión, y tal vez no haya analogía, semejanza entre Casiano y Freud. Lo dudo, sin embargo... En consecuencia, para mí es hasta el día de hoy un problema sin respuesta” (Foucault, 2016, 114-115). Para ver otras perspectivas que buscan establecer un diálogo más puntual entre práctica psicoanalítica y prácticas de sí, se pueden consultar Bonoris (2013) y Allouch (2007). También una reconocida autora como Judith Butler no deja de referir y nutrir sus teorizaciones en el cruce entre filosofía y psicoanálisis, pero la perspectiva

¿Cómo ser riguroso sin ponerse en el rol del especialista?, ¿cómo dar cuenta de la falta del Otro sin convertirse en agente de la castración? Quizás la estructura problemática de ambas preguntas permita mostrar cierta coincidencia en el accionar del maestro y el del psicoanalista, aunque su respuesta se resuelva caso por caso, en función de la transferencia y el trabajo de elaboración respecto al saber. Siempre he tratado de transmitir a mis alumnos que la rigurosidad no pasa por el mero enciclopedismo y la erudición, tampoco por ir siempre hacia atrás develando la falta del Otro (la célebre “auto-reflexión de la crítica”), sino por circunscribir rigurosamente esa falta estructural en nombre propio y exponiéndose, es decir, produciendo una modulación o movimiento conceptual efectivo -y reflexivo respecto de sí- que consiste nada más y nada menos que en forzar los términos y dispositivos para que den cuenta de un imposible: lo real en juego. *Forzar*, en rigor, exige la delicadeza y el tacto, así como el conocimiento suficiente para *trabajar-a-través-de* los otros, las palabras y las cosas, hasta encontrar el anudamiento justo. En esta práctica hay, en efecto, un contragolpe de la verdad que transforma al sujeto (como dice Foucault en *La hermenéutica del sujeto*). Porque, cuando se da clases, también se aprende. Y no porque nos enseñen los alumnos, como se dice un poco demagógicamente, ni porque uno se ponga a estudiar neuróticamente para no quedar en falta, sino porque la situación de transmisión misma, abierta e indeterminada por ciertos bordes característicos, da lugar a eso que no sabíamos que sabíamos, o no del modo en que lo pensábamos antes de decir, forzar o reforzar en función de las preguntas, dudas, asertos o incertidumbres de los otros; es el caso en que la contingencia más absoluta muestra la necesidad en forma retroactiva y resignifica los decires previos; sólo puede ocurrir en una enunciación que asume el riesgo de exposición a lo imprevisto. No hay supera-

general que aquí escojo no dialoga por el momento con ella. Tampoco recupero la gran cantidad de materiales producidos por otros especialistas en Foucault (cuestión que, en parte, si he hecho en otro artículo: véase Farrán, 2017), ya que no se trata de ahondar en los detalles de su perspectiva sino de valorar la ontología crítica en tanto *ethos* filosófico y psicoanalítico concreto, y de mostrar así cómo eso no necesariamente se queda en una preceptiva general sino que puede orientar caso por caso los actos de transmisión y los análisis efectivos.

ción, ni de los otros ni de sí, sino constitución efectiva en el uso de enunciados y asertos anticipados, escandidos y resignificados en acto (como expone Lacan en su escrito sobre el tiempo lógico); de eso menta el sujeto en cuestión, allende el (re)conocimiento. Pasar del *deseo de reconocimiento* al *reconocimiento del deseo* y aceptar, en el mismo paso precipitado, que éste se funda en un desconocimiento radical; allí empieza el verdadero conocimiento: el que sigue al deseo en su causa, en su cauce imprevisto, y afecta -tanto como es afectado- en verdad. Hay un punto indiscernible, ligado al sujeto del deseo, donde el acto de transmisión y el acto psicoanalítico co-ociden.

En la sesión del 10 de diciembre del 74, del seminario RSI, Lacan dice “es indispensable que el analista sea al menos dos: el analista para tener efectos y el analista que, a esos efectos, los teoriza”.³ Esta condición para ejercer el psicoanálisis siempre me pareció un tanto extrema y, por eso mismo, cautivante. No obstante, si no se la despeja convenientemente puede producir inhibición, síntoma o angustia. ¿Cómo la resuelve cada analista, a su vez, sin caer en la estafa o la imitación? No hace falta ser Lacan ni producir una teoría grandiosa, basta seguir un trazado topológico muy simple -aunque contraintuitivo- que da cuenta en acto de ese “al menos dos”: el doble bucle del ocho interior que muestra la continuidad moebiana entre sujeto y objeto sostenida en el vacío de la función (Farrán, 2016). Encuentro en *Teoría del sujeto* de Badiou una nota al pie aclaratoria del traductor que se me había escapado en otras lecturas, y guarda un sentido revelador: “La noción topológica de ‘bucle’, recogida por Badiou, es muy importante en la obra de Lacan. No obstante, cabe señalar que el verbo *boucler* posee, entre otros, el sentido de ‘abrochar’ (en relación, por ejemplo, con una prenda) o ‘concluir’” (2009, 39). Sostengo entonces que la posibilidad de abrochar o concluir por donde pasa la efectividad del psicoanálisis, y lo distingue de las psicoterapias más bien efectistas, implica el trazado de este doble bucle, su torsión es todo el efecto teórico que debe operar; cualquier otro saber está de más, es un *supuesto* que debe

³ Versión crítica, traducida por Rodríguez Ponte, establecida por la EFBA (clase 10/12/74).

caer oportunamente a partir de la transferencia. Esa economía irreductible del saber opera en todo acto de lectura y transmisión que apunte a transformar en efecto al sujeto⁴.

¿Cuál es la fórmula con la que una vez articulé la transferencia? Mis artefactos de escritura demuestran un pleonasma en el ulteriormente famoso *sujeto supuesto saber*. Cabe escribir allí sujeto con una S tachada, lo que recuerda que un sujeto nunca es más que un supuesto, un *hypokeímenon*. // Solo hago uso de la redundancia a partir de la sordera del Otro. Está claro que el saber es lo supuesto, y nadie se equivocó al respecto jamás. ¿Supuesto a quién? No al analista, por cierto, sino a su posición (Lacan, 2012a, 168).

La posición del analista exige una ética rigurosa en la que se habilite, al final del análisis, su propia destitución como *sujeto supuesto al saber*. Algo de esa posición también debe jugarse en el pase de una verdad que transforme al sujeto en otras prácticas de transmisión. Hay una suerte de acorralamiento que suspende la deriva significativa y desprende de allí un objeto irreductible, no sin cierto drama por cierto, que se circunscribe mejor en la lógica del anudamiento. Dice Lacan en *Mi enseñanza*:

[T]antas construcciones complicadas destinadas a dar cuenta de las resistencias, las defensas, las operaciones del sujeto, de tal y tal beneficio más o menos deseable, solo pueden representar superestructuras, en el sentido de construcciones ficticias. // Estas construcciones solo apuntan a separar al analista de eso donde a fin de cuentas está acorralado. A saber, él termina representando para el sujeto eso a lo que el progreso analítico debe hacerlo finalmente renunciar, es decir, ese objeto a la vez privilegiado y objeto-desecho al que él mismo se unió. Se trata de una posición dramática, puesto que al final es preciso que el analista sepa él mismo eliminarse de este diálogo como algo que cae, y que cae para siempre (Lacan, 2008, 141-142).

⁴ Como señala Foucault en su lectura de los estoicos, se trataba de: "...leer a pocos autores; leer pocas obras; en ellas, leer pocos textos; escoger algunos pasajes considerados como importantes y suficientes" (Foucault, 2014, 337). Más adelante veremos la concepción de lectura y escritura que corresponde a las prácticas de sí, en la constitución del sujeto, y justifica esta economía estricta.

Sujeto no es sólo lo que se dice sino lo que *se hace al caer*, pues, aunque el sujeto se encuentre sobredeterminado por ciertos dichos significantes, con ellos mismos se trata de hacer otra cosa que lo que nos hicieron ser; el sujeto hace el nudo en la misma medida en que excede las determinaciones significantes, es decir acontece y se anuda *-se hace nudo-* allí donde encuentra el juego justo y dislocado entre aquéllas determinaciones, el cuerpo y lo real. El pensamiento es así un movimiento real efectuado en torno a los otros, las palabras y las cosas; es un trazo que se traza y re-traza sobre superficies textuales, un punto de corte que las muestra heterogéneas e irreductibles; un trazo repetido y diferenciante, incesantemente recommenzado. Eso mismo trato de decir y mostrar en cada acto de enseñanza y transmisión. Pero, además, al momento de concluir el proceso, cada vez, elevo y reduplico la apuesta: el pensamiento es punto de cruce, arrinconamiento, detención y desenlace; es pase precipitado y cambio de dimensiones; libertad incondicionada de asumir lo real irrecusable de sus condiciones; el pensamiento es en efecto nudo. No hay otra: el pensamiento es único, singular-común, y si no pasa *-a otros-* no habrá sido, no habrá tenido lugar más que el lugar mismo (la institución en su inercia mortífera).

En fin, de tanto comentar, presentar y pensar a través de otros, de tanto practicar ese “trabajo a través de” (*Durcharbeiten*, perlaboración, *forzage*)⁵, con el tiempo, uno empieza a registrar que se ha ido formando una suerte de materialidad, una consistencia tramada entre esos mismos cruces, en esos esfuerzos cuidadosos por decir sin traicionar, por repetir y transformar (como se expresaba Masotta); una consistencia singular que sería impropio calificar de propia, porque se ha hecho de múltiples voces entrañables y, sin embargo, a través de ellas las ha excedido hasta hacerse oír en la oquedad. Hay un momento en que esa materialidad trabajada da una confianza sosegada en lo que se dice y hace, sin importar ya demasiado todo lo demás (retribuciones, honores,

⁵ Es Žižek esta vez quien señala la equivalencia tramada por Badiou entre estos términos para dar cuenta de cómo actúa el acontecimiento en situación, vía el sujeto: forzamiento, perlaboración, etc. (2016, 82).

reconocimiento, etc.). Una voz y nada más⁶. Esa voz, en tanto *objeto a* irreductible, se sitúa topológicamente en el punto de articulación de los distintos registros del nudo borromeo. Lacan inscribe al *objeto a* (su única invención) en la intersección de los tres registros anudados, a partir de una demanda fundamental expresada en la siguiente frase: “te pido rechaces lo que te ofrezco, porque no es eso”. Y agrega: “El *objeto a* es lo que supone de vacío una demanda, la cual, sólo situada mediante la metonimia, esto es, la pura continuidad asegurada de comienzo a fin de la frase, permite imaginar lo que puede ser de un deseo del que ningún ser es soporte. Un deseo sin otra sustancia que la que se asegura con los propios nudos” (Lacan, 2012b, 152). He sostenido en otra parte que así se puede pensar también el *deseo de filosofía*, en torno a la circunscripción del vacío y el anudamiento. Para decirlo rápidamente: filosofía con nudos, nodalidad, nodaléctica, eso es lo que hago y propongo (Farrán, 2016, 2017), una suerte de tecnología de sí que habilite pensar al mismo tiempo el gobierno de los otros y los modos de imbricación del saber; que nos ayude a orientarnos en la complejidad en que vivimos sin caer en nostalgias totalitarias (conceptuales o políticas) ni sucumbir ante el posmodernismo líquido (teórico y neoliberal). Es un ejercicio concreto de escucha, lectura, escritura, modo de decir y modo de trazar, y re-trazar, por el cual el pensamiento se *realiza*. Filosofía con nudos (herencia lacaniana) que se sostiene en la escritura de sí (herencia foucaultiana) y busca transformarse en algo más que un rostro de arena. La huella está en Lacan pero hay que reencontrarla en Foucault, transformada, quien eleva la complejidad de los registros en juego. Escribía Lacan, también diferenciando su juego escritural del de Derrida:

A decir verdad, el nudo bo[rromeo] cambia completamente el sentido de la escritura. Confiere a dicha escritura una autonomía, tanto más notable cuanto que hay otra escritura, esa que resulta de lo que se podría llamar una precipitación del significante. En ella insistió Derrida, pero es completamente claro que yo le mostré el camino, como ya lo indica

⁶ Véase, Mladen Dolar, *Una voz y nada más* (2007).

suficientemente que no he encontrado otra manera de sostener el significante más que con la escritura de S mayúscula [...] En otras palabras, el dicho que resulta de lo que se llama la filosofía está acompañado de cierta falta, que yo intento suplir recurriendo a lo que solo puede escribirse, el nudo bo[rromeo], para que se le saque provecho [...] La escritura, me permito adelantarle, cambia el sentido, el modo de lo que está en juego, a saber, la filia de la sabiduría. No es muy fácil sostener la sabiduría si no es con la escritura, la del nudo bo[rromeo] –de modo que, en suma, disculpen mi infatuación, con mi nudo bo[rromeo] intento nada menos que la primera filosofía que me parece sostenerse (Lacan, 2006, 143).

Lacan siempre sostuvo que su modo de entender y practicar el psicoanálisis, en línea con su proclamado retorno a Freud, estaba bajo el signo de la Ilustración, es decir que proseguía el debate de las Luces (como figura en la solapa de sus *Escritos*). También sentenciaba que mejor abandonara el psicoanálisis quien no pudiera pensar la subjetividad de su época: “Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico?” (Lacan, 2003, 309). Pues Lacan no sólo abordaba racionalmente los fenómenos del inconsciente, recurriendo a la ciencia de su época (lingüística, lógica, matemática), sino que buscaba compatibilizar sus descubrimientos clínicos con las elaboraciones filosóficas. Como bien señala Ogilvie, Lacan no sólo retoma el legado freudiano de sostener un “determinismo psíquico” depurado de cualquier “psicologismo”, “finalismo” o “antropomorfismo” sino que (y aquí reside lo original de su empresa, según Ogilvie):

...aborda la cuestión por el sesgo de la apuesta filosófica que representa, orden de problemas del que Freud, por el contrario, se mantuvo siempre cuidadosamente a distancia. Este punto de vista –continúa Ogilvie– dará sus rasgos específicos a toda la obra de Lacan, indisolublemente ‘técnica’ y filosófica, por cuanto jamás elabora conceptos destinados a la dirección de la cura y a la comprensión de lo que en ella sucede sin despejar, al mismo tiempo, las repercusiones de estas elaboraciones en el campo filosófico (Ogilvie, 2000, 29).

Foucault, por supuesto, también valora a su modo la reinscripción del pensamiento actual en el debate de las Luces, la *Aufklärung* y la modernidad entendidas como *ethos*, modo de ser y conducirse en efecto, antes que doctrina acabada o etapa histórica.

Remitiéndome al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud antes que como un período de la historia. Con actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que es efectuada por algunos; por último, una manera de pensar y de sentir, también una manera de actuar y de conducirse que a la vez indica una pertenencia y se presenta como una tarea. Sin duda, algo como lo que los griegos llamaban *ethos* (Foucault, 1996, 94).

Y más adelante, en el mismo texto, cuando caracteriza esta actitud en relación a sus propias investigaciones arqueológicas y genealógicas para perfilar una ontología histórica de nosotros mismos, lo dice de manera más afirmativa:

...quería subrayar el arraigamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de uno mismo como sujeto autónomo; por otra parte, quería subrayar que el hilo que puede ligarnos de esta manera con la *Aufklärung* no es la fidelidad a unos elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, un *ethos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico (Foucault, 1996, 99-100).

Asimismo, Frédéric Gros, en su Introducción de *Discurso y verdad*, las últimas clases y conferencias de Foucault publicadas en castellano, muestra un puente clave -un operador “metahistórico”- que liga la modernidad y la antigüedad en la práctica de la filosofía; algo que de mi parte también había señalado hace varios años en otro artículo (Farrán, 2014) y que para mí sigue siendo el nudo de la práctica filosófica al presente:

La parresia encierra quizás un nombre adicional, más moderno: es otra forma de designar la ‘crítica’. Después de todo, en su artículo sobre la Ilustración, Kant no da otra definición: *sapere aude*, ten el coraje de valerte

de tu propio entendimiento. Si para pensar -y retomamos aquí los ejemplos del opúsculo kantiano- necesitamos un libro, si para conducirnos bien necesitamos un director de conciencia, y para vivir con salud necesitamos un médico, es porque somos incapaces de autogobernarnos y preferimos (por cobardía o pereza) la comodidad de la obediencia. Pensar por uno mismo y tener el coraje de un juicio crítico autónomo es la lección de la Ilustración. Ahora bien, el denso entramado entre verdad, libertad, coraje y subjetividad ya definía ampliamente el habla parresiástica. La filosofía, en Foucault, encuentra desde la claridad griega hasta la Ilustración moderna algo así como una determinación metahistórica en esa función crítica que se niega a disociar las cuestiones del gobierno de sí, el gobierno de los otros y el decir veraz (Gros, 2017, 22-23).

Así las cosas, no obstante, una pregunta recurrente surge en los lugares donde suelo presentar las perspectivas foucaultiana y lacaniana al mismo tiempo: ¿cómo compatibilizar una perspectiva ligada al sujeto de la falta irreductible, el descentramiento y la división, con otra ligada más bien a la constitución de sí, el dominio de las pasiones y la reflexividad? Como he mostrado antes con Badiou y Lacan (2014), el problema reside en dónde se sitúe el sujeto en cuestión y las operaciones que lo constituyen (incluidas las destituciones y desplazamientos) y no en la mera significación otorgada a los términos, previa fijación de los mismos (el concepto es movimiento significante y anudamiento). Con Foucault, más que el par sujeción/subjetivación, hay que indagar la relación del sujeto con la verdad a través de los dispositivos de saber-poder y las prácticas de sí. Esos tres ámbitos: saber, poder, ética, son irreductibles y se encuentran en constante implicación (Deleuze, 1987, 148). De este modo, el sujeto no se constituye nunca de manera simple ni determinada, espontánea o voluntarista; al contrario, se produce en un arduo trabajo sobre los límites y fronteras de los dispositivos o conjuntos prácticos, asumiendo su carácter constrictivo y reglado (aspecto racional), pero también las posibilidades de juego y dislocación (aspecto estratégico); e incluso si se trata de una *ethopoiesis*, en el marco de ciertos saberes y poderes irreductibles, la transformación y dominio de sí nunca suprime el azar, la contingencia, los males y menos aún la muerte; sólo se trata de una preparación (*paraskeuè*) sin fin,

como muestra en *La hermenéutica del sujeto*. El nudo sistemático al que arriba el último Foucault, que le permite reunir este complejo de determinaciones y la posibilidad de excederlas, es la parresia antigua y la ontología crítica de nosotros mismos. ¿Cuán lejos estaría entonces este nudo sobredeterminado del lacaniano *saber-hacer-allí* con lo real, simbólico e imaginario? Es necesario pensar lo real del sujeto desde esa irreductibilidad y heterogeneidad de registros, dimensiones y dispositivos históricos que se anudan en simultaneidad, más que desde la insistencia sólo en la falta o carencia estructural elevada a estatuto ontológico prefijado de antemano. Es el modo más riguroso de escindir la circularidad viciosa que impone el neoliberalismo: interrumpir el círculo del saber y el poder con el de la ética y el cuidado de sí⁷.

Por el lado de Lacan, entonces, hay que abandonar el mito biológico de la prematuración, como el mito familiar de la edipización, con sus afectos característicos de impotencia, miedo y esperanza; ya estamos demasiado grandes (mayoría de edad a asumir críticamente) para seguir alimentando el lenguaje de la carencia y la falta al que se quiere oponer siempre, tan fácilmente, el lenguaje de la autosuficiencia y el exceso (el “empresario de sí”). Hay que escribirlo para que se lea bien claro: al sujeto no le falta nada, ni por el lado de lo imaginario que es profuso (fantasías), ni por el lado de lo simbólico que está completo (lenguajes), ni por el lado de lo real del que sólo nos enteramos por impasses y un par de minúsculas fórmulas (ciencias). En todo caso, lo que hay es discordancia e irreducti-

⁷ En este sentido, podemos complejizar la respuesta que ensaya Jorge Alemán respecto a cómo dar el corte de aquella circularidad viciosa del discurso capitalista. Escribe el escritor y psicoanalista argentino: “...es fundamental distinguir metodológicamente al sujeto causado como un efecto contingente por el lenguaje de la ‘subjetividad’ producida por los dispositivos de poder. Si esta distinción no se efectúa el círculo es imposible de cortar. Si la subjetividad está producida por el poder, ¿por qué razón encontrará en ella misma recursos para sustraerse de aquello que la ha constituido? Como se puede apreciar este es un problema político de primer orden si se desea pensar en experiencias contrahegemónicas con respecto al neoliberalismo” (2017, s/nº). Justamente, la razón del corte -su posibilidad- está dada por la irreductibilidad entre el poder, el saber y la subjetivación. Por supuesto que esos modos de constitución son contingentes (Foucault insiste en mostrar, ante todo, la contingencia del poder), tanto como el sujeto del lenguaje que es efecto de saber, el asunto es encontrar el punto de desplazamiento donde podamos *dejar de ser como somos* (determinados históricamente); esa es la función ontológica de la crítica.

bilidad entre los registros de la experiencia o dimensiones del ser hablante: real, simbólico e imaginario; y de lo que se trata -así como secundariamente *se cura-* es de saber anudar allí esas cuerdas para no volverse loco; es un a-cuerdo, singular-genérico, no un pacto social ni una normalización, ya que la pequeña “a” sigue siendo el índice de irreductibilidad entre ellas (es el objeto que cae en la destitución del sujeto supuesto al saber); paradoja entre constricción y libertad que se resuelve axiomáticamente.

Hay un aspecto del saber sobre la verdad que cobra fuerza por descuidar totalmente el contenido. Esto permite espetar que la articulación significativa es en tal medida su lugar y su hora, que la verdad no es más que esa articulación. Su mostración en el sentido pasivo adquiere un sentido activo y se impone como demostración al ser hablante, que lo único que puede hacer en esta ocasión es reconocer no sólo que habita el significante, sino que no es nada más que su marca. La libertad de elegir sus propios axiomas, es decir, el punto de partida elegido para esta demostración, sólo consiste en efecto en sufrir como sujeto las consecuencias, que no son libres (Lacan, 2012a, 173).

Y por el lado de Foucault, modulado junto a Lacan, habría que reconsiderar que las relaciones de poder no son inconscientes, se ejercen en lugares bien definidos institucionalmente, en tanto se habilitan o censuran modos de hacer de los otros; las relaciones de saber, en cambio, son más complejas porque implican reglas no dichas y la transferencia: el amor (suposición al sujeto del saber) y el odio (de-suposición al sujeto del saber); pero el punto clave es la relación del sujeto consigo mismo (relación de cuidado), en tanto se sirve de cierto saber (de uso) para plegar las relaciones de poder (inscriptas en marcos y normas institucionales). El afecto característico del anudamiento del sujeto ya no es el amor-idealización, ni el odio-desprecio, sino la calma irreductible de una beatitud intelectual sin parangones (que se pierde y alcanza intermitentemente).

De nuestro lado, al fin, podemos hablar con claridad -aquella de las Luces- de la opacidad irreductible que nos constituye al presente, de nuestros antecedentes y antecesores, lo cual no nos exime de ninguna manera de la elección de

un modo de ser, pensar y hacer decidido en la contingencia, singular pero asumido en la necesidad retroactiva y genérica del acto mismo de constituirnos como tales. Somos parte y efecto de un proceso de generización mucho más amplio y abierto el cual nos exige, sin dictaminar cómo, hacernos cargo de llevarlo adelante, desarrollarlo, cumplirlo, darle un nombre y un lugar concreto; todavía estamos bajo el sino de las Luces, no nos dejemos hundir en la oscuridad y la estupidez que impera, un último gesto de valor nos aguarda desde la eternidad. La salida o el desenlace de la Ilustración, como ejemplarmente lo expone Foucault a partir de su lectura de Kant, no está acabado ni concluido, nos exige asumir una tarea de la cual somos parte y agentes; allí se indistinguen, por tanto, lo individual y lo colectivo, lo particular y lo universal, lo activo y lo pasivo:

También hay que advertir que esa salida es presentada por Kant de manera bastante ambigua. La caracteriza como un hecho, un proceso desarrollándose; pero también la presenta como una tarea y una obligación. Desde el primer párrafo, hace notar que el hombre mismo es responsable de su estado de minoridad. Por lo tanto hay que concebir que no podrá salir de él sino mediante un cambio que él mismo operará sobre sí mismo. De manera significativa, Kant dice que esa *Aufklärung* tiene una 'divisa' [*Wahlspruch*]: ahora bien, la divisa es un rasgo distintivo por el cual uno se hace reconocer; es también una consigna que uno se da a sí mismo y que se propone a los demás. ¿Y cuál es esa consigna? *Aude saper*, 'ten el coraje, la audacia de saber'. Por lo tanto hay que considerar que la *Aufklärung* es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y un acto de coraje que debe efectuarse personalmente. Son a la vez elementos y agentes del mismo proceso. Pueden ser sus actores en la medida en que forman parte de él; y éste se produce en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios (Foucault, 1996, 88).

Respecto a esta tarea de asumir la mayoría de edad, en la transmisión y la enseñanza, ¿cómo actuar? Insiste la pregunta anterior: ¿Cómo ser riguroso sin ponerse en el rol del especialista?, ¿cómo dar cuenta de la falta del Otro sin convertirse en agente de la castración? No hace falta ser un especialista en Foucault para enterarse -bastan apenas un par de meses de lectura- que la última palabra del maestro francés no se reduce a la cuestión del poder o la biopolítica,

ni tampoco se suspende en una referencia a la ética antigua (anacrónica) o a una estética de la existencia (muy a la moda) tomadas de manera indistinta. Es necesario seguir los pasos detallados, rigurosos y minuciosos de sus investigaciones que, no sin vacilaciones y reelaboraciones, se reflejan en sus últimos seminarios, conferencias, entrevistas y escritos. El impasse de la *Historia de la sexualidad*, encarada bajo el prisma de los mecanismos de poder, se abre a la indagatoria de los procesos aletúrgicos de verdad (la confesión, los actos de fe), luego al cuidado de sí (*epimeleia heautou*, *askesis*, *paraskeuê*) y, finalmente, a la parresia, donde encuentra el paradigma del lazo inescindible entre formas de veridicción (saber), regímenes de gubernamentalidad (poder) y prácticas de sí (ética); lo cual le permite caracterizar lo que distingue a la filosofía moderna, su *ethos*, de la antigua: la indagación por el presente, al tiempo que logra encontrar una continuidad cifrada en el anudamiento solidario de los ámbitos señalados. Por estas simples razones, si hay honestidad intelectual, no hay ninguna necesidad de confundir a Foucault con la idiocia neoliberal (Lagasnerie, 2016). El cuidado de sí y el uso de sí implican, asimismo, el cuidado de los otros y el uso de los otros en todos los planos, niveles y actividades concretas que podamos concebir: escuchar, hablar, leer, escribir, meditar, ejercitar, luchar, etc. En el régimen neoliberal imperante, hemos desistido de pensarnos en implicación material, lógica y afectiva, o sea en términos de las relaciones inmanentes que nos constituyen, y eso tiene un altísimo costo. Hasta que no volvamos a pensarnos en inmanencia padeceremos la desafección, la tristeza, la desidia y el odio que nos embargan en el presente. Estudiar qué significaban los términos “*krhesis*” y “*epimeleia heautou*” en los antiguos, así como la causalidad inmanente en Spinoza, el “*souci de soi*” en Foucault, nos pueden dar la clave de cuál es el daño que nos estamos haciendo y cómo, quizás, podríamos empezar a repararlo de algún modo. Ello requiere de cierta práctica y ejercicio, de procedimientos ascéticos, además del pensamiento crítico, en la formación del sujeto.

Y lo mismo para Lacan implicaba el ejercicio del psicoanálisis conducido hasta su final:

La cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana. Entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista es tal vez la más alta, porque opera en él como mediadora entre el hombre de la preocupación [*souci*] y el sujeto del saber absoluto. Por eso también exige una larga ascesis subjetiva, y que nunca sea interrumpida, pues el final del análisis didáctico mismo no es separable de la entrada del sujeto en su práctica (Lacan, 2003, 309).

Lo que se aprende en definitiva con Foucault y su lectura de las prácticas de sí antiguas es que, si en verdad queremos dar la lucha en el terreno del adversario y combatir el auge actual de los discursos de autoayuda al servicio del neoliberalismo, no podemos conformarnos con el mero recurso al autoconocimiento o, por contrapartida, a la frágil exposición poética del sujeto al lenguaje; tampoco con una mera sumatoria de saberes o la invocación a lo colectivo *per se*. Foucault muestra que los dos modelos que rigieron nuestro modo de concebir al sujeto, desde la antigüedad, son el modelo cristiano de la exégesis y renuncia a sí y el modelo platónico de la reminiscencia: ambos orientados por el autoconocimiento. Y lo que él quiere rescatar justamente, al volver sobre los antiguos, es el modelo que se olvidó o encubrió entre los otros dos: el fundado en prácticas ascéticas, austeras y rigurosas que implicaban toda una serie de ejercicios espirituales bien materialistas y concretos para constituirse a sí mismo, e involucraban la escucha, el habla, la alimentación, las abstinencias, la escritura, la lectura, etc. En definitiva, un modo de acceder a un sí mismo que se sostenga autónomamente, indicado por un afecto característico de alegría intelectual o bienaventuranza (*gaudium* o *laetitia*) más que de voluptuosidad (*voluptas*), como expresa Foucault en *La inquietud de sí* (2015, 78), y que se practica ineludiblemente junto a otros (maestros, discípulos, comunidad) para extender cada vez más la

posibilidad de ejercer el gobierno del modo más justo posible. La práctica de sí entendida como una práctica social y política que, incluso, ejerce de modo espiritual los saberes disponibles⁸. Sólo ese *nudo justo* puede darnos las herramientas necesarias para cortar con las manipulaciones y operaciones mediáticas actuales que escinden y enloquecen a los sujetos apelando a discursos esquizoides, psicopáticos o vacíos.

Lacan asume una concepción del saber, vinculada al uso, que se ajusta a este carácter práctico y al “precio justo” que hay que pagar para acceder a él:

El estatuto del saber implica como tal que, saber, ya hay, y en el Otro, y que debe aprenderse. Por eso está hecho de aprender [...] El sujeto resulta de que este saber ha de ser aprendido, y aun tener un precio, es decir que su costo es lo que lo evalúa, no como de cambio, sino como de uso. El saber vale exactamente lo que cuesta, es costoso (*beau-coût*) porque uno tiene que arriesgar el pellejo, porque resulta difícil, ¿qué? -menos adquirirlo que gozarlo. Admito que la computadora piense ¿pero quién puede decir que sabe? Pues la fundación de un saber es que el goce de su ejercicio es el mismo que el de su adquisición. [...] Aquí encontramos en forma segura, más segura que en el propio Marx, lo tocante al valor de uso, ya que además en Marx sólo está presente para hacer de punto ideal respecto al valor de cambio en que se resume todo. [...] Hablemos pues de este aprendido que no se basa en el cambio. El saber de un Marx en política -que no es cualquier cosa- no se *comarxia*, si me permiten. Así como no se puede, con el de Freud, hacer *freaude*. [...] Basta con una hojeada para ver que siempre que uno los encuentra, a esos saberes, el haberse curtido el pellejo para adquirirlos, queda en nada. No se importan, ni se exportan. No hay información que valga, sino de la medida de un *formado por el uso* (Lacan, 2012b, 117-118).

¿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 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

⁸ Sobre la modalización espiritual de los saberes, principalmente en los estoicos, véanse las clases del 17 de febrero de 1982, segunda hora, y la del 24 de febrero de 1982, primera hora, en *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 263-300).

teología y se dedicó a realizar ejercicios escolásticos para demostrar la existencia de dios o el sexo de los ángeles (la verdadera oposición se planteó entonces entre teología y saberes espirituales, y no entre ciencia y teología)⁹. Si hoy estamos en la era de la “posverdad” y tenemos que vérnosla con 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 encontrado 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 y militantes, psicoanalistas y psicoterapeutas, como académicos y especialistas, más acá de las buenas intenciones (progresistas, izquierdistas o nacional-populistas), también somos responsables por el éxito del barbarismo comunicacional-mediático. No hemos sabido ni podido ni deseado suficientemente gobernarnos a nosotros mismos. Quizás aún estemos a tiempo.

Creo que es necesario recuperar el valor de la crítica y hacerlo desde un hablar claro y distinto, racional y valiente; practicar un decir veraz, directo y

⁹ Pero, así como sugiere que la escisión entre filosofía y espiritualidad comenzó mucho antes del momento cartesiano, también afirma que el corte no fue definitivo y que autores como Hegel, Nietzsche o Heidegger continuaron buscando su intrincación; incluso el marxismo y el psicoanálisis que no son *sensu strictu* ciencias positivas, no obstante tampoco son dogmas religiosos, hay que pensarlos en cierta forma como saberes espirituales. Es importante rescatar, luego de tantas idas y venidas, lo que dice Foucault de Lacan: “[M]e parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. Vale decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esta espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad” (2014, 43-44).

riguroso, sin tantas vueltas retóricas, divagues ni paranoias interpretativas. Provengo de una tradición enroscada por naturaleza, que ha privilegiado la sospecha y el conocimiento paranoico, el decir oblicuo o descentrado, los deslices retóricos de la lengua; por eso me maravilla el mismo giro que opera Foucault en sus últimos años, cuando se ocupa del sujeto y las prácticas de sí que lo forman, en rigor, hasta llegar a una concepción depurada y sistemática de la crítica – como de su propia obra– que ya no se complace con oscuridades ni lenguajes encriptados; no se presta a ese juego espurio, ni al chantaje de estar a favor o en contra de las Luces, ni a la estafa de las interpretaciones cualquiera; se ubica rigurosamente en los límites: el decir franco, parresiasta o crítico. Y ese gesto, ese *ethos*, es el que urge retomar al presente; no solo por la proclamada “posverdad” y la posibilidad de decir cualquier cosa sin consecuencias, que se cultiva desembozadamente en los medios, sino porque hemos perdido la efectividad del decir entre tantas suspicacias y juegos retóricos.

Una noción clave que despeja Foucault para tratar de dar cuenta del sí mismo al que apunta el cuidado de sí, es la noción de *khresis*. Este término puede traducirse como “servirse de” o “uso” (también retomado por Agamben en su último libro, *El uso de los cuerpos*) pero es una noción rica y compleja que admite múltiples significados. Foucault circunscribe muy bien a qué concepción de sujeto apunta (el sujeto no como sustancia sino como relación):

Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* va a ser precisamente una noción que reencontraremos a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí y sus formas. Esta idea de *khresis* será importante, en particular entre los estoicos. Y creo que incluso va a estar en el centro de toda la teoría y la práctica de la inquietud de sí en Epicteto; ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es sujeto de cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo: Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la

polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata (Foucault, 2014, 71).

Podemos decir que el problema de fondo es ontológico: no importa cómo se identifiquen los individuos, en función de rasgos y maneras superficiales, la dificultad transversal a todas las identificaciones pasa por un simple hecho de lenguaje: la dicotomía activo/pasivo. Carecemos de voz media y eso afecta todas las clases, géneros y especies en disputa. Así, sólo podemos pensar un sujeto que es activo y exterior a todo lo que puede llegar a producir (enunciados, obras, pensamientos), bastante desafectado e insatisfecho por ello; o bien un sujeto pasivo que recibe distintas afecciones o determinaciones que siente no puede modificar y asume con resignación. En el medio, como solución sintomática de compromiso, se dan las alternancias posicionales o las indeterminaciones características. Pero hay que decirlo bien claro: la verdad no se da sólo como determinación negativa, o solución de compromiso, sino como sobredeterminación compleja en la cual el sujeto en tanto agente se implica en el proceso genérico objetivo que lo constituye como paciente de un acto que lo excede infinitamente. El anudamiento del sujeto se hace porque *se es* y *se es* porque *se hace*: ontología práctica. Nadie está exento de humillaciones en torno a las identificaciones precarias que se fijan socio-históricamente, el asunto es encontrar lo más rápido y urgentemente posible el punto de inversión infinita de la causalidad inmanente que nos constituye, en esencia, y por la cual nos constituimos ontológicamente.

Sin embargo, ello no se sostiene de una prescripción general, depende del ejercicio de prácticas concretas. Foucault comenta la 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 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 marquetaría 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 (Foucault, 2014, 340-341).

Esta prescripción sobre el modo de leer y escribir, se puede aplicar a muchos casos históricos. Por ejemplo, los malos lectores suelen acusar de “panlogicismo” a Hegel, como de “paneconomicismo” a Marx o de “pansexualismo” a Freud, porque no entienden que la firmeza con que estos autores han indagado lo real necesita de un punto de afirmación absoluta, sin garantías: una determinación “en última instancia” (el concepto, la economía, la sexualidad) que, sin embargo, “no hace sonar jamás la solitaria hora de la última instancia” (como decía Althusser). Y esto porque el trabajo de lo negativo continúa, una vez alcanzado el saber absoluto; el comunismo es el movimiento que supera el estado de cosas actual, por ende infinito; y la sexualidad es la verificación repetida de que no hay relación-proporción alguna entre los sexos. La determinación simple se muestra

pues como sobredeterminación compleja, una vez que se ha asumido enteramente la implicación subjetiva en el juego teórico, en su tratamiento de lo real, sin garantías de conocimiento o de incidencia alguna sobre otras prácticas. Habría que preguntarse entonces qué tipo de operaciones críticas, rigurosas, valerosas y deseantes podemos ejercer sobre los autores y referentes renombrados para servirnos de ellos con cierto cuidado; no se trata sólo de interpretarlos o emularlos, de criticarlos o defenestrarlos, de traducirlos o aplicarlos. Creo que el término *khresis*, comentado por Foucault en *La hermenéutica del sujeto* y retomado por Agamben en *El uso de los cuerpos*, nos puede orientar al respecto; y no creo que su valor de uso se restrinja sólo al ámbito filosófico, sino a todas aquellas prácticas donde se trata de constituirse como sujeto de acción, de relaciones, de afectos, de hábitos y de comportamientos. Urge que la crítica filosófica sea al mismo tiempo ética, política y epistémica, para ayudar a pensar cómo nos constituimos en común. Sobre todo en un tiempo donde se avanza rápidamente en la destrucción de los legados y los nombres en función de las ganancias de siempre, para los mismos de siempre.

Siguiendo a nuestros autores podríamos señalar algunas de las actitudes críticas a cultivar que, sin negar o rechazar simplemente los dispositivos de poder-saber-cuidado de sí que nos constituyen, ejercen la libertad rigurosamente en los desplazamientos, juegos y dislocaciones suscitados entre ellos; me refiero a las siguientes caracterizaciones paradójicas (la última expresión me pertenece): “indocilidad reflexiva”, “indeterminación objetiva”, “inservidumbre voluntaria”, “indiscernibilidad local”, “inquietud de sí”, “indisciplina sistemática”. En verdad no hay otro amo que el amo de sí, y quien no se gobierna a sí mismo no es un amo, por más que mande a destajo, a diestra y siniestra (por eso no puede haber ningún retorno del amo sino constitución de sí). Pero el sí mismo no es el Yo, esa imagen especular o nudo imaginario de servidumbre voluntaria, como decía Lacan; el sí mismo es el alma: sujeto de acción o complejo relacional que se constituye en implicación material a través de los otros, los objetos e

instrumentos, su propio cuerpo y el mundo. El universo y la sustancia absolutamente infinita se abren, a su vez, a partir de ese sí mismo que se constituye en un proceso sin fin. Es el único amo del juego, eterno, y hay que llegar a saberlo, a dominarse, antes de sentirse humillado por circunstancias históricas y darse motivos incommovibles para sostenerse en la servidumbre; cuando el motivo final, el corte y la salida, están siempre a mano.

Para concluir. Desperté hace poco de un sueño que no sé si era dogmático, más bien lo atravesaba cierta inquietud por el presente; pensaba que varios estamos en busca de la efectividad del decir, en la transmisión, que haya consecuencias respecto a lo dicho y que no se olvide tan fácilmente: reencontrar el punto de incidencia de la palabra en un mundo desquiciado donde pareciera que da lo mismo decir cualquier cosa. No es un esfuerzo poético ni profético, no es mero pragmatismo o conceptualismo; tampoco se trata de pedagogía o didactismo; se trata de encontrar el punto efectivo donde se juega y anuda una vida. Porque, si nos declaramos dignos herederos de la Ilustración, y no soñamos con ningún paraíso perdido (en una selva o en otro mundo), tenemos que afirmar no sólo el coraje de valernos del saber, del entendimiento propio, sino el coraje de decir la verdad, aunque duela, y además tener la paciencia para que sea recibida y elaborada en tiempos subjetivos dispares, hasta que el saber se ejercite en nombre propio; quizás, sobre todo esto último, les faltó entender y practicar a nuestros ilustrados anteriores (en su ansiedad de progreso ilimitado y concepción lineal-acumulativa del mismo). No hay ni puede haber vuelta atrás posible a ninguna comunidad prístina de lazos sociales purificados y en armonía con el todo (fantasía social arraigada en el malestar en la cultura); sólo podemos dar un paso más en el sentido de lo realizado y lo que queda sin realizar, demarcado y radicalizado: construir constelaciones de pensamiento en nombre propio, autorizadas de sí y algunos otros, surcadas por afectos estelares, sin reblandecimientos transaccionales ni baboseos de *coaching* y opinión. Asumo que soy un filósofo algo rústico, elemental, mis movimientos son básicos, repetitivos,

y solo deseo una cosa: ¡qué aprendamos a constituirnos a nosotros mismos! Si pudiera resumir en una sola frase la única preocupación [en el sentido de la *epimeleia*] que afecta y orienta mi enseñanza, lo que trato de transmitir a destajo, es la confianza spinoziana de que: “tenemos una idea verdadera” [*habemus ideam veram*]. Luego que cada quién la desarrolle, amplíe y perfeccione como más le parezca. Puede sonar a poco pero, en la era comunicacional de la posverdad, es casi un imposible: la verdadera tarea de nuestro tiempo.

Bibliografía

- Agamben, G. *El uso de los cuerpos: homo sacer IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- Alemán, J. “¿Qué es la subjetivación neoliberal?”. *Página/12*, 05/06/2017.
- Allouch, J. *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta Michel Foucault*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.
- Badiou, A. *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- Bonoris, B. “¿Es el psicoanálisis una práctica de la libertad? Diálogos entre Foucault y Lacan sobre el sujeto y la verdad”. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 3 (2, 2013): 45-68.
- Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Farrán, R. “La filosofía, práctica entre prácticas. Ideología, verdad y sujeto en Foucault y Althusser”. *Ágora. Papeles de filosofía*, 36 (2, 2017): 285-311.
- Farrán, R. “El método del anudamiento: nodaléctica”. AA. VV. *Método. Perspectivas posfundacionales*, Buenos Aires: Prometeo, 2017 (en prensa).
- Farrán, R. *Nodal. Método, estado, sujeto*. Adrogué: La cebra/Palinodia, 2016.
- Farrán, R. *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad, 3: La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: FCE, 2014.
- Foucault, M. *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.
- Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La piqueta, 1996.
- Giuliano, F. (comp.) *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoz Žižek*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.
- Gros, F. “Introducción”. *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Foucault, M. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017: 17-23.
- Lacan, J. *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. *Seminario 19: ... o peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012a.
- Lacan, J. *El seminario de Jacques Lacan: libro 20: aún*. Buenos Aires: Paidós, 2012b.
- Lacan, J. *El seminario 23: el sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Roque Farrán

Política y ética de los saberes.

Entre Foucault y Lacan: inquietud por el presente y deseo de transmisión

Lacan, J. "Función y campo de la palabra y el lenguaje". *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2003: 309.

Mladen D. *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial, 2007.

Žižek, S. *ContraGolpe absoluto: para una refundación del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal, 2016.