

## La escritura como práctica de libertad: pandemia, sexualidad, teoría

Writing as a Practice of Freedom:  
Pandemic, Sexuality, Theory

**Roque Farrán**

Universidad Nacional de Córdoba. CONICET.  
Correo electrónico: roquefarran@gmail.com

**Resumen:** *En este texto me propongo trazar las condiciones materiales de la escritura como práctica de libertad, en un sentido que se nutre de elaboraciones foucaultianas y spinozianas, pero que encuentra una modulación singular. Se trata de delimitar las condiciones afectivas que la pandemia ha vuelto inocultables y responder con un modo de asumir la práctica teórica, el uso de autores y tradiciones, y la propia escritura para interpelar a la libertad de los otros.*

**Palabras clave:** *Escritura, libertad, prácticas de sí, afectos, teoría.*

**Abstract:** *In this text I intend to trace the material conditions of writing as a practice of freedom, in a sense that is nourished by Foucaultian and Spinozian elaborations, but that finds a singular modulation. It is about delimiting the affective conditions that the pandemic has made harmless and responding with a way of assuming theoretical practice, the use of authors and traditions, and writing itself to challenge the freedom of others.*

**Keywords:** *Writing, Freedom, Self-Practice, Affections, Theory.*

## I. Cuerpos, hábitos, afectos

Mucho se ha hablado en la actualidad de “pensar la pandemia”, pero no creo que eso sea realmente interesante, sabemos demasiado de las causas pandémicas y sus efectos ostensibles; lo interesante es lo que la pandemia nos ha hecho pensar acerca de nosotros mismos, de dónde nos encontramos, de nuestro modo de vida fijado a ciertos ritmos y rutinas, cálculos y recompensas, goces y compulsiones que perdieron de repente todo su sentido y sustento. La dificultad para cambiarnos a nosotros mismos, no solo proyectada o adjudicada al otro ideológico: al capitalista o al neoliberal, al sindicalista o al trabajador, al pobre o al político, sino vinculada a cada sujeto en su modo de vida. Ahora nos damos cuenta que es más fácil parar el mundo que pararnos a nosotros mismos.

La dificultad para cambiarnos a nosotros mismos es histórica, claro, remite al *ethos* crítico que Foucault identificó con la Ilustración<sup>1</sup> (esa tremenda voluntad de cambio); no obstante, conviene entender la materialidad de cómo nos constituimos en relación a hábitos y afectos concretos, no solo remitir a configuraciones epocales; y ahí, ciertas formulaciones ontológicas de cuño spinoziano nos pueden orientar. Dos descubrimientos que se precipitaron con esta pandemia: somos cuerpo y somos hábito. A nuestra espontánea conciencia idealista le cuesta mucho entender hasta qué punto el cuerpo es irreductible a sus esquemas y ensoñaciones. Llevado a situaciones extremas, el cuerpo muestra una potencia que nada tiene que ver con lo que imaginamos habitualmente. Incluso ante los peores temores y temblores, engendrados respecto a su vulnerabilidad o deseo, el cuerpo nos muestra que se desacopla de pronósticos y creencias; una vez más se verifica la sabia proposición spinoziana: “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. En suma, si no hay cuerpo no hay vida ni idea, no tiene sentido preocuparse, todas las especulaciones habrán sido en vano. También le cuesta entender, a nuestra espontánea conciencia idealista, el tiempo y el modo de los hábitos que nos constituyen. Hay un desfase irreductible entre la

<sup>1</sup> Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La piqueta, 1996.

intencionalidad o las buenas voluntades y la efectividad de lo que va encarnando en un cuerpo; un tiempo que hay que saber darse. Más que nunca hemos llegado a captar esa suerte de *maquinalidad* del cuerpo, con sus múltiples resortes y coyunturas, elasticidades y rigideces, inercias y fluidos que se van acomodando de a poco a las posiciones y ejercicios repetidos, recomenzados, prolongados, etc. ¡Nunca antes el mundo debe haber estado tan coordinado respecto a rutinas y movimientos corporales, sin importar lenguas o culturas!

Somos cuerpo y hábito, ¡vaya novedad! Lo grave es que aún no pensamos en concordancia con esa materialidad expuesta. El pensamiento se escribe en otro tiempo, desplazado, otro registro que acompaña al cuerpo y tampoco tiene nada que ver con las grandes ensoñaciones y elucubraciones de la conciencia. El pensamiento es otro hábito<sup>2</sup>, otra disposición, sigue al afecto y de él se nutre para sostenerse. Un pensamiento llama a otros pensamientos aunque, como lo hace desde un cuerpo y hábitos singulares, no puede dejar de sonar con una voz extraña, a veces atemorizante, a veces cautivante, a veces risueña. Dejar de idealizar y escuchar desde el propio cuerpo las resonancias, es clave para empezar a conectar pensamientos que movilicen. Hay un punto donde podemos salir renovados de esta pandemia: un saber del cuerpo que despierta; es necesario acompañar y multiplicar los gestos que desperezan al pensamiento.

¿Cómo dejar de decir lo obvio: el odio, la impotencia, la bronca, la resignación? ¿Cómo empezar a decir la organización, el cuidado, la

<sup>2</sup> Tal como dice Bove, comentando a Spinoza: “el Hábito no es aquí, pese a la apariencia, el comportamiento adquirido en la repetición de una misma experiencia (por la cual se amalgaman en nosotros las costumbres), sino la aptitud (o la potencia espontánea) del Cuerpo para unir, desde la primera experiencia, dos o más afecciones, ya sea simultáneas o sucesivas. Esta potencia es el esfuerzo mismo que el cuerpo hace para perseverar en su ser, el signo de su capacidad intrínseca de autonomía, aunque, infinitamente sobrepasado por la potencia de las causas exteriores, su mecanismo de asociación de imágenes, ‘ley que se deriva necesariamente de la naturaleza humana’, está en régimen de heteronomía (aunque todavía al servicio de la perseverancia). // Pero debemos suponer que un cuerpo superior en potencia puede concatenar sus afecciones activas, no ya siguiendo un orden contingente, sino según la necesidad misma que percibe el entendimiento...” Bove, Laurent. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Buenos Aires: Cruce, 2014, 37.

transformación y la responsabilidad que asume, en cada cosa y en cada caso, lo que nos toca? Afectar y ser afectados, sí, pero además entender la *causa próxima* de ese afecto y actuar en consecuencia. Según la clásica definición spinoziana: “El deseo es la esencia misma del hombre [y la mujer] en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”.<sup>3</sup> Definir la esencia a partir del deseo no quiere decir que este se dé espontáneamente y siempre de la misma manera, sino que requiere de modos, técnicas y conocimientos singulares que llevan a “hacer algo” para elaborar esas afecciones. Esta definición del deseo es lo menos esencialista que hay: desear es la simple determinación de hacer en función de algo que nos afecta. Nuestra esencia depende así tanto de los otros y de las cosas como de nosotros mismos: determinación, relación, composición. Spinoza advierte que las pasiones son irreductibles, la diferencia la hace justamente el uso de la razón (noción común o intuición), no el negar o desconfiar de lo que nos afecta.<sup>4</sup>

Junto al deseo, también la alegría y la tristeza constituyen los afectos básicos: la alegría emerge cuando aumenta la potencia de obrar, la tristeza cuando disminuye. Esas dinámicas nos orientan bastante en medio de consignas y discursos afectivos que no las entienden para nada. No se trata de mimetizarnos con las subjetividades tal cual son, desde la bronca o la impotencia espontáneas, ni postular subjetividades abstractas que se guían por acontecimientos espectaculares o imponderables; sino de encontrar en lo que hay las vías para dejar de ser como somos (la necedad repetitiva que mencionaba al comienzo): trabajar en los dispositivos, en las prácticas, en los afectos, en las inteligencias, en su entrelazamiento material, caso por caso. Si no, no hay caso, seguiremos lamentando pérdidas y cruzando reproches inanes. Cada medio, cada espacio, cada dispositivo guarda su especificidad y a la vez puede conectar con otros si no se homogeneiza ni aplana todo. Hasta este modesto dispositivo de escritura

<sup>3</sup> Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 2006, 262.

<sup>4</sup> Véase, *p. e.*, Escolio de la Proposición IV de la Parte V, *Ética*, op.cit., 391.

puede ser un lugar de ejercicio, pensamiento y elaboración de todo aquello que nos excede. La escritura puede ser una práctica de libertad, una práctica de cuidado que puede ayudar a trabajar las pasiones.

Una pregunta insistente es: ¿cómo responder a los discursos de odio? Depende del lugar, el momento, la relación, el dispositivo, etc. Pero sobre todo hay que tener en cuenta la dinámica y la orientación afectiva. Los afectos no pueden ser suprimidos por argumentaciones o teorizaciones, racionalizaciones o explicaciones, sino por otros afectos más fuertes y de signo contrario.<sup>5</sup> El odio es una tristeza acompañada de la idea de una causa exterior: odiamos a quienes imaginamos causa de nuestra tristeza (esta última es el afecto básico que emerge cuando disminuye nuestra potencia de obrar). Por eso al odio solo se puede responder efectivamente con amor. Esto no es una consigna pacifista, parte del entendimiento de cómo se engendran las pasiones. El amor es una alegría ligada a la idea de una causa exterior: amamos a quienes imaginamos causa de nuestra alegría (esta última es el afecto básico que emerge cuando aumenta nuestra potencia de obrar).

Como podemos apreciar, hay una razón geométrica profunda por la cual el odio solo puede ser mitigado con amor, pero hay que ver en cada caso cómo operar con la imaginación: las tácticas y estrategias, las técnicas y modos varían según el objeto, el sujeto, la relación, etc. A veces lo mejor puede ser el silencio, a veces el corte, otras el ejemplo, el acto, la invitación, la interpelación, la composición, etc. No es lo mismo una relación familiar, una relación maestro-alumno, gobernante-gobernados, militantes-vecinos, director-dirigido, autor-editor, lector-autor, dispositivo virtual o conferencia, etc. Mi apuesta, en este caso, es por la escritura como práctica de libertad que se orienta por afectos alegres y busca activarlos.

<sup>5</sup> Para ampliar en torno a la dinámica afectiva que aquí esbozo se puede consultar la Parte III de la *Ética* de Spinoza.

En definitiva, el *ethos* político que planteo, orientado afectivamente con conocimiento de causa, dispone cuatro cuestiones básicas para responder, caso por caso:

(i) no dejarse extorsionar ante las opciones de vida y/o muerte, cada quien asume su decisión singularmente;

(ii) poder discernir ante cada hecho o evento lo que depende de nosotros de lo que no, así evitamos la impotencia y la ilusión omnipotente;

(iii) componer con lo que aumenta en efecto nuestra potencia de obrar y nos alegra, así no perdemos el tiempo en círculos viciosos o autodestructivos;

(iv) considerarnos a nosotros mismos y nuestra potencia de obrar y, en función de ese afecto de alegría, entender la causalidad inmanente y prescindir de la idea de una causa exterior.

## II. Función autor, uso intelectual, sexualidad

La escritura como práctica de libertad exige un tratamiento diferencial de los conceptos y la teoría, una apropiación que no sea mera aplicación sino uso cuidado.<sup>6</sup> Hace poco volví a revisar las ideas en torno al vacío y la nominación de lo imposible, tal como aparecen en Laclau, Badiou y Lacan. Es una mera indicación para señalar un punto en torno a la práctica teórica que propongo, no voy a desarrollar *in extenso* la problemática del vacío (ya lo he hecho en otras partes). Lacan, por supuesto, habla del *significante de la falta en el Otro* (un significante que se traza de su círculo sin poder contarse en él); Laclau apela a la

<sup>6</sup> Así lo expone Foucault en relación a los estoicos: “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, Michel. *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires: FCE, 2014, 340-341.

*catacresis*<sup>7</sup> (un término figural que no encuentra su sustituto literal); Badiou lo trabaja matemáticamente en función del *axioma de fundación*<sup>8</sup> (todo múltiple contiene en sí su Otro o submúltiple al borde del vacío). Estas ideas no tienen nada de místico o metafísico, son ejercicios materiales de pensamiento para situar en rigor los límites de lo posible y lo imposible; ejercicios para captar los bordes singulares donde se producen invenciones subjetivas, científicas, artísticas o políticas. No asumo que un autor sea mejor que otro o lleve la razón en última instancia, que una perspectiva (la psicoanalítica, la retórica o la matemática) sea superadora *in toto* respecto de las otras, pero sí reconozco la diferencial complejidad de los ejercicios propuestos. Como sucede con los ejercicios físicos quizás unos convengan más que otros de acuerdo a la complejidad del pensante. Más que apelar a la ontología como una coartada que fundamenta automáticamente la escasa consistencia del discurso, prefiero tomarla como un ejercicio práctico que prepara para captar lo real de los acontecimientos, sea donde sea que tengan lugar. La ontología como práctica hace también a la constitución del sujeto, al igual que otras pruebas, meditaciones y ejercicios de imaginación materialistas. Los ejercicios ontológicos en torno al vacío, a la falta en el Otro, en el límite de lo sabido, son clave para despejar la función autor, para autorizarse a escribir en nombre propio. Lacan precisa justamente la función del nombre propio al definir el significante de la falta en el Otro (su modo de formalizar la muerte de Dios, podríamos decir): “Es como tal impronunciado, pero no su operación, pues esta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado. Su enunciado se iguala a su

<sup>7</sup> Un texto expositivo muy claro, rescatado recientemente y publicado en la revista *Lacanemancipa*, es: Laclau, Ernesto. “Catacresis y metáfora en la formación de las identidades nacionales”, Conferencia realizada en Secretaría de Posgrado de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, 18 de julio de 2002. Texto no corregido por Laclau, revisado por Lidia Ferrari. <https://lacaneman.hypotheses.org/1753>

<sup>8</sup> Véase la meditación 18 de *El ser y el acontecimiento*, dedicada al “axioma de fundación”: Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 1999, 207-214.

significación”<sup>9</sup>. Y tanto Badiou como Laclau muestran que hay una nominación al borde del vacío, cada vez que un acontecimiento singular (político u otro) marca la diferencia con las significaciones establecidas.

Hemos deconstruido y criticado muchas figuras del Uno, y todavía lo seguimos haciendo: Dios, hombre, sujeto, verdad, yo, etc. Pero lo que más nos cuesta es deshacer la figura del autor<sup>10</sup>: tanto si se lo idealiza como si se lo detesta (desde las feministas más radicales que quieren destruir todos los libros escritos por hombres, hasta los pequeños conservadores del prestigio immaculado de sus ídolos que no osan cuestionar). Nos cuesta entender que el autor es una función compleja y contradictoria de los discursos, o en todo caso un nudo de problemas irresueltos entre prácticas irreductibles, de ninguna manera una unidad de sentido último a descifrar o establecer de manera unívoca. El problema mayor es que, concebir la función autor en su materialidad concreta, nos confronta al vacío en el cual debemos apostar por nuestra propia selección, lectura, formación y acaso, precipitación autoral, igualmente contradictoria, parcial y compleja. Entre las figuras dominantes del técnico-especialista y del divulgador-*influencer*, tenemos que sostener la función del autor-intelectual: exigente, sí, pero abierta a interpelar y hacer pensar a cualquiera.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Lacan, Jacques. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, 799.

<sup>10</sup> Recordemos la clásica definición foucaultiana del sujeto que sustenta la función-autor: “se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su rol de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso”. Foucault, Michel. *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2010, 41.

<sup>11</sup> Sigo aquí la inspiración foucaultiana: “Si hubiera querido ser exclusivamente un universitario, lo más sabio habría sido sin duda haber elegido un solo campo en el cual hubiera desplegado mi actividad, aceptando una problemática dada e intentando o bien ponerla en práctica, o bien modificarla en algunos puntos. Entonces habría podido escribir libros como los que había pensado al programar, en *La voluntad de poder*, seis volúmenes de la historia de la sexualidad, sabiendo con antelación lo que quería hacer y dónde quería ir. Ser a la vez un universitario y un intelectual es procurar hacer que actúe un tipo de saber y de análisis que se enseña y se recibe en la universidad de tal forma que modifique no solamente el pensamiento de los demás, sino también el propio. Este trabajo de modificación del propio pensamiento y del de los demás me parece que es la razón de ser de los intelectuales”. Foucault, Michel. “El cuidado de la verdad”, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, vol III*, Barcelona: Paidós, 1999, 377.



Una de las frases más desafortunadas de Deleuze quizás haya sido aquella en la que describía su propia práctica filosófica como una especie de violación: “Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa”.<sup>12</sup> Se entiende perfectamente lo que quiso decir, al tomar posición contra cualquier neutralidad académica o asepsia histórico-conceptual; pero los términos no son adecuados. No hace falta seguir repitiéndola. Podemos recuperar el erotismo de la creación conceptual sin ceder ante la violencia académica (que se pretende asexual pero también abusa cuando puede); podemos hacerlo a través de modos más honestos y sensuales de decir, escribir, exponer. Deleuze tenía sexo, sin dudas; Lacan y Foucault también. Al menos de estos dos últimos nos enteramos por dos libros publicados recientemente. Se dirá que eso es obvio e irrelevante (¡la vida privada!), de ahí que habitualmente sus nombres propios aparecen ligados solo a conceptos o ideas, como si no hubiesen tenido sexo o sexualidad, cuando además eran temas clave de sus prácticas teóricas. Los dos libros escritos por sus respectivos amantes, *La vida con Lacan* de Catherine Millot y *Veinte años y después: Conversaciones con Michel Foucault* de Thierry Voeltzel, cuentan cómo se entrelazaban en sus vidas la sexualidad y otras prácticas, incluida la intelectual.<sup>13</sup> No se trata de juzgar o escandalizarse por eso, ni siquiera de abocarse a leer o escribir biografías, sino de empezar a poner en escena la sexualidad como una práctica concreta, para que luego no aparezca como coartada de abusos y violencias silenciadas, de chismes y descalificaciones masivas. Foucault lo planteaba claramente: “La sexualidad forma parte de nuestras conductas. Forma parte de la libertad de la que gozamos en este mundo. La sexualidad es algo que nosotros mismos creamos”.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles. *Conversaciones*, Valencia: Pre-textos, 1995, 13-14.

<sup>13</sup> Millot, Catherine. *La vida con Lacan*, Barcelona: NED, 2018; Voeltzel, Thierry. *Veinte años y después: Conversaciones con Michel Foucault*, Adrogué: La cebra, 2019.

<sup>14</sup> Foucault, Michel. “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad”, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, III*, Madrid: Paidós, 1999, 1047.

El año pasado, antes de la pandemia, salió publicado el libro de Vanessa Springora sobre los abusos sexuales cometidos y consentidos por la progresía intelectual francesa, *El consentimiento*.<sup>15</sup> Este año se publicó el libro de Camille Kouchner, *La grande famille*<sup>16</sup>, que se inscribe en la misma dolorosa problemática y vuelve a abrir la herida, esta vez con el incesto. Si bien Foucault también tuvo su momento de debilidad mental o vacilación ética (que es lo mismo) respecto a los abusos, como he escrito en otra parte<sup>17</sup>, por una razón de fondo se oponía a la idea de “liberación sexual” que dominaba su ambiente. No obstante, en la nota que anuncia la salida del libro de Kouchner se menciona maliciosamente a Foucault, por una supuesta permisividad o lasitud que se desprendería de tan solo ojear *Vigilar y castigar*, desconociendo no solo lo que implicaba allí la crítica al paradigma disciplinario sino el viraje del autor hacia el cuidado de sí y el decir veraz (la parresia). De todos modos es justa la demarcación que realiza la nota a nivel cultural y concuerda con la crítica foucaultiana a la “liberación sexual”<sup>18</sup>:

Este libro, además de haber propiciado en Francia una liberación de la palabra de las víctimas de incesto a través del hashtag #metoinceste, viral en Twitter desde hace dos semanas, aporta una mirada retrospectiva sobre los abusos cometidos en nombre de la liberación sexual como acto político. Adultos que se otorgan el derecho de iniciar a los niños en la sexualidad, estableciendo una confusión perversa entre la liberación de la sexualidad y el abuso para legitimar una agresión. Las historias de incesto son siempre historias de dominación.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Springora, Vanessa. *El consentimiento*, Madrid: Penguin Random House, 2020.

<sup>16</sup> Kouchner, Camille. *La grande famille*, París: Seuil, 2021.

<sup>17</sup> Farrán, Roque. “La filosofía (no solo) con niños”, *childhood & philosophy*, 16, 2020.

<sup>18</sup> Foucault había dicho: “Se trata del problema con el que concretamente me he encontrado en relación con la sexualidad: ¿tiene algún sentido decir ‘liberemos nuestra sexualidad’? ¿El problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de libertad mediante las cuales se podría definir lo que es el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas, pasionales con los otros? El problema ético de la definición de las prácticas de libertad me parece que es mucho más importante que la afirmación, un tanto reiterativa, de que hace falta liberar la sexualidad o el deseo.” “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, III*, Madrid: Paidós, 1999, 1028-1029.

Un problema que no contribuye en nada a resolver las violencias y abusos, redundante en la actitud antiintelectual por excelencia que domina la escena pública, cuando se identifica masivamente a autores y tradiciones sin poder hacer una reapropiación y uso material de ellos. La lógica comunicacional del *hashtag* no puede suplantar el estudio implicado y las prácticas de sí que efectivamente transformen las pasiones en *afectos activos*. Por eso he propuesto retomar la antigua fórmula “leer, meditar, escribir”<sup>20</sup> para circunscribir un modo de formación y uso de los saberes que *haga cuerpo*. Si seguimos al último Foucault y sus investigaciones en torno a las meditaciones antiguas (*La hermenéutica del sujeto*, *La inquietud de sí*), encontraremos allí el examen de una transformación radical en los modos de goce; transformaciones basadas en las prácticas ascéticas del estoicismo que nos permiten entender mejor la importancia del cuidado de sí y el dominio de las pasiones. Meditaciones sobre todos los males posibles; sobre la muerte; sobre la naturaleza y el cosmos infinito; sobre nuestro insignificante lugar en el mundo; sobre la composición material de cada cosa o gesto, etc. En definitiva, para los filósofos antiguos se trataba de constituirse en una suerte de “atleta del acontecimiento”: prepararse para lo que adviniera en lo real. Lo cual no dependía solo de privaciones, sino de un ejercicio de disfrute singular: el goce en sí mismo, recuperar y cultivar la capacidad de goce, etc.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Saenz Espinoza, Ariana. “Una hidra con demasiadas cabezas”, *Página 12*, 29 de enero de 2021. <https://www.pagina12.com.ar/319803-la-familia-grande-el-libro-de-camille-kouchner-que-expone-el>

<sup>20</sup> Farrán, Roque. *Leer, meditar, escribir. La práctica de la filosofía en pandemia*, Adrogué: La cebra, 2020.

<sup>21</sup> En *La inquietud de sí*, escribe Foucault: “Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino que “se complace” en sí mismo. Ese placer para el que Séneca emplea en general los términos *gaudium* o *laetitia* es un estado que no va ni acompañado ni seguido de ninguna forma de turbación en el cuerpo y en el alma; se define por el hecho de no ser provocado por nada que sea independiente a nosotros y que por consiguiente escape a nuestro poder; nace de y en nosotros mismos. Se caracteriza asimismo porque no conoce ni grados ni cambios, se da “de una sola pieza” y, una vez dado, ningún acontecimiento exterior puede hacerle mella. En esto, esta clase de placer se opone rasgo por rasgo a lo que se designa con el término *voluptas*, es decir, un placer cuyo origen está fuera de nosotros y en objetos cuya presencia no nos está asegurada: placer, por consiguiente, precario en sí mismo, asediado por el temor de la privación y al que tendemos por la fuerza de un deseo que puede, o no, lograr ser satisfecho. A este género de placeres violentos, inciertos y

El goce de las cosas pequeñas o secundarias<sup>22</sup>, por ejemplo, solo es posible en la medida en que dejamos de regocijarnos con la herida. Miramos a la muerte de frente, asumimos nuestro ínfimo lugar en el universo, nuestra infinita pérdida en el espacio, la colosal desmesura del tiempo que nos antecede y nos seguirá. Encontramos que aun así vale la pena sostener esta chispa lo que dure, lo más intensamente posible, según su propio candor, no avivando nada. Y si salimos de la oposición simple entre luchar o no luchar, entre ética y política, entre teoría y práctica, podremos apreciar que no solo hay distintas luchas (económicas, políticas, ideológicas, corporales, teóricas, subjetivas) sino distintos modos de luchar y distintas técnicas, tácticas y estrategias de lucha (rápidas y ágiles, asfixiantes o tramposas, cortantes o demoleadoras); e incluso más: distintos momentos en una lucha o tipo de lucha (entrenamiento, ejercicio, simulacro, batallas prolongadas o inesperadas). Cada vez que se enfoca materialmente un problema, aparecen las complejidades inherentes y las dicotomías quedan como simplismos o ingenuidades.

provisionales, el acceso a uno mismo lo sustituye con una forma de placer que, serena y eterna, toma uno en sí mismo." Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, III, La inquietud de sí*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, 77-78.

<sup>22</sup> Así lo exponía Marco Aurelio en sus *Meditaciones*: "Conviene también estar a la expectativa de hechos como éstos, que incluso las modificaciones accesorias de las cosas naturales tienen algún encanto y atractivo. Así, por ejemplo, un trozo de pan al cocerse se agrieta en ciertas partes; esas grietas que así se forman y que, en cierto modo, son contrarias a la promesa del arte del panadero, son, en cierto modo, adecuadas, y excitan singularmente el apetito. Asimismo, los higos, cuando están muy maduros, se entreabren. Y en las aceitunas que quedan maduras en los árboles, su misma proximidad a la podredumbre añade al fruto una belleza singular. Igualmente las espigas que se inclinan hacia abajo, la melena del león y la espuma que brota de la boca de los jabalíes y muchas otras cosas, examinadas en particular, están lejos de ser bellas; y, sin embargo, al ser consecuencia de ciertos procesos naturales, cobran un aspecto bello y son atractivas. De manera que, si una persona tiene sensibilidad e inteligencia suficientemente profunda para captar lo que sucede en el conjunto, casi nada le parecerá, incluso entre las cosas que acontecen por efectos secundarios, no comportar algún encanto singular. Y esa persona verá las fauces reales de las fieras con no menor agrado que todas sus reproducciones realizadas por pintores y escultores; incluso podrá ver con sus sagaces ojos cierta plenitud y madurez en la anciana y el anciano y también, en los niños, su amable encanto. Muchas cosas semejantes se encontrarán no al alcance de cualquiera, sino, exclusivamente, para el que de verdad esté familiarizado con la naturaleza y sus obras." Marco Aurelio, *Meditaciones, Libro III, 2*, Madrid, Gredos, 1977, 69-70.

### III. Teoría, escritura, práctica

Foucault relata en la última entrevista que dio antes de morir cómo fue el cambio de estilo en su escritura, precisamente a partir de la *Historia de la sexualidad* y la genealogía del sujeto:

Al releer estos manuscritos abandonados desde hace tiempo, encuentro en ellos un idéntico rechazo del estilo de *Las palabras y las cosas*, de la *Historia de la locura* o de *Raymond Roussel*. Y debo decir que me supone un problema, ya que tal ruptura no se ha producido progresivamente. El haberme separado por completo de ese estilo ocurrió de manera muy brusca, a partir de 1975-1976, en la medida en que tenía en mente hacer una historia del sujeto que no fuera la de un acontecimiento que se habría producido un día concreto y del que hiciera falta contar su génesis y su desenlace.<sup>23</sup>

Como si, paradójicamente, al hacerse más amplio el arco histórico temporal que comprende las diversas prácticas de sí por las que se constituye un sujeto, más necesaria se hiciera una escritura concisa, clara y pulida. O quizás ese estilo se alcanza al asumir de manera decidida la implicación material en lo que se investiga. Eso mismo sugiere en la Introducción a *El uso de los placeres*, cuando explica su viraje hacia el cuidado de sí y se reencuentra con el ejercicio filosófico de escritura:

El “ensayo” –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, para el pensamiento.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Foucault, Michel. “El retorno de la moral”, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, III*, Barcelona: Paidós, 1999, 381.

<sup>24</sup> Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, 15.

Pero hay que darse tiempo y encontrar el modo singular de escribir: no hay recetas, sino ejercicios.

Hay un fuerte empuje de la época que impele a conformar un lenguaje transparente e inocuo, sostenido y reproducido incesantemente por los dispositivos técnicos de evaluación, tanto en la simple nota periodística, como en el artículo de investigación o el ensayo de divulgación. Es necesario ofrecer resistencia, forzar los estándares de cada dispositivo, abrirlos para que den lugar al deseo, defender con coraje la opacidad e irreductibilidad que habita en cualquier pensamiento verdadero, aunque se dé igualmente los medios más adecuados y rigurosos para expresarse. Siempre tiene que haber al menos un punto que exija al lector poner algo de sí, hacer su propio movimiento de pensamiento, y no conformarse a encontrar el simple reflejo especular de lo que imaginaba o la confirmación de lo que ya sabía (a lo sumo mejor presentado). Una ética de la escritura que apunta a la libertad da cuenta de una rigurosidad especial: interpela al lector/a a cuestionarse, antes que por el contenido, por el modo mismo de recepción y sus consecuencias.<sup>25</sup>

Allouch, al trazar la figura del “entre”, el “intervalo o el “intersticio”, comenta cómo pensaba la escritura Amoz Oz y su resonancia con Lacan:

<sup>25</sup> No por casualidad es también Foucault quien mejor interpreta la dificultad de lectura que imponía la escritura de Lacan: “Pienso que el hermetismo de Lacan se debía al hecho de que él quería que la lectura de sus textos no fuera simplemente una “toma de conciencia” de sus ideas. Él quería que el lector se descubriera él mismo [*lui-même*] como sujeto del deseo a través de esta lectura. Lacan quería que la obscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizar sobre sí mismo [*soi-même*].” Foucault, Michel. “Lacan, il ‘liberatore’ della psicanalisi” (“Lacan, le ‘libérateur’ de la psychanalyse”; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), en *Corriere della sera*, vol. 106, nº 212, 11 septembre 1981, p. 1.

Oz se dedica a desplazar el interés que algunos lectores, periodistas y críticos ponen de manifiesto centrándose en el autor, su vida, que supuestamente detenta el secreto de su obra. Así, por ejemplo, se preguntan “lo que Sófocles les hizo a su padre y su madre” (humor oziano). Más vale, afirma, “buscar el núcleo de la historia no en la distancia entre lo escrito y el escritor, sino entre lo escrito y el lector”. Después, dirigiéndose a su lector: “Quizás sería interesante que ponga algo de su parte para ver lo que pasaría”. Oz coincide aquí con la proposición de Jacques Lacan situada en el breve texto que abre sus *Escritos*: “Conducir al lector a una consecuencia donde le haga falta poner lo suyo”.<sup>26</sup>

Escribir, así, hasta que no haya más novedades que lectores despiertos. Escribir hasta que no quede más espacio ni coartada que leer, y releer. Y seguir leyendo. Hasta que la lectura haga cuerpo, hasta que la novedad sea el hueso, carne, nervio, pensamiento. Como dice Foucault en “La escritura de sí”:

El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un “cuerpo” (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in cor-pus*). Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, sino —de acuerdo con la metáfora tan frecuentemente evocada de la digestión— como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída “en fuerzas y en sangre”.<sup>27</sup>

Hace ya muchos años me dedico a leer, estudiar, investigar y producir teoría. Por supuesto hay muchas teorías, y también modos de leer, evaluar, dirigir, usar y producir teoría. No pretendo ser original pero sí consecuente con los trayectos recorridos. Independientemente de los diferentes enfoques, metodológicos y prácticos, he notado que el modo dominante de entender la teoría se suele

<sup>26</sup> Allouch, Jean. *La escena lacaniana y su círculo mágico. Unos locos se sublevan*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2020, 93 (subrayado propio).

<sup>27</sup> Michel Foucault, “La escritura de sí”, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*, Buenos Aires, Paidós, p. 943.

reducir a la explicación, argumentación o justificación de realidades o textualidades previas. Para mí, como para muchxs otrxs autores materialistas, al contrario, la teoría tiene un carácter performativo, constructor o transformador de las relaciones que sostenemos con los objetos, con los otros y con nosotros mismos. Es un asunto vital. Parafraseando a Judith Butler: *Si intento transformar tu vida, no es solo porque intento transformar la mía, pues ambas se encuentran irremediabilmente implicadas; sino porque sé que si no nos transformamos a nosotros mismos no podremos siquiera conservar nuestras vidas.* Ética, teoría y política se presuponen mutuamente. Cuando la teoría hace cuerpo, forma parte de los ejercicios vitales, ya no sirve para comprender, para explicar o justificar nada; la teoría es parte del conjunto de fuerzas que nos constituyen, con sus tensiones y distensiones, su zonas oscuras y luminosidades; no resuelve nada ni tiene la fórmula precisa para todo, sino que acompaña el movimiento mismo del cuerpo y orienta sus impasses, los traza y *re-traza*, hasta la disolución final en la que nos ha habituado a desplegarse (a hacernos una idea material). No es cuestión de mero voluntarismo, sí de entender el desfasaje y la materialidad de las prácticas que nos constituyen: no hay unidad ni correspondencia, sino anudamientos entre ellas. El modo en que practicamos la teoría es clave, entonces, para la transformación en cualquier nivel y en distintos tiempos. Si hay algo que olvidamos, técnica y algorítmicamente, no es tanto *el ser* como la posibilidad misma de transformarnos que define nuestra esencia: hay técnicas que nos *hacen ser* de un modo u otro. No hay ser fijo u original, sino *modos de ser*. Las teorías pueden ejercitarse mediante una gran variedad de técnicas transformadoras de lo real, no son solo explicadoras o interpretadoras de realidades preconstituidas. Las teorías no son simples marcos que nos sacamos o ponemos como anteojos, son *cuerpos que importan* porque nos constituyen realmente. En este punto somos libres de elegir y de dirigirnos a la libertad de los otros.



No hay más giros copernicanos del pensamiento o la filosofía. Los giros académicos que aún se replican, por aquí o por allá, son más bien efectos de modismos y lenguajes pasajeros sin incidencia en lo real. No tengo nada contra la filosofía llamada “expres”, la filosofía de divulgación, la filosofía mediática o la pop-filosofía, como tampoco tengo nada contra la filosofía meramente filológica, centrada en el estudio exclusivo de un ignoto autor de la edad media, o con quienes creen que toda la historia del pensamiento occidental ha estado equivocada porque no ha prestado atención a un ente olvidado, etc. La filosofía es una práctica como cualquier otra y tiene distintos modos, niveles y ejercicios; la rigurosidad y honestidad intelectual en cada caso tiene que ver justamente con eso: cómo se ajusta al caso, a sus materiales y procedimientos específicos, a las relaciones sociales en las que se inserta; cómo transforma o subvierte algo en alguna medida. No hay filosofía que valga más que otra fuera de la materialidad de un proceso de conocimiento y transformación efectivo. Los premios, *ratings* y reconocimientos, ¡bienvenidos!, pero no son lo esencial del asunto. Sobre este inminente final de la humanidad, largamente anunciado, por otra parte, tenemos abundante material acumulado como para resignificarlo todo de nuevo y dar el único giro que importa: el giro práctico.<sup>28</sup>

Girar sobre nosotros mismos y entender de qué estamos hechos: técnicas, ejercicios, repeticiones, inercias, modulaciones, enunciados y movimientos que nos constituyen. Y, por ende, cómo podemos transformarnos a partir de una cuidada consideración de todo ello. Un giro reflexivo que es crítico y afectivo al mismo tiempo; que reconoce la contingencia y la necesidad, lo uno y lo múltiple, el vacío y el infinito; que puede diferenciar esencialmente lo que aumenta o disminuye la potencia de obrar. Necesitamos comunicar transversalmente, a partir de las diversas prácticas (artísticas, políticas, educativas, científicas, etc.), cómo pensar al mismo tiempo cada cosa, cada modo, cada procedimiento, cada

<sup>28</sup> Roque Farrán, *¡Militantes, ocúpense de sí mismo!*, Buenos Aires, Red editorial (90 intervenciones), 2021.

dispositivo, cada relación, en su conjunción dispar con otras y otros; allí donde cada punto singular conecta con el entramado más vasto en virtud de su posible transformación. No hay más tiempo ni lugar para ingenuidades, voluntarismos positivos o sufridas esperas. En un punto crítico el conjunto se muestra tal como es y cada quien puede hacer lo que puede, en efecto, con conocimiento de causa. Ninguna otra cosa.

En mi caso, y es lo que he propuesto: escribir. El tiempo de la escritura es lógico: precipitación, suspensión, conclusión y recomienzo. También es afectivo: deseo, alegría, tristeza y amor orientan el gesto de escritura. Se escribe como se vive, porque la escritura es parte de la vida e incluye a la muerte, como las borraduras, tachaduras y olvidos de lo que se ha escrito. La lucha por el deseo de reconocimiento sucede, claro, pero la clave es que se haya reconocido el deseo, y en eso la escritura ayuda: la lucha es de igual a igual contra uno mismo y los ideales del tiempo. Escribir como quien respira, para constituirse a sí mismo, es un asunto vital y riguroso que no necesita de validaciones o premios.