

Roque Farrán

EL GIRO PRÁCTICO

*Ejercicios de filosofía, ética
y política en la coyuntura*

COLECCIÓN PERIPLOS


ediciones
CIECS

EL GIRO PRÁCTICO

Ejercicios de filosofía, ética
y política en la coyuntura

Roque Farrán

COLECCIÓN PERIPLOS


ediciones
CIECS

Farrán, Roque

El giro práctico : ejercicios de filosofía, ética y política en la coyuntura / Roque Farrán. - 1a ed. - Córdoba : Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-48673-2-2

1. Filosofía Política. I. Título.

CDD 172

Ediciones CIECS | Colección Periplos

Título

EL GIRO PRÁCTICO

Ejercicios de filosofía, ética y política en la coyuntura

Autor

Roque Farrán

Hecho el depósito que indica la ley 11.273.

Este libro, perteneciente a la colección Periplos de Ediciones CIECS, ha sido sometido a un proceso de evaluación por parte del Comité Editorial y de evaluadores anónimos.

Bajo Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Sin Derivadas 3.0



AUTORIDADES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

Presidenta

Dra. Ana María Franchi

Vicepresidente de Asuntos Científicos

Dr. Mario Martín Pecheny

Vicepresidente de Asuntos Tecnológicos

Dr. Roberto Daniel Rivarola

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

Rector

Mgter. Jhon Boretto

Vicerrectora

Mgter. Mariela Marchisio

CENTRO CIENTÍFICO TECNOLÓGICO CONICET CÓRDOBA

Directora

Dra. María Angélica Perillo

Vicedirector

Dr. Adrián Carbonetti

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES. UNC

Decana

Mgter. María Inés Peralta

Vicedecana

Mgter. Jacinta Buriyovich

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SOBRE CULTURA Y SOCIEDAD (CONICET Y UNC)

Director

Dr. Adrián Carbonetti

Vicedirector

Dr. Luis Alberto Tognetti

ÍNDICE

Apertura / 11

Introducción / 19

I / 25

II / 33

III / 45

IV / 51

V / 57

VI / 65

VII / 73

VIII / 79

IX / 87

X / 95

XI / 103

XII / 113

XIII / 123

XIV / 135

XV / 147

XVI / 153

XVII / 159

Coda / 165

Bibliografía / 171

Vengo de la finca y el campo, de barrios pequeños e incontables casas; vengo de la pensión que alquilaron mis viejos cuando se fueron a estudiar, del exilio interno, de los años oscuros y las amistades sin nombre; vengo de las noches de calor sofocantes sin ventilador y de las noches frías en que mi vieja nos calentaba las sábanas con la plancha, antes de dormir; vengo del olvido en la puerta del jardín, un par de veces, y de la pasión por el fútbol también olvidada, por una única vez; vengo de los criollos con dulce de leche a la mañana en la casita de mis abuelos, donde pasé las mejores vacaciones del mundo; vengo del olor a humedad en la tierra, después de la lluvia; vengo de defender a mi hermano ante el padre, ante quienes le hacían bullying en el colegio, ante los primeros profesores de la universidad; vengo de haberle fallado ante el trabajo y la miserable vida neoliberal; vengo de un lugar llamado Alvear, vengo de Córdoba, del sur (donde siempre vuelvo), del bosque y el mar y la montaña; vengo de lugares tristes y alegres que han cambiado sus papeles y afectos; vengo de múltiples lugares que se intersecan; vengo de haber leído muchas horas, muchos días, durante muchos años; vengo de dar discursos que no me salían, ante personas que no me entendían; vengo de frustrar las expectativas de todos los que me querían, por no saber decir que no a tiempo; vengo de haberme curado de eso y otras cosas; vengo de haber encontrado el deseo de hablar en nombre propio, de asumir el eco de la débil voz que se perderá en el tiempo; vengo de publicar algunos libros; vengo de haberme encontrado con mujeres maravillosas, y quien me acompaña en el presente; vengo de haberme reencontrado con amigos olvidados; vengo de tener una hija que me alumbró en la noche más oscura del mundo, con su sensibilidad e inteligencia despierta; vengo a decirles que no me voy a olvidar de nadie cuando me vaya, tranquilo, después de haber perdonado todo y encontrado el punto de la felicidad sigilosa.

Córdoba, 26 de septiembre de 2021

Apertura

Helga Fernández

Advierto que estas líneas no son un prólogo. No escribo delimitando una síntesis, tampoco a vuelo rasante ni con la distancia de la perspectiva. Procuro dar a escuchar lo que el texto de Roque Farrán acta en mí, en tanto lectora.

I

A través de la crítica, la escritura y el uso de diversas tradiciones de pensamiento, el autor construye un materialismo plasmado en el anudamiento de dimensiones que se elongan hasta dar con un estado de implicación entre lo que decimos y hacemos, lo singular y lo plural, la razón y el afecto, la enunciación y el enunciado, el pasado y el presente y/o lo fragmentario y lo sistemático, etc. De modo que tales correspondencias suelen producir un oxímoron que excede la figura de la retórica, constituyendo una ética.

Lxs lectores comprobarán que cada párrafo, oración y palabra son una sucesión de elementos que, afectándose mutuamente, calzan en lo serio y consecuente.

II

En el trabajo de Farrán se constata algo que está siendo dicho con la franqueza de quien no pretende más.

Hablo de *la franqueza* como una construcción ética, no reducida a una cualidad moral. No como algo dado desde el vamos, que se oculta, falsea o manifiesta, sino de una práctica que requiere de dos condiciones. La primera: una relación con uno mismo de división que nos lleva hacia una lectura posible de lo que decimos, hacemos y anhelamos. La segunda: una sensibilidad que se gesta cuando el coraje y la ternura, la lucha y el sosiego, se enlazan sin contradicción. De la franqueza que es efecto de la articulación de la violencia y el amor, del apuntalamiento de aquella en éste. De la intrincación de la pulsión de muerte y la pulsión de vida, obrando el saber-hacer de una existencia.

Esta ética de lo franco invoca al otro y a su sensatez. Presentifica eso que, entre la cháchara y las jugarretas del lazo social, queda desdibujado y diluido. Eso que para ciertas posiciones debe ser salteado o contra-efectuado. Eso que distingue lo abstracto y falto de carne, de lo que nos toca. Eso que, en las antípodas de la boludez, adviene una vez que prescindimos de los ornamentos y de la *bijouterie*. Eso que por no fallar o traicionar es imposible nombrar, pero que nos orienta y ancla en lo real.

III

La escritura del autor no suele ser la predicación de tal o cual cosa, sino la cosa misma.

IV

Cada uno de los cúmulos de este texto dibujan fragmentos que al yuxtaponerse siembran una composición con sus cambios de tono, de velocidad, de perspectiva y de colores.

La fuerza del fragmento no se sustenta solo en la adición de piezas que se unen y enlazan, sino también en la sustracción de aquello que haría la totalidad.

La potencia del despojo se transmite a través de cápsulas de sentido –o de ruptura de sentido– que funcionan como *koans* (esas proposiciones orientales que presentan la dinámica de lo imposible y que, al habitarlas, pueden dar lugar a una clarificación repentina).

V

El modo en que el autor transmite sus hipótesis, sus afirmaciones y sus preguntas tiene algo inusual, singular. Hay ramificaciones, lazos, cruces, desnaturalizaciones.

Habla de filosofía. Habla de política. Habla de psicoanálisis. Pero habla también de las experiencias de la vida.

Hay algo bello e indescriptible en este texto. Algo transformador.

VI

El trabajo que Roque viene llevando a cabo no se limita a este libro, estas páginas son una pieza más de su obra que no obedece a un canon ni a un programa preestablecido y que no se sustenta en fuentes legitimadas por la fuerza y el poder de ningún prestigio. La coherencia de este cuerpo de pensamientos es tal que en sus propias articulaciones encontramos la puesta a prueba del mismo a través de su capacidad para intervenir en la urgencia de lo actual.

VII

Aunque este libro se apoya en hechos fechables, no importa cuándo se lea. Siempre será necesario.

VIII

El autor no se instala en la nostalgia del pasado, ni en una moralina del presente, ni en el fatalismo del futuro. Más bien hila lo intempestivo como masa (*a*)morfa –que con *a* de objeto *a*– es embajador del tiempo del deseo: de lo que habremos sido para lo que estamos llegando a ser.

IX

En estas páginas encontramos ejercicios y meditaciones. No conviene tomarlos como una moral que suple ortopédicamente lo que no se

encuentra a disposición, sino como acciones concretas que ponen en evidencia que el *cómo* y el *qué hacer* conllevan el interrogante por el *desde dónde*.

Tales “consejos” no son preceptos a seguir mediante una implementación estricta y correcta, son herramientas que cada quien tendrá que adaptar a la medida de sus manos.

X

Varias veces casi escribo “el filósofo” para nombrar al autor, pero desistí por considerar que tal cosa limita su saber-hacer. Me explico: Roque Farrán es un filósofo, ¿qué duda cabe? Sin embargo, es uno que reconoce que la práctica filosófica requiere de la afirmación de la existencia del inconsciente tanto como de la militancia política. Su posición no pretende abarcar la totalidad de un universo de discurso ni una síntesis comprensiva, más bien procura trazar un campo delimitado por la liminalidad en trisquel de prácticas irreductibles y que entrelazadas nos curan de nuestra autopercepción de superioridad y nos colocan en una relación más estrecha con lo perecedero, lo frágil, lo finito, la falta y lo imposible.

XI

Si, como escribe Farrán, toda escritura es una autobiografía, el texto que presenta un libro es una biografía de quien lo escribió, a la vez que una nota autobiográfica de quien lo apunta. En dicha intersección de la vida del autor y la mía, me detengo.

Roque, sin separar el cuerpo del alma y su vida singular de la vida colectiva, testimonia, explícita e implícitamente, que atravesó momentos cruciales casi sin solución de continuidad: el nacimiento de su hija, la muerte de su padre, la publicación de su primer libro, el peligrar de su vida después de haber sido baleado en un asalto, y un acontecimiento mayor que atañe a toda la humanidad, la pandemia por Covid-19.

En lo que a mí respecta, y dejando de lado otros sucesos también horribles, atravesé la encefalitis viral de mi hijo cuando tenía 6 años recién cumplidos, el peligrar de su vida, la pérdida de todas sus funciones aprendidas y adquiridas; y, gracias a su coraje y a la suerte, también su recuperación y reconstitución paso a paso en el transcurso de varios años.

Después de esa experiencia reconozco a quienes llevan en sí las marcas del sobreviviente: a los desarzonados. A aquellos que se cayeron del caballo de la vida y se levantan a fuerza de articulación.

Olvidamos que es tan humano hablar como desfallecer, desmayar, desvanecer, eclipsar, no estar, sumergirse en la afasia u otros modos de desaparición de la subjetividad y entonces que urja, que sea imperioso volver a hablar.

Aquí se escucha y aprecia cómo el autor espolea el decir y el decir lo espolea a él mismo, cómo cada oración es un resurgimiento de su voz que consuena en la afirmación de estar vivo y en la certeza, ya ineludible, de que algún día se irá para siempre.

Cuando nos encontramos ante la muerte y ante la vida, nos vemos llevados a inventar una acción específica: eso de lo que se sale con la experiencia entre los dientes.

Hay quienes después de haber pasado por estados en los que nada ni nadie hizo de pantalla ante la muerte, otra vez caen estrepitosamente: esta vez a la existencia. Creo –y disculpen el atrevimiento– que Roque es uno de ellxs, y que tal vez por esto y con esto su escritura alcanza la médula. Es decir: nos recuerda que renacer es un acto que compete a todos, cada día.

XII

Este libro es ante todo el cuaderno de un existente que lega sus herramientas de subjetivación.

Introducción

Durante la pandemia, muchos se propusieron aprovechar la cuarentena para aprender algo nuevo, desarrollar una habilidad, explorar una actividad, descubrir un aspecto desconocido de sí mismos, etc. Sin duda, lo menos que podemos decir de la propuesta es que adolecía de múltiples sesgos (clase, género, profesión, formación, capacidades, etc.), aunque a algunos ese aprendizaje les haya servido para pasar el mal trance. Siento que después de un acontecimiento catastrófico como la pandemia tendríamos que aprender todo de nuevo, y no hay excusa de ninguna clase: cómo hablar, escuchar, leer, escribir, cantar, comer, tener sexo, hijos, etc. Siento que no es posible volver a ninguna supuesta normalidad, que todo suena aún más hueco e inconsistente que antes si no logra alojar al menos algún eco de la muerte, de las muertes que vivimos a diario durante un tiempo prolongado, de la posibilidad concreta de morir que se volvió omnipresente. Si tanta muerte y parálisis no ha servido para valorar la vida y detestar las fingidas formas con que la negamos cotidianamente, de nada valdría sostener un segundo más este respiro. Si la filosofía práctica nos orienta de algún modo, aun en las peores circunstancias, es porque asume dicha transformación en su esencia.

Suscribo la idea de que la teoría en general y la filosofía en particular se habían vuelto excesivamente textuales e interpretativistas¹ mucho antes de la pandemia, por lo que resulta ahora más necesario que nunca retomar la incidencia práctica del concepto y asumir un enfoque materialista de los procesos de constitución de sujetos, objetos y medios. Esto ha dado lugar a numerosos giros del pensamiento, luego del giro

1 Por ejemplo, Emmanuel Biset, en un escrito inédito, habla de “escena postextual de la teoría”, tomando esta expresión de Colebrook (2016) para analizar el realismo especulativo y el giro ontológico.

lingüístico: giros afectivos, matemáticos, especulativos, ontológicos, etc. Pero lo que quisiera proponer aquí es, simplemente, un *giro práctico*. Para ello es necesario abordar dos cuestiones clave, que adelanto y luego trataré de desplegar. Por un lado, dejar de interpelar solamente al sujeto del conocimiento, esto es, dejar de centrarse en discursos cuya principal estrategia pasa por la comprensión o la explicación. Por otro lado, plantear cómo los enunciados teóricos pueden convertirse en preceptos o ejercicios de pensamiento que hacen cuerpo, que permiten anudar sujeto y verdad de manera práctica; no remitiendo a cuestiones hermenéuticas o explicativas últimas, sino a la efectiva *constitución de sí*. En consecuencia, hay tres dimensiones que se ven afectadas y reformuladas mutuamente en este *giro práctico*: la crítica, la escritura y el uso de diversas tradiciones de pensamiento:

1. La *crítica* deja de ser mediación lingüística o contextualización histórica para constituirse en actos concretos, de cara a lo real: modos de ser, actuar y decir veraz que transforman las relaciones con humanos, no humanos y el conjunto de lo existente. Así, la crítica expone a un riesgo concreto a quien la realiza porque consiste en mostrar los límites o la contingencia de un saber, la fijación o naturalización de una relación de poder, la exigua e inacabada forma de subjetivación que nos implica junto a otros.

2. La *escritura* se vuelve fragmentaria (meditaciones, aforismos, tesis), pero a la vez sistemática y recurrente (aborda una y otra vez dimensiones entrelazadas: sí mismo, otro, mundo). El estilo se singulariza en cada caso, no por la fascinación de un goce estético, sino por el modo mismo en que se anudan las prácticas que hacen cuerpo y pensamiento: lectura, meditación, escritura. La práctica de escritura condensa los distintos ejercicios de transformación subjetiva: reelaboración de los saberes que importan en relación al conjunto de lo existente (naturaleza,

cosmos, fenómenos secundarios), examen cotidiano de representaciones y sostenimiento de relaciones amistosas (orientación, asesoramiento, terapéutica).

3. Las *políticas de transmisión* y formación se subvierten: no importan ya las ultimísimas discusiones en boga, las modas académicas y los nombres propios en tanto marcas de un prestigio efímero que genera competencias, repone jerarquías, distribuye premios y castigos, cargos o concursos, define círculos de pertenencia y exclusión; tampoco el viejo culto a los especialistas o expertos en cada tradición que no innovan ni nos ayudan a pensar nuestro presente. Podemos reapropiarnos y hacer uso libremente de cualquier pensamiento, técnica o ejercicio, provengan de Europa, Asia, África o América; sean ancestrales, modernos o futuristas; si las transferencias se habilitan convenientemente, según el trabajo conjunto y no la idealización personal. Las coordenadas espacio-temporales han asumido una multiplicidad abierta y dispersiva que puede reordenarse desde topologías conceptuales rigurosas, no convencionales (por ejemplo, superficies no orientables, geometrías no euclidianas, anudamientos borromeos). La rigurosidad pasa por cómo damos cuenta del uso en apropiaciones y modulaciones inventivas que hacen a nuestra singularidad irreductible. Un común tramado de diferencias. Luego, esas elaboraciones teóricas pueden ser transferidas, trasladadas, traducidas o aplicadas a diversos ámbitos, según el deseo de composición y las conexiones de otros practicantes.

Establecida esta demarcación general, ¿cómo habilitar el acto de escritura que aquí se expone? *En primer lugar*, suspender todos los mandatos e ideales acerca de cómo debería hacerse; para ello es necesario un gesto de perforación o desborde de los saberes que descubre una voz propia. *En segundo lugar*, encontrar los nombres y tradiciones con los cuales componerse, en función de resonancias singulares y el registro de

lo que aumenta la potencia de obrar; no obedeciendo un canon o programa preestablecido. *En tercer lugar*, probar el modo de disposición textual que mejor responda a la voz hallada y las resonancias formuladas, para que lo expuesto llegue a otros de la manera más honesta posible; no en función de lo que vende o lo que se estila en el mercado de saberes. La singularidad de un estilo de escritura no es pura estética, ni saber erudito, ni genialidad innata; es efecto de haber pagado el precio por acceder a una verdad que se trabaja incesantemente en los movimientos antes comentados. No tiene fin (en el doble sentido del término).

Por otra parte, hay que entender que la escritura se anuda a las prácticas de lectura y meditación. La lectura, para no cerrarse sobre sí en un ritual repetitivo que convoca siempre los mismos textos sagrados, como para no dispersarse en el consumo y pasaje de un texto a otro según la oferta del mercado, tiene que poder suspenderse y precipitarse en ciertas escrituras: seleccionar frases, párrafos, comentar, parafrasear, ensayar variaciones, reflexionar sobre lo que se ha leído, etc. Y para no agotarse en esa escritura parcial, constante, desmultiplicada y polimorfa, como para no caer en la ficción de completud del sentido último de todo, tiene que saber suspenderse y volverse a leer, meditando cada frase, letra y pensamiento, indagando con sinceridad cómo nos afecta, qué caminos nos abre y cuáles nos cierra, qué se anuda allí y cómo nos implica, cómo podría componerse mejor, etc. Por eso sostengo que leer, meditar, escribir son prácticas que se anudan entre sí y pueden ser *sistemáticas sin hacer sistema*; esto quiere decir que se suspenden e interrumpen, cambian de registro y solicitan mutuamente. No importa qué autores, tradiciones, saberes o disciplinas entran en juego allí, sino el modo singular en que las aperturas son rigurosamente anudadas y constituyen un cuerpo/pensamiento material, puesto a prueba por lo real, cada vez.

En definitiva, una ética de escritura condensa una *forma de vida*. Elaborar a partir de ciertos elementos, gestos, obras, pensamientos que no se consuman tan fácilmente, como si nada pasara en el mundo; que exijan un cambio de posición subjetiva de parte del consumidor (lector, espectador, etc.); que abran a la experiencia de un descentramiento radical (opacidad de lo inmediato), de extrañamiento respecto de sí y los otros; que abran al infinito en acto pasible de encontrar en cualquier materia: infinito de infinitos no totalizable bajo ningún predicado característico. Imagino infinidad de gestos que no respondan a la lógica del intercambio mercantil, de la equivalencia generalizada, del uno a uno, y del fácil consumo; *gestos* que vuelven al uno contra sí mismo y lo difractan en dos, tres, infinitas partes; *obras* que componen de modos inéditos haciendo uso de lo anterior, de lo que hay, de lo que emerge imprevisto: materiales contingentes cuyo anudamiento resulta necesario; *pensamientos* que no cesan de retornar desde un futuro anterior: lo que habrá sido para lo que está llegando a ser, siempre en *décalage*. Desencadenar tradiciones, reanudar tradiciones, ser-en-abismo, hasta que el mundo cambie junto con nosotros mismos.

En los textos que siguen, propongo romper con la escena puramente textual de la teoría mediante el ejercicio combinado de estas dimensiones, gestos y pensamientos².

2 Quisiera agradecer las primeras y estimulantes lecturas de este manuscrito, realizadas por Helga Fernández, Tomás Pal y Jacinta Gorriti. También a las revistas que alojaron versiones preliminares de algunos ejercicios: *Ají*, *La Tecla Eñe*, *En el Margen*, *Bordes* y *Demarcaciones*.

I

Hace muchos años, siendo aun estudiante de doctorado, recuerdo que elaboré una especie de modelización de las intervenciones políticas basada en el anudamiento borromeo de Lacan. Me llamaba la atención que de los múltiples enlaces que se ensayaban entre teoría política, filosofía y psicoanálisis (Žižek, Laclau, Stavrakakis), nadie hubiera reparado en el nudo de los tres registros lacanianos: Real, Simbólico, Imaginario¹. En aquel trabajo yo distinguía entre el Estado de Derecho, el Estado de Excepción y la Revolución, en base a movimientos y giros entre los registros lacanianos anudados, indicando puntos de intervención diferencial. Me acuerdo que a mi amigo y co-director, Alejandro Groppo, le había gustado mucho el trabajo y en un *Workshop* con Laclau, cuando se mencionó el nudo borromeo y su uso en términos políticos, él me lo atribuyó sin reparos. Me pareció un gesto muy generoso de su parte dado que yo recién empezaba con estas formulaciones que desembocarían luego en *Nodalética*. Mi amigo no llegó a ver estos últimos desarrollos, no sé si le

1 Valga mencionar la excepción de la temprana y excelente lectura de Milner (1999), que piensa la política, aunque restringida más bien a pequeños grupos, como una suerte de microsociología política (caracteriza así *ethos* políticos como la canallada, la tontería, etc.).

hubiesen gustado, pero estoy seguro de que no los hubiese desestimado o ignorado olímpicamente. La generosidad intelectual es un gesto que perdura en el tiempo, no como deuda sacrificial, sino en la alegría de haberse encontrado y habilitado el pensamiento en el momento oportuno. Vaya mi homenaje póstumo a Alejandro Groppo.

1. Luego de *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto* (Farrán, 2014), que fue resultado de la tesis de doctorado, he escrito dos trilogías que hacen serie; no por el afán de seguir una suerte de guion cinematográfico o literario, o porque me guste el relato (dis)continuado, más bien por una cuestión que atañe a la estructura y los tiempos lógicos que hacen a mi escritura y modo de pensar, en términos de anudamientos: anticipaciones, escansiones, resignificaciones y reordenamientos del conjunto. La primera trilogía se constituyó con *Nodal: método, estado, sujeto* (Farrán, 2016), *El uso de los saberes: filosofía, psicoanálisis, política* (Farrán, 2018), y *Nodaléctica: un ejercicio de pensamiento materialista* (Farrán, 2018); allí se trataba de mostrar en acto un modo de pensamiento materialista (método en sentido amplio) que procedía anudando conceptos y tópicos para pensar la coyuntura con cierta sistematicidad. La segunda trilogía está compuesta por los libros escritos en pandemia: *Leer, meditar, escribir. La práctica de la filosofía en pandemia* (Farrán, 2020); *Escribir, escuchar, transmitir. La práctica de la filosofía en pandemia y después* (Farrán, 2020; la versión mexicana, ampliada y con nuevo prólogo y nota editorial, se titula *Escribir, escuchar, transmitir: crítica, sujeto y estado en tiempos pandémicos*, 2021); y *Militantes ¡ocúpense de sí mismos!* (Farrán, 2021). En esta oportunidad, se trata de enfatizar la práctica de la filosofía y proponer ejercicios concretos para afrontar lo real de la incertidumbre generalizada y los desfasajes de campo que se producen por todas partes, con interpelaciones diferenciadas a filósofsxs, críticxs y militantes.

Por último, *La razón de los afectos: populismo, feminismo, psicoanálisis* (Farrán, 2021) opera transversalmente y podría vertebrar ambas trilogías, porque busca situar las condiciones materiales de la época como prácticas ineludibles que nos orientan, ejemplarmente: populismo, feminismo, psicoanálisis, produciendo también conceptos clave para su inteligibilidad y anudamiento. En cada uno de esos libros están escritos los nombres propios de una escena de pensamiento de la cual me siento parte; no me considero original ni tampoco el especialista de una tradición particular a defender; invito a pensar en común excediendo el narcisismo de las pequeñas diferencias o las exclusividades típicas. Sin duda un imposible más, que causa mi deseo de insistir en la escritura y transmisión. De esa apuesta participa también el presente escrito.

2. Estamos ante un *impasse* epocal de gran magnitud, un momento de crisis definitiva de la humanidad, del cual no sabemos cómo —o si— saldremos. Sea como sea, no veo otra chance que no pase por volver a insertar la filosofía en nuestras vidas, en nuestras prácticas cotidianas, en nuestros modos de ser, decir y hacer. La filosofía se ha dedicado últimamente a explicar o interpretar el mundo, como anticipó Marx, pero en lugar de repetir el salto precipitado hacia las ciencias y las luchas que habilitarían su transformación, dado que también hemos verificado históricamente sus limitaciones y fracasos, habría que cambiar el terreno en cuestión y plantearse la radical transformación del sujeto. La madre de todas las batallas se da en el plano de la subjetividad, como han sostenido muchos otros, porque hay en juego allí cierta irreductibilidad respecto del avance incesante de las ciencias y la multiplicación dispar de las luchas; cierta persistencia que las pone a prueba. En definitiva, pareciera que hoy fuese más fácil imaginar el fin del mundo o del capitalismo que el fin del sujeto; o bien, lo que es lo mismo, su transformación

efectiva. El sujeto es siempre el “supuesto” que se pone no solo abajo sino arriba, atrás o adelante, siempre en algún lado aparte que funda el movimiento a partir de su propia inmovilidad y, por ende, ocasiona la división o sustracción de la fuerza o potencia (no importa el término empleado, puede ser sujeto u otro, pero siempre se da por duplas: amo/esclavo, soberano/súbdito, gobernante/gobernado, patrón/explo-tado, vigilante/vigilado, etc.). Para mover las cosas desde la raíz, más que proponer una nueva teoría del sujeto o una nueva ontología de lo social, considero que es necesario ejercer un pensamiento materialista que recorra todo el arco del referencial contemporáneo expuesto en las teorías materialistas más potentes, y que pueda componerlas entre sí a partir de puntos nodales estratégicos. Cambiar el terreno no implica salirse de él, sino a través de sus mismas condiciones materiales trazar otras demarcaciones. No se trata de postular superaciones o jerarquías entre aquellas teorías, ni tampoco hacer una síntesis armoniosa; se trata de componerlas por partes. No hay sujeto ni supuesto inmóvil de la práctica teórica, sino entrelazamiento material que trama un cuerpo; y la idea de ese cuerpo; y la idea de la idea; y así.

3. En la filosofía práctica que propongo la ontología cumple una función fundamental o elemental (literal como vital) y no fundamentadora o aseguradora de las proposiciones (que derivaría en una consistencia meramente lógico-argumental). Se trata de realizar ejercicios de meditación racional que nos hagan perder la forma humana y sus valoraciones meridanas. Tratar las pasiones como puntos, líneas o planos en el espacio (Spinoza); tomar cada cosa que se nos presenta en su conjunto, nombrar sus elementos y descomponer sus partes hasta que no quede nada más valioso que el resto, apreciar así la faz singular de lo accesorio e insignificante (Marco Aurelio); remontarnos hacia la cima del mundo

o del universo para contemplar la insignificancia de nuestras gestas en el ínfimo espacio en que nos debatimos, o la infinita repetición de los gestos históricos que han quedado sepultados en el olvido (Séneca); considerar cada ente como una serie de conjuntos de conjuntos, vacíos e infinitos, o distintos tipos de infinito (Badiou), etc. Una serie de ejercicios materiales que nos disponen a leer los nudos históricos críticamente, y así, poder detectar caso por caso cuáles son los puntos sintomáticos (Althusser) olvidados en las valoraciones humanas, demasiado humanas (Nietzsche); como también practicar en cada situación concreta los modos de reflexividad ética que nos permitan formarnos a nosotros mismos (Foucault) en función de preceptos que tomamos como verdades mundanas, no porque las consideremos absolutas e infalibles, sino en tanto prácticas delimitadas por el ejercicio de lo absoluto (vacío e infinito). En definitiva, propongo una filosofía práctica sistemática que anuda y se nutre de tres fuentes distintas: ontología, crítica y ética. A esa práctica le llamo Nodalética.

4. Nodalética no es una sino al menos tres; se organiza por tríadas. Esa es la idea y la práctica de la que emerge. (i) La práctica de la idea o del concepto que toma cuerpo y libera la palabra justa; (ii) la palabra justa que hace cuerpo y forma el concepto; (iii) el cuerpo que toma la dimensión justa de la palabra y produce el concepto. Filosofía, política y psicoanálisis son tomadas así, antes que como profesiones liberales o disciplinas especializadas en un área determinada de saber, como prácticas concretas que ejercen transformaciones efectivas y transferibles sobre objetos, sujetos y relaciones. Cada práctica, considerada nodaléticamente, tampoco es una sino al menos tres; ninguna práctica ni dimensión de la experiencia, como en el nudo borromeo, es más importante que las otras. La *filosofía* produce el concepto integral entre

meditaciones ontológicas, críticas ideológicas y prácticas de sí, que combinan y transforman, a su vez, métodos reglados y procedimientos novedosos. La *política* produce cuerpos potentes entre movimientos, organizaciones y aparatos de Estado que también se tensan, contradicen y composibilitan en función de luchas diversas y fuerzas históricas que los atraviesan. El *psicoanálisis* produce la palabra liberada y deseante entre el dispositivo clínico que atiende lo absolutamente singular del padecimiento humano, la investigación multiforme y dispar extendida al ámbito de la cultura, y la teoría compuesta de conjeturas, formalizaciones y trazados provisorios de diversa naturaleza. Cada práctica tiene su especificidad o singularidad, no clausurada sobre sí, más bien en mutua imbricación, transferencia y tensión irreductible con las otras. Se podría pensar que en la práctica filosófica la dimensión ontológica representa lo más propiamente filosófico, mientras que la crítica ideológica incorpora la dimensión política al interior del campo filosófico, y las prácticas de sí la dimensión de índole más psicoanalítica; aunque esas identificaciones tampoco son puras, pues hay de lo político y de lo psicoanalítico en lo ontológico, como también de lo ontológico en lo político y lo psicoanalítico, etc. Otro tanto ocurre en la práctica política, donde se suele considerar al movimiento como lo propiamente político, mientras que el Estado atañe a lo filosófico y las organizaciones responden más bien a prácticas de cuidado o autoprotección puntuales; por supuesto, nuevamente, ninguna de esas funciones o identificaciones rígidas se mantiene. Por último, en la práctica psicoanalítica también podemos identificar lo filosófico en la creación teórica, lo político en el dispositivo clínico, y la práctica de sí en la investigación (puesto que aquí quien sigue su deseo de transformación es el analista); si bien esta inversión puede sorprender, tampoco se trata de identificaciones, sino de sobredeterminaciones que permiten entender por dónde pasa la eficacia diferencial. No hay

estructuralismo ni funcionalismo en Nodalética; tampoco se trata de una simple fenomenología de las prácticas, más bien hay que captar los nudos problemáticos que las atraviesan, y desplegarlos. En definitiva, lo que permite pensar por tríadas entrelazadas nodaléticamente es, al mismo tiempo, la singularidad y la sobredeterminación de las prácticas que nos constituyen.

II

Hace poco redescubrí una verdad en la que me he formado, y a veces olvido: la vida es ejercicio. En una época en que me sentía muy débil y no podía casi nada, decidí empezar karate. Lo crucial no fue tanto lo que me costó llegar a esa decisión y materializarla, como darme cuenta que, por difícil que fuera el dominio del arte, solo era cuestión de ejercicio y tiempo: la repetición continuada me daría lo que necesitaba. Así fue. A los pocos años ya dominaba las técnicas con gran fluidez y sorprendía por la potencia de los golpes y la resistencia física alcanzada, pese a mi corta edad. Con la adolescencia olvidaría casi todo. Recién después del primer fracaso universitario, volvería a conectarme con esa verdad fáctica: yo no sabía nada, era un idiota incapaz de aprender, pero si me limitaba a leer diariamente lo que me proponían los profesores, con confianza y sin esperar nada, algo de eso iba a quedar. Así fue. A los pocos años ya estaba haciendo preguntas y formulaciones que sorprendían por su agudeza o perspicacia, adelantaba materias y profesores casi a la par, pese a que era evidente que yo no podía ser un genio. Luego, la realidad me haría caer de nuevo en el olvido. Pasarían muchas cosas, buenas y malas; creería haber aprendido otras tantas y mejorado bastante mi

condición física; hasta que un disparo fortuito me llevaría nuevamente a ese aprendizaje extremo: el ejercicio vital. Entre una operación y otra, absolutamente débil, debía concentrarme en ejercitar la respiración: me aferré a esa práctica como si fuese la última batalla sobre la tierra. Así fue. Sobreviví. Por último, cuando creía que ya no había más que aprender, una pandemia nos mantuvo en vilo durante dos largos años (y todavía sigue). Más que nunca me dediqué a escribir sobre la importancia de los ejercicios, la lectura, la meditación, la escritura misma; pero me olvidé de ejercitar el cuerpo como correspondía. Al empezar a salir de la pandemia, volviendo de unas bellas vacaciones, caí de nuevo: un dolor insoportable, por lesiones en las lumbares, no me permitía hacer casi nada. Y volví a conectarme con esa verdad que de tan próxima había olvidado: la vida es ejercicio. Empecé a nadar, una, dos, tres veces por semana. Y así fue, otra vez. Al poco tiempo pude volver a dormir y soñar como no lo había hecho en toda la pandemia. No descarto volver a caer en el olvido, recurrente, pero vale insistir en los ejercicios.

Sin embargo, por si estas meditaciones sugieren algún solipsismo, siendo un espíritu simple, pienso: ¿cómo ser justos con quienes en sus gestos amorosos nos han salvado, sostenido, acompañado, enseñado y brindado toda su generosidad? ¿Qué más puedo hacer que replicar el gesto a mi modo, aunque falle, insistir? Yo, que nunca creí poder, que apenas alcancé a saber, que solo he escuchado, visto, entendido, y así, pues, he querido ser algo en vez de nada. Para no cobrarle a nadie el desprecio de no ser, ni crearme mejor por la insistencia que me han pasado, sin pedir nada a cambio. Eso: pasar, pasar, pasar. Afectar y ser afectados: ser causa de lo que nos afecta. Y confiar en lo que podemos decir. Porque si las palabras no alcanzan para decir lo que sentís, quizás sea porque primero tenés que sentir las palabras. No usamos las palabras simplemente para expresar nuestros sentimientos, expresamos lo que

sentimos porque somos seres de lenguaje; seres tramados por palabras, que afectan y son afectados, que pueden llegar a entender que son causa adecuada del afecto y su lenguaje.

La orientación por el afecto también nos permite distinguir en el vértigo abierto de la infinitud. La única diferencia entre el mal infinito y el buen infinito se sitúa con el conocimiento afectivo; resulta de formular la pregunta adecuada al modo finito que lo soporta (habitualmente humano): ¿te alegra o entristece esa repetición en la que insistes? Nadie te obliga a permanecer ahí, puedes cambiar de lugar o posición. Es como encontrar el tono, la nota justa, sentirse a gusto con un sonido que se repetirá incesantemente en infinitas variaciones y composiciones, con otras y otros, hasta la descomposición definitiva y más allá, cuando quede reverberando en el vacío. Después de todo, la materia de una nota es un cuerpo sutil que solo halla existencia en la resonancia de otros cuerpos. Por eso hay dos ejercicios contrapuestos y complementarios para encontrar el modo singular en el atributo infinito: (i) imaginarse que eso que se está haciendo es lo último que se hará sobre la faz de la tierra; (ii) imaginarse que eso que se está haciendo se hará infinitamente. Bajo ese talante, elegir los encuentros que importan.

1. Al volver recientemente del *Coloquio Althusser*, donde nos encontramos con queridísimas amigas y amigos, luego de dos años de pandemia, escucho y leo sobre dos cuestiones vinculadas, urgentes, que hacen a nuestra coyuntura actual: el discurso de Saccomanno en la Feria del Libro² sobre la necesidad bien materialista que tienen los escritores de cobrar para vivir, y el *post* de una amiga sobre la situación precaria de los

2 Véase el discurso de Saccomanno (2022) y, para una contextualización crítica de este discurso, véase el artículo de Dujovne (2022).

trabajadores de *Página 12*. Vengo leyendo justo el *¿Qué hacer?* de Althusser, recién traducido por editorial Doble Ciencia (2022), donde plantea la situación de la “toma de conciencia” de los trabajadores de Alfa Romeo en los 70 y por qué no alcanzaba con esa simple toma de conciencia, por más informada que estuviera sobre sus condiciones materiales; era necesario algo más: entender las articulaciones de cada sector en el conjunto social y el modo de producción imperante. El modo de vida en su conjunto, inducido por el capitalismo, ligado a la necesidad de proliferación de automóviles, es rápidamente descrito en su lógica por Althusser: desplazamientos habitacionales, autos accesibles, deslocalización de las empresas, etc. La escena ha cambiado en estas décadas. En nuestro caso, no es casual que el periodismo y las prácticas de escritura se hayan degradado tanto últimamente en sus condiciones materiales de calidad y sustentabilidad, cuando todo parece entrar en la lógica ubicua de la gubernamentalidad algorítmica: un *like* o un *click* evalúan la calidad del trabajo, lo que vale y lo que se paga. Ante la proliferación de plataformas y la concentración de medios, todo se aplanan y simplifica en extremo. Nos cuesta muchísimo encontrarnos, tanto físicamente como a nivel del pensamiento. No se salva ni siquiera un medio progresista, o las múltiples publicaciones de izquierda que insisten una y otra vez en la importancia del *click* para valorar artículos. No hay una escena pública donde exponer la escritura y el pensamiento sostenidos desde la virtud, la honestidad intelectual, la implicación material, el posicionamiento ético-político sin amparos ni patrocinadores. Pero es necesario entender que también hay fallas sintomáticas en esa estructura, y que es posible leerlas; que las prácticas comunicativas constituyen hoy la instancia dominante, y por eso la degradación imperante que las atraviesa. Entonces hay que responder desde otras prácticas que no hagan el juego a la simplificación y el aplanamiento discursivos: prácticas éticas

y formativas de escritura que involucren el cuerpo y los afectos, que se jueguen a abrir escenas en puntos intersticiales del espacio social a riesgo de no ser oídas ni leídas.

Porque además no hay otra razón que la práctica, incluso si esa práctica consiste en mirarse a los ojos y contemplar en la pupila el elemento divino, como hacían los platónicos; o sentarse simplemente a respirar dejando correr los pensamientos, como propone la meditación Zen; o juntarse con otros trabajadores para convencerlos de que están siendo explotados y hay que organizarse para que la vida no sea tan miserable, como expone el marxismo. No hay otra razón que la ausencia definitiva de razón universal que hace de hombres y mujeres seres indeterminados *a priori* que deben ejercitarse a sí mismos para constituirse razonablemente en medio de sobredeterminaciones materiales que los exceden. ¿Y las teorías? Las teorías pueden constituirse en una práctica material en tanto permiten hacer cuerpo los discursos, subjetivar sus razones, y no simplemente arrojar productos al mercado de las ideas.

2. A veces pareciera que giramos en círculos y que no hay ninguna salida. El ejercicio vital de la crítica ideológica y la escritura como práctica ética requieren también del concepto para orientarnos en lo real. En el *Coloquio Althusser* surgió la cautivante y enigmática sentencia althusseriana: “Salir del círculo permaneciendo en él”. ¿Cómo se entiende esa *boutade*? Propuse leerla junto a la advertencia materialista spinociana: “El concepto de círculo no es un círculo”. El círculo es la conciencia filosófica espontánea, el mundo vivido de la ideología o el primer género de conocimiento. Salimos del círculo a través del concepto que muestra que el círculo no es tal, sino para la conciencia habitual. El círculo, si torcemos el plano en que se dibuja y lo proyectamos sobre una superficie moëbiana, resulta un bucle que se enlaza a sí mismo e incluye la exterioridad (el

punto donde se vuelven indiscernibles lo exterior y lo interior, un lado y otro, puestos en continuidad): en la topografía conceptual descubrimos el terreno real y cambiamos su demarcación. Cualquier practicante, sea profesor o militante, se hace ideas aproximadas sobre su práctica, independientemente de la calidad de su trabajo: hay una filosofía espontánea de los practicantes que incluso puede estar muy bien informada, pero es en esencia circular; para escindir el círculo o descentrarse necesita elaborar conceptos que delimiten la problemática de conjunto en la cual se inscribe su práctica. Como decía Althusser, criticando la perspectiva de la conciencia hegeliana: “Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos” (Althusser, 2005: 82). La práctica filosófica materialista no es totalizante, no propone el concepto de todos los conceptos en un sistema jerárquico, sino que traza topografías conceptuales ajustadas al terreno, conociendo sus accidentes, declinaciones y planos; o sea, su sobredeterminación compleja. Por eso puede ayudar a los diferentes practicantes a orientarse en lo real saliendo del círculo en el que cada uno se encuentra metido, pero permaneciendo en él y dando lucha. El cambio del terreno es topográfico: se cambian sus líneas de demarcación, no la materialidad de su composición. La práctica teórica es una necesidad.

3. Como decía Evita: donde hay una necesidad, nace un derecho. Y donde hay un deseo, también. Porque el derecho es, ante todo, el derecho a tener derechos (Arendt). Y el deseo es, esencialmente, deseo de deseo (Lacan). Y quienes no desean para otros la posibilidad de goce de la que ellos mismos usufructúan, son unos miserables que no han conocido

la verdadera felicidad o sabiduría (Spinoza). Porque el goce no es limitado, lo limitado son los objetos y sujetos que se creen con derechos exclusivos a ellos. El goce es infinito y se singulariza en cada modo que encuentra la irreductible perseverancia en el ser y la necesidad correlativa de que otros también la hallen según su causa. Porque la pobreza de cuerpo y alma que afecta a uno solo afecta también al conjunto. Y la verdadera potencia solo se da cuando la singularidad encuentra junto a otros el modo de incrementarse. Se trata del uso, claro. El uso no es la propiedad, no es el dominio ni la soberanía. El uso implica el cuidado de sí, de los otros, de las tradiciones y legados, de nuestras pasiones, actitudes y comportamientos. El uso implica honrar a los muertos y habilitar un lugar que sea habitable para los que vienen. ¿Cómo transmitir el uso si no es con el ejemplo, el gesto, la generosidad y la firmeza? No hay saber experto, inteligencia suprema, ejemplo de pureza moral, ni mandato unívoco que lo garantice. No hay doble comando, no hay subestimación, no hay bajada de línea, ni voces en *off* o chismes que operen cuando el uso es adecuado a las relaciones materiales que nos constituyen. Relaciones que incluyen, por supuesto, el espíritu y su fuerza; que no son otra cosa que la reflexividad afectiva de la que somos capaces para pensarnos junto a otros. El uso de la palabra o el uso de una simple lapicera, en cada caso, para plegar las relaciones de poder y los modos de saber en que estamos inmersos. Para aumentar la potencia de obrar. No hay garantía ni sacrificio en el terreno del uso, solo hay consecuencias materiales asumidas en su inexorabilidad. El amor es más fuerte que el odio y el uso es más efectivo que la operación cuando entendemos la causa de lo que nos afecta.

4. Estamos en la época del *Trollceno*: la guerra diseminada por doquier en el campo de las subjetividades. Por eso las tácticas y estrategias

apuntan a que los sujetos se peleen, difieran o aglutinen en función de rasgos imaginarios, estilos comunicativos, breves referencias textuales. La división y la desorientación permiten el dominio irrestricto bajo rasgos inerciales: ayer significantes, hoy algoritmos. Nada nuevo bajo el sol, apenas ha cambiado el marco tecnológico e incrementado la aceleración temporal. Las estrategias de resistencia son de antigua data: conocer las afecciones, distinguirlas, tomar distancia, afrontar el vacío, elaborar aquello que nos permite constituirnos a nosotros mismos, encriptar la subjetividad, anudar las pulsiones, despertar a los otros, escuchar a quienes nos cuentan sus sueños y empiezan a entender de qué estamos hechos. No hay garantías en cuanto al resultado, pero sea que ganemos o perdamos sepamos a qué estamos jugando, nunca es bueno acabar doblemente perdido: perder y desconocer la causa. Badiou decía que el materialismo democrático supone que solo hay cuerpos y lenguajes, pero hoy parece que solo restan lenguajes que proliferan digitalmente sin cuerpo. Esta escasez de cuerpo tiene un nombre clínico: anorexia mental. La anorexia mental no es negarse a comer sino *comer nada*, consumir mucho de nada, tratar de producir un vacío en el Otro que se presenta como completo. La anorexia mental afecta al cuerpo, claro, porque toda esa nada que se consume no permite hacer cuerpo y cada vez lo hay menos. Por eso la anorexia mental puede llevar a consumir infinidad de textos sin que ninguno sea incorporado realmente, sin que haya efectos de transformación real. La anorexia mental es un fenómeno clínico y crítico. Me pregunto si no es un síntoma capital de la época la dificultad de encontrar un vacío en el Otro que se presenta como completo, circular, cerrado, deglutiendo contradicciones sin cesar. Y, más acá de la gravedad de cada caso, ¿no daría cuenta eso de la dificultad de producir lecturas y escrituras potentes? Necesitamos lecturas y escrituras filosóficas.

5. ¿La filosofía es una o hay múltiples filosofías? ¿Debemos interrogar a la historia de las ideas para saber? ¿Es acaso una cuestión de competencias individuales o grupales? ¿Hay filosofía para cada área del saber, para cada tema o asunto? ¿Hay una filosofía del cuerpo? ¿Qué es un cuerpo? ¿Qué puede un cuerpo? ¿Cómo se relaciona con las ideas? Creemos saberlo, hasta que el cuerpo dice no y encontramos su ruda materialidad. O también dice sí, y es cuando menos sentimos que tenemos un cuerpo. El cuerpo no es solo eso que creemos disponer como un útil o máquina para hacer cosas. Es que el cuerpo se hace también con diversas materias: letras, símbolos, experiencias, repeticiones, ejercicios, encuentros y desencuentros. Hay variaciones intensivas y extensivas, a veces sentimos más energía y otras menos, pero hay una esencia del cuerpo que no se reduce a rasgo o predicado: *conatus* o deseo, perseverancia en el ser. Nos hacemos una idea adecuada de esa esencia del cuerpo cuando, caídas o suspendidas todas las identificaciones (clase, género, ideología, etc.), encontramos su irreductible persistencia y modo de responder ahí: una alegría que puede suceder en cualquier circunstancia, incluso las peores. No es un mandato sino un gesto que dice sí, puedo. La idea del cuerpo ya no es mutilada o fragmentaria, según el interés ocasional; ni tampoco unitiva y totalizante, según las imágenes prestadas de los otros; la idea del cuerpo se adecúa a su complejidad afectiva como modo único de respuesta, modo singular, modo material. La idea material del cuerpo es una constante, una nota, un sonido que empieza a resonar con otros y despierta saberes, convoca tradiciones, trama un cuerpo más vasto para componer una polifonía que se ejercita a diario; el cuerpo así se nutre y desarrolla, convierte lo que consume en fuerzas y en sangre. No hablo de una filosofía del cuerpo como especialidad, o que el cuerpo tenga una filosofía propia: la filosofía es el cuerpo y el cuerpo (de) la

filosofía, cuando se encuentra la idea adecuada y se busca componer para ampliar la potencia de obrar (sentir y pensar).

Althusser presentaba a la filosofía como lucha de clases en la teoría. Siguiendo esa tendencia materialista en filosofía, yo digo que la lucha de clases se da incluso en el sujeto o el sí mismo. Para que me entiendan mis amigxs marxistas. *Que no hay que dar prioridad a una lucha por sobre las otras, porque las luchas suceden en simultáneo y algunxs pueden más con unas y otrxs con otras, según el momento.* La lucha de clases en relación a la constitución de sí se hace palpable si partimos de que no hay esencia del sujeto y este se constituye a través de una multiplicidad de técnicas, ejercicios y procedimientos que trabajan con las pulsiones y deseos diferencialmente. Que el sujeto puede entonces explotarse a sí mismo, privarse del plus de goce, esclavizarse a sus mandatos, jerarquizar las funciones cognitivas, ignorar los padecimientos corporales o los afectos, etc. O bien puede trabajar sobre sí de un modo potenciador y liberador de las funciones corporales y cognitivas, escuchando las tendencias afectivas, anudando virtuosamente las pulsiones, volviendo sobre sí para entender la causa de lo que le afecta cada vez, etc. El trabajo sobre sí también implica a los otros, moviliza saberes y procedimientos diversos, no es solipsista ni espontaneísta, requiere organización y disposición. Por eso diría, ante la avanza neoliberal individualista: ¡Proletarios de sí mismos, uníos y organizaos!

6. En definitiva, para mí la filosofía es una práctica que consiste en una serie de ejercicios vitales, repetidos, variados y continuados, cuya composición depende de la complejión afectiva del practicante (por ejemplo, no a todos les sienta bien meditar en todos los males posibles; o enredarse en arduas demostraciones matemáticas, topologías y nudos complejos; o leer a los economistas clásicos, los descubrimientos

astrofísicos o genéticos). En cualquier caso, esa serie de ejercicios apunta a la formación y transformación del sujeto que se implica en ellos, orientado en función de lo que aumenta su potencia de obrar; no es mera acumulación u ostentación de saberes. Los ejercicios, a su vez, se dan en diversas relaciones, instituciones o dispositivos, e involucran saberes relacionados con la naturaleza, la física y el cosmos; con figuras topológicas, axiomas y teoremas; con constructos sociales, racionalidades políticas y modos de producción; con dispositivos de poder, interpelaciones ideológicas y tecnologías de sí, etc. Pero, sobre todo, con un *ethos* que se cuestiona a través de ellos reflexivamente. Deslindo así tres grupos básicos de ejercicios que se complementan y son necesarios para la transformación del sujeto: (1) ejercicios ontológicos; (2) ejercicios de crítica ideológica; (3) ejercicios de ética y cuidado de sí. Es en su mutuo anudamiento, aunque respondan a lógicas heterogéneas, que el sujeto se sitúa con conocimiento de causa para operar su transformación efectiva junto a otros. A esa serie de ejercicios materialistas que constituyen una filosofía práctica le he llamado *Nodaléctica*.

III

¿Se puede pensar hoy en Argentina la política? Repito el título de un libro de Alain Badiou, solo que agrego una precisión no menor: el lugar desde el cual se plantea la pregunta por el pensamiento de la política. El pensar situado no quiere ser meramente localista o folclórico, sino que asume sus condiciones materiales de enunciación, su singularidad estricta, para pensar el común o incluso plantear las coordenadas del universal concreto. Por supuesto que Badiou, luego del título, comienza su texto con una referencia concreta al lugar desde el cual escribe. “En mi país, que, por lo menos desde 1789, fue el lugar por excelencia de la política...”. Pero mi objeto no es repetir las proposiciones badiouanas, sino pensar la política en esta coyuntura singular en la cual la unidad del campo popular es un problema. Si para Badiou, en Francia, la política como acontecimentalidad era un fenómeno raro, entre tanta normalidad institucional, podríamos decir que en nuestras tierras lo raro impregna todo: el campo popular, las instituciones del Estado, las empresas, etc. Por eso no podemos darnos el lujo de pensar solo a distancia del Estado y la normalidad, casi siempre fenómenos raros o extrañados para nosotros. En cualquier caso, lo que suelo tomar del pensador francés porque

me parece lo más potente de su apuesta, más que sus tesis políticas, son los conceptos que se desprenden de su práctica filosófica. Pero como hace mucho tiempo que trabajo en ello y no quiero repetirme demasiado, voy a empezar con un aporte proveniente de otros campos bajo la idea de que aporta algo para pensar la unidad en la diversidad: la transmodalidad sensorial.

1. La transmodalidad sensorial implica que, si estamos privados de un sentido, los otros pueden ayudar a suplir la información que nos falta para ubicarnos en torno a los objetos y el espacio. Por ejemplo, personas que han nacido ciegas, al recuperar la visión por una operación, han podido reconocer objetos que no habían visto pero de los que se formaron una imagen a través de los otros sentidos. Me interesa pensar que sucede lo mismo en el campo del pensamiento conjunto que nos afecta. Resulta más interesante aun de lo que sucede en el campo de los sentidos, porque se hace patente que el pensamiento no es algo que sucede en el interior de una mente, sino en el conjunto de prácticas que nos constituyen como sujetos. En *exterioridad inmanente*, podríamos decir. Los puntos ciegos que tenemos al interior de cada práctica pueden iluminarse acudiendo a otras, aunque no nos informen del mismo modo sobre la materia en cuestión; por eso resulta atinada la expresión “transmodalidad de pensamiento”.

2. En filosofía, Badiou ha tratado de conjurar el problema de la dispersión o especialización técnica con la noción de composibilidad: componer y posibilitar el cruce entre diversos procedimientos de verdad, como son el arte, la ciencia, la política y el amor. No se trata de subsumirlos en un metalenguaje que traduzca todos los términos, tampoco de nombrar a uno de esos procedimientos como el dominante, sino de trabajar en las

junturas creando un campo intersticial e inmanente (no trascendental) que permita atravesar los diversos campos y amplificar los puntos ciegos o *impasses* de cada uno a través de los elementos que aportan los otros. Así, no es que la matemática formalice el amor o las artes en su conjunto, pero ayuda a brindar elementos para no quedarnos confinados a la mera sentimentalidad o el intuicionismo; de igual modo, las ciencias y la matemática pueden encontrar en el amor, el arte o la política elementos para no quedar varados en procedimientos técnicos e insensibles; así se hacen notables las decisiones políticas que determinan problemas científicos, o la intensidad amorosa que puede movilizar la solución de un problema, etc. Lo mismo ocurre con la política, la práctica que más se puede beneficiar del aporte de las otras prácticas.

3. “La ciencia sin filosofía es ciega, la filosofía sin ciencia es vacía”, decía Kant. Pero además ambas —agrego junto a Badiou— sin psicoanálisis, arte y política son sordas, insensibles y cobardes. El psicoanálisis permite agudizar la escucha; el arte, la sensibilidad; la política, el coraje; y agrego algo que no dice Badiou: la ética contribuye a cultivar la templanza necesaria para encarar cualquier práctica. Por eso hay que practicar en el cruce de sentidos, experiencias y conceptos la potencia común que nos singulariza. No es mera interdisciplina o suma ecléctica de saberes, es pensamiento material, abierto y anudado del tiempo. Cada procedimiento es irreductible y tiene una potencia singular que se ve amplificada en el recurso diferencial que pueden transferir los otros procedimientos. No hay subsunción ni contaminación, sino composibilización. Así, las diferencias no son meramente toleradas o abolidas, sino puestas a trabajar para que, a través de ellas, se pueda producir otra cosa.

4. Hoy nuestro principal problema político es cómo componer con las diferencias irreductibles, no solo respetarlas o tolerarlas, sino cómo hacer en efecto para que las diferencias ayuden a producir en su combinación articulada otra cosa, pues los puntos ciegos son ostensibles y se muestran en las limitaciones prácticas. Mientras el campo popular se pelea, nos devoran los de afuera (en realidad, ya bien instalados en nuestras tierras por las gestiones neoliberales solícitas a entregas directas).

5. Por supuesto que cada quien, de acuerdo adónde se desarrolle su práctica, afectará y será afectado por distintos objetos, relaciones y fuerzas. No es lo mismo trabajar a la par de los movimientos populares, en los barrios y villas, que en las escuelas, universidades, hospitales o centros de salud; tampoco será lo mismo tratar principalmente con quienes trabajan en el congreso o en los ministerios, en relación con las grandes empresas o con los gobiernos y multinacionales del exterior. El problema es cómo dar cuenta de la singularidad y de lo que ese saber forja en relación a la mutua afectación y no a rigideces identificatorias jerárquicas (funcionales o pragmáticas). También sabemos que no todos podemos estar en todos lados ni participar en todas las decisiones, por eso es crucial la confianza afectiva y el concepto de unidad en la diversidad.

6. El problema, en definitiva, es cómo cada hacer singular se deja iluminar en sus zonas opacas por el proceder de los otros, sin reducirse a ellos. Entender la lógica del conjunto articulado no solo supone dejarse afectar por las fuerzas en juego (composiciones y descomposiciones) o tratar de afectarlas según la lógica propia (influencias y decisiones), sino proponer conceptos que permitan la composibilidad. No hay verdadera unidad de las diferencias sin concepto y sin pensamiento. No hay unidad sin confianza en la diferencia singular y en la composibilidad

conjunta con las otras diferencias irreductibles. En el concepto como en la vida política podemos aprender de la “transmodalidad de pensamiento”: cruces, transferencias, anudamientos. Es el término que propongo para salir del *impasse* de nuestra razón (in)tolerante.

IV

El neoliberalismo nos desorienta porque es tanto una economía política (financierización) como una ideología (emprendedorismo), una racionalidad política (valorización) como una forma de vida (*coaching*), y, sobre todo, la ontología occidental consumada: el discurso del ser-entanto-ser como pura multiplicidad vacía que prolifera en *gadgets* y algoritmos. En el fondo es el sálvese quien pueda y la guerra de todos contra todos extendida, desmultiplicada, socializada, internalizada, naturalizada e inmanente a todos los niveles en juego. Como un cáncer social en el que las células del organismo han enloquecido y se desconocen mutuamente. El afecto predominante es la indignación, porque siempre supone el daño producido en otros. Lo que no soporta la matriz neoliberal, bajo ningún motivo, es la formación del sujeto en torno a la verdad que lo constituye, es decir un sujeto que encuentre las determinaciones, las discierna, las nombre, las exceda y las haga jugar de otro modo. No hay afuera de la matriz neoliberal sino cambio en la escritura nodal de sus determinaciones concretas, sea cual sea el nivel en el que se opere; de allí que los contagios para la inmunización o la cura sean imprevisibles.

1. Ya lo dijo Thatcher y los evangélicos también lo saben: “la economía es el método, el objetivo es el alma”. La madre de todas las batallas, hoy, se da en el plano de la subjetividad y tenemos que darnos nuestro propio método para combatir. Así como en su momento la estrategia filosófica materialista de Spinoza consistió en tomar el concepto de Dios para transformarlo radicalmente —vía *more geométrico*—, al “dar vuelta los cañones” en la plaza fuerte de la teología, y luego Marx hizo otro tanto en el terreno demarcado por la economía política clásica, apelando a una combinación metódica singular, pues bien, sostengo que hoy el terreno privilegiado donde hay que introducirse y dar batalla, subvirtiendo materialmente todos sus armamentos, es el concepto de sujeto; incluido el sí mismo, el alma, el individuo y el yo. El método combinado tiene que acudir a todas las prácticas de sí, sin desestimar la crítica ni la ontología misma. Hoy, una estrategia materialista en filosofía que busque incidir o prestar sus servicios al pensamiento político tiene que disputar nodalmente el concepto de sujeto y su constelación asociada; no retroceder, no denegararlo, no rechazarlo ni darlo por superado. Solo el anudamiento adecuado podrá salvarnos.

2. El problema es que el desanudamiento generalizado produce locura y modos de infatuación denegados, incluso bajo la apelación al colectivismo. La definición más clara y rigurosa de la locura nos la da Lacan: *loco es aquel que se cree ser independientemente de las relaciones que lo constituyen*. Puede que se crea rey, Napoleón, periodista, profesor, militante o psicoanalista; no importa. La hipóstasis del ser es la máxima locura. Cuando no se puede jugar con las determinaciones del Otro que nos han hecho ser de un modo singular, jugar con sus inconsistencias, contradicciones, aperturas y posibilidades, estamos realmente jodidos; esto es: al borde de la locura o la muerte. Es la pulsión epocal desatada

que incide en las dificultades de conjunción y transmisión efectivas, que insiste en el individualismo y la agregación oportunista. Estamos en una época paranoide que abona la desconfianza en el Otro, antes que habilitar la formación del sujeto en pos de su incompletitud acotada, su indeterminación objetiva, o su sobredeterminación compleja. Por ende, necesitamos más formaciones y transformaciones efectivas y afectivas, antes que comprensiones o explicaciones precipitadas.

3. ¿Qué hacer entonces? ¿Hacer o no hacer? ¿Hacer o desear? ¿Desear hacer o hacer desear? Las disyuntivas son falsas si no pensamos, practicamos y alteramos el modo mismo de ser; si no inventamos un hacer o un desear que puedan sostenerse sin servidumbre de sí, sin caer en mandatos superyoicos de productividad o de contabilidad, sin esperar recompensas a cambio, etc. Hacer y desear porque sí; y si no, no hacer, no hay problema; pero lo que no podemos es no desear. El deseo se ajusta a las posibilidades de cada deseante, de cada viviente, no hay que mortificarse por eso: por extrañas medidas que no se ajustan a los cuerpos, a su imaginación, a su pensamiento. El deseo es inverso al goce del Otro y su empuje mortífero. El fantasma del goce del Otro es alimentado y se incrementa de manera inversamente proporcional a la disminución y falta de confianza en la propia potencia de obrar (Lacan con Spinoza). Para derribar esos fantasmas que inculca una y otra vez la derecha mediática tenemos que mostrar una y otra vez que el deseo es una potencia de actuar y pensar que se afirma en sí mismo y se compone con otros; nunca en detrimento de los demás. El deseo une, el deseo dignifica, el deseo de vivir es deseo de vivir bien junto a otros, no en la exclusión, el empobrecimiento o la impotencia de los demás. Esa es la máxima felicidad. Mi insistencia pasa por ahí: cómo hacer para que los cuerpos se afecten a sí mismos y se potencien sin mandatos, a puro

gasto del deseo en cuestión. El medio de insistencia ha sido la escritura, claro. No importa dónde se escriba, en qué práctica o dispositivo, sino que haya consecuencias.

4. Las consecuencias materiales de una práctica se intensifican también si puede nutrirse de otras. El psicoanálisis es una práctica de escucha, lectura y escritura que se basa en una ontología pulsional. ¿Qué somos y de qué estamos hechos los seres llamados humanos? Pulsiones. ¿Qué es lo que nos hace hacer lo que hacemos, allende la conciencia y las buenas intenciones? Pulsiones. La pulsión es un concepto límite: entre lo somático y lo psíquico, lo biológico y lo social, el adentro y el afuera, la vida y la muerte, la autoconservación y el goce, el deseo y la represión, el yo y el otro, el ello y el superyó, lo infinito y la finitud, etc. La pulsión como concepto no remite a la idea de fuerza o energía, tipo *Elan vital*, sino al montaje entre componentes irreductibles cuyo índice de tensión diferencial o desajuste estructural produce todos los movimientos y repeticiones. El asunto es saber trenzar las pulsiones en cada oportunidad, en cada nivel, en cada práctica, en cada tiempo y espacio; saber captar ese índice silencioso que insiste y pulsa; saber leer esa letra que no cesa de escribirse en diversos gestos. De allí, la efectividad o no de esta humilde práctica llamada psicoanálisis, basada en la escucha, la palabra y el acto oportuno para ayudar a desmontar el engranaje y que la cosa se oiga. Pero es necesario el encuentro con otras prácticas y dispositivos que amplifiquen y sostengan los efectos transformadores.

5. No me preocupa ni sorprende que el neoliberalismo pueda apropiarse de distintos saberes y prácticas, sabemos de su capacidad voraz de absorción y deglución de todo para sus propios fines; lo ha hecho históricamente con la filosofía, el psicoanálisis, los movimientos contestatarios,

las vanguardias estéticas, etc. Incluso, a través del modo de producción académico actual, ligado exclusivamente a rankings de productividad y publicación de *papers*, también lo hace con las tradiciones marxistas y pensamientos izquierdistas, entre otras propuestas críticas (estudios de género, animales, especistas, ecologistas, etc.). El asunto es que nosotros mismos tengamos claro qué implica cada práctica y cada saber: cómo se enlazan rigurosamente con otros, con el mundo y con nosotros mismos; que entendamos el nudo singular por el que ejercitarnos en saberes críticos nos transforma, y eso no es un producto que pueda cotizar en bolsa, que se venda o pueda acumular ganancias; que el adquirir determinados saberes tiene un precio absolutamente singular, un costo que solo el sujeto que accede a la verdad de su práctica conoce en su mismo ejercicio. El modo de apropiación de saberes, el uso singular hallado, se encuentra en relación con otros, pero no se subordina a estamentos institucionales rígidamente codificados ni entra en la lógica flexible del mercado; encuentra su propio medio y lo cultiva con la plasticidad justa que da el pensamiento anudante. Se trata, en definitiva, de aprender a heredar los saberes.

6. Los nombres y las generaciones se han desenganchado simbólicamente y han perdido anclaje en lo real; las simpatías o antipatías imaginarias no alcanzan. Pareciera que la transmisión se encuentra obturada por inhibición o desgaste. Los significantes vacíos interpelan a pequeños sectores brevemente, como los algoritmos y segmentaciones computacionales manipulados por expertos, casi siempre desde la indignación o la nostalgia; pero no movilizan realmente ni producen pensamiento material del tiempo. Si aprendiéramos a hablar de nuevo, una lengua común, una lengua política, tendríamos que hablar de lo que nos afecta, de lo que aumenta en verdad nuestra potencia de obrar junto a otros,

aquí y ahora, cuales sean las distancias y dispositivos: conectar la razón y los afectos. Entonces no hablaríamos de voluntad de inclusión, de vida de derecha, de deseo de revolución, sino de deseo de anudamiento: riguroso y amoroso deseo de anudamiento solidario, donde cada hebra del tejido cuente y sea necesaria para el conjunto, para su reformulación. Esa lengua delicada y firme, heterogénea y abigarrada, para revitalizarse tiene que nutrirse de nuevos nombres, actos de nominación, gestos performativos, escrituras en montajes que no tributen a los viejos esquemas perceptivos (historizantes o idealizantes), ni a las aplanadoras y simplificadoras agencias de marketing (desmemorizantes o sobrememorizantes) que nada quieren saber de los cuerpos, el deseo irreductible y su composición al borde de la disolución. Solo a nosotros (quienes seamos o deseemos ser) nos toca nombrarnos, enlazarnos y advenir, justo allí donde todo se diluye sin cesar: lo real. El verdadero lazo social pasa por el agujero de los cuerpos, sin penetrarlos ni encadenarlos, porque de a dos se enlazan en virtud de un tercero, y así infinitamente. Solo el enlace solidario entre prácticas y saberes que atraviesan lo real puede contrarrestar la disgregación destructiva del neoliberalismo.

V

La crisis sanitaria que desató o evidenció la pandemia no es un asunto menor, constituye el *locus* donde se juegan una serie de sobredeterminaciones económicas, políticas, científicas e ideológicas que *hacen la diferencia* en los modos de cada gobierno para afrontarla. No se puede evaluar la singularidad del modo de responder ahí, ante lo real desmesurado e imprevisible que marcó el virus, desde un lugar ideal o purificado de lo que *debería hacerse*, por más que este lugar connotado sea imaginado “abajo” o a la “izquierda” en la tópica social. Si pensamos materialmente, sabemos que la elaboración de conceptos teóricos no se corresponde punto por punto con lo real de los procesos políticos, económicos, subjetivos y sociales en curso; por tanto, identificarlos es un gesto de ingenuidad epistemológica o deshonestidad intelectual. Sabemos que ningún mapa coincide con el territorio, ni aun si se dibuja sobre él o se indica con una cruz: “Usted está aquí”. Los desfases inevitables entre niveles y prácticas, redoblados y agudizados por la emergencia del virus, señalan la necesidad de detenernos a considerar la *eficacia específica* de cada práctica, en cada nivel y coyuntura; incluso la escritura conceptual y las cartografías del presente. Las acciones de

gobierno, para ofrecer respuestas que mejoren la vida de los sectores más desfavorecidos, necesitan evaluar a su vez el conjunto de fuerzas, recursos, niveles y tiempos en juego, desde el lugar específico en que intervienen; es una tarea delicada y cuidadosa, aunque se vea a menudo enfrentada a exabruptos, mezquindades y tironeos de distintos sectores, incluso internos a la fuerza que gobierna.

1. Cada quien es responsable del conjunto social en su modo singular de ejercer la práctica que lo implica materialmente, de la manera más honesta y potente posible, sea esta la práctica política, científica, artística o teórica. Como mi deseo y compromiso se juegan en el campo teórico, asumiendo las tensiones y limitaciones institucionales en las que inscribo esta práctica, trato de elaborar conceptos que se ajusten a la singularidad de cada proceso. ¿Cómo evaluar la eficacia de una práctica de gobierno en la coyuntura, según la complejidad ínsita en esta, y no en función de ideales regulativos? En primer lugar, es necesario reponer un pensamiento materialista de la tópica social compleja para entender cómo se diferencian las prácticas y niveles, situando su especificidad y entrelazamiento sobredeterminado: lo primero impide hacer de todo lo mismo y evaluar masivamente las acciones; lo segundo impide aislar de manera funcional y rígida las afectaciones recíprocas³.

2. ¿Cómo se produce la transmisión de algo real que modifique, en efecto, nuestras prácticas? En lo que escribo y pienso siempre trato de efectuar un giro autorreflexivo, incluso personal, para abordar esta problemática. Afirmo no solo que *lo personal es político*, también es teórico,

3 Son cuestiones que he trabajado en varios de los libros mencionados anteriormente y no voy a reponer de nuevo acá: *Nodaléctica, Leer, meditar, escribir*, etc.

científico y artístico. Siempre y cuando se dé cuenta de cómo se constituye el yo con otros en relaciones de poder, saber y cuidado que trazan, en definitiva, aquello que Foucault llamó una *estética de la existencia*. Aunque sean mínimos esos trazos personales que van de un polo a otro. Solo así lo personal deviene proceso de singularización efectivo y no mera biografía identificable, anecdótica o estereotipada. Por el contrario, si negamos o excluimos lo personal en los procesos políticos, intelectuales o estéticos, no hacemos más que reforzar consignas abstractas, conceptos vacíos y modas de valorización antojadizas; por algún lado termina retornando, mucho peor aún, ese fastidioso yo sin elaborar.

3. Hace tiempo sostengo en el campo teórico una lucha por defender el concepto de sujeto, e incluso el sí mismo. En filosofía es un concepto que produce cierto rechazo, por ser considerado algo superado o asociado en general a la psicología, pero es un malentendido: en esta disciplina lo que domina son más bien los procesos cognitivos o las neurociencias. Al contrario, el sujeto suele ser el concepto *princeps* del psicoanálisis lacaniano aunque, últimamente, pocos son los que estudian filosofía o producen conceptos acordes a su práctica. En el campo de las letras, por otra parte, hay una relación ambivalente entre las llamadas “literaturas del yo” y el ejercicio de escritura que es, inevitablemente, una experiencia de introspección o reflexión, por más oscura y retorcida que aparezca. El principal malentendido se da en el plano político, en realidad, donde se confunde el llamado y la necesidad de constituir sujetos con el solipsismo o individualismo, como si ello conllevara una negación ineluctable del espíritu colectivo. La ideología neoliberal del “empresario de sí” pareciera apuntar todo a constituir un sujeto vuelto sobre sí mismo y en competencia con los demás que carece de espesor y de cualquier reflexión rigurosa, subordinado como está a la mera lógica

de la ganancia o la supervivencia que deniega una verdadera constitución de sí. Por eso, insisto, constituirse a sí mismo, en cualquier proceso, es la más urgente y ardua de las tareas, si es cierto que la relación de sí consigo, como diría Foucault, es la forma elemental de resistencia a la dominación política. La normalidad es el sentido común naturalizado, siempre ha sido así, pero las normas asumidas en su precariedad exigen desnaturalizar el sentido y entender que son incorporadas de manera singular, cuando un sujeto despierta a la materialidad que lo constituye. La alteración de la cotidianidad que ha producido la pandemia nos recuerda verdades elementales sobre nuestra impropia constitución.

4. Siempre que planteo la cuestión del cuidado de sí, las prácticas de sí, el contenido de sí emerge la sospecha de elitismo, solipsismo, individualismo, etc. Estamos tan tiranizados por mandatos y dicotomías brutales que ni siquiera podemos captar que necesitamos un cuerpo sano y una mente despierta para poder vivir, para vivir bien, para engendrar el deseo de cambiar el mundo junto a otros. El cuidado de sí es una práctica tan elemental como respirar y no requiere mayor sabiduría que la de reconocer qué aumenta y qué disminuye la potencia de obrar en cada caso; saber práctico que atraviesa clases, géneros y edades, como he podido constatar por experiencia propia en innumerables oportunidades. Los primeros que ponen el grito en el cielo son, en general, los académicos o quienes portan saberes expertos, mandatos o consignas abstractas que nada quieren saber de un sujeto que pueda afirmar su potencia verdaderamente. Tenemos que despertarnos de nuestros sueños dogmáticos, estamos a tiempo: nunca es tarde para ocuparse de sí.

5. El cuidado de sí (*epimeleia heauthou* o *cura sui*) anuda tres dimensiones irreductibles: el sí mismo, los otros y el mundo. La vuelta sobre

sí, la atención a sí, exige a su vez un cuidado y atención por los otros, el mundo y la naturaleza en su conjunto; no es meramente individualismo o solipsismo. Esto se hace patente al mostrar que lo que atañe al saber, el poder y la reflexividad ética, no se identifica rígidamente a uno de estos polos o dimensiones, como se podría suponer: el sí mismo no solo responde a la ética, sino que debe atender a las relaciones de poder y a los modos de conocer; las relaciones de poder exigen también de la ética y del conocimiento; y por último, el conocimiento del mundo exige una actitud ética y ejercer relaciones de poder. Es en el mutuo entrelazamiento de estos campos donde el cuidado adquiere su constitución material efectiva. Así, obtenemos una espiritualización y politización de los saberes, pero también una epistemización de la política y la ética, como una politización de la reflexividad.

6. Entre tantas innovaciones técnicas y tecnológicas en las que transcurren nuestras vidas, a veces olvidamos lo más simple. Recuerdo que en un congreso de filosofía de la técnica propuse, inspirado por Foucault, dar vuelta la expresión del llamado: la técnica como filosofía, o la filosofía como “técnica de sí”. Me sigue gustando esa expresión, antes que “ejercicios espirituales” o “terapéutica de las pasiones”, con las cuales también se puede asociar la práctica filosófica a la que adscribo. Es un modo de salir de los debates circulares entre naturaleza y cultura, humanismo y poshumanismo, razón y afectos, ciencias duras o blandas, etc. La práctica filosófica entendida como técnica de sí muestra que el ser humano no existe en tanto tal, se forma en un trabajo incesante de constitución en relación con la naturaleza, diversas especies, artefactos y saberes. Humano es lo que comprende que solo existimos en relación y que su singularidad se halla en esa indeterminación que lo caracteriza:

un modo de responder ahí, cada vez más, ante múltiples y variadas afectaciones. Esto último lo entendí mejor con Spinoza.

7. La materialidad de la técnica que nos constituye no se contradice con la necesidad de discurso. Podemos afirmar incluso que todo es discurso, el asunto es qué discursos, enunciados o preceptos se asumen para constituirse en tanto sujeto de una verdad, que no es otra cosa que la puesta en práctica y ejercicio de esos discursos. Y cuando la práctica es la transmisión de saberes en torno a los discursos, no basta quedarse en ese nivel de constatación (o refinar el análisis hasta la obsesión), se debe mostrar cómo la incorporación de ciertos discursos transforma a los sujetos, incluidos los que dan o toman clases. La materialidad de los discursos que hacen a los sujetos no tiene nada de esencialista, pero tampoco es jugar con plastilina: hay que hacer cuerpo los enunciados. ¿Qué sentido tiene hablar de ontología discursiva si la palabra “ontología” ya implica la discursividad (logos) que afecta al ser? A no ser que se sostenga una reduplicación insensata del sentido: el discurso sobre el ser entendido (solo) como discurso. Mejor pensar en el ser de los sujetos y objetos en relaciones que exceden las estructuras discursivas, aunque nos sirvamos también de ellas para enunciarlas; esto nos conduce a las distintas prácticas de transformación y modos de implicación con los enunciados.

8. El cerebro es como un músculo: tiene cierta plasticidad, se entrena, hay que ejercitarlo. Por eso los pensamientos más difíciles no se logran de un día para el otro, hay que ir preparando el terreno con movimientos repetitivos, series alternadas, elongaciones graduales, variaciones coordinadas, etc. Las meditaciones y ejercicios espirituales cumplen esa función preparatoria para realizar pruebas o performances más

complicadas. No basta con leer mucho y variado, o bien informarse, hay que ejercitarse en lecturas puntuales y encontrar las variaciones precisas acordes a nuestra propia constitución o compleción psíquico-afectiva. Poder asumir la muerte como parte de un proceso natural de transformación de la materia; no darle tanta importancia a nuestros problemas en función de considerar escalas temporales y espaciales que comprendan el conjunto universal y lo infinito; o alegrarnos por la simple posibilidad de existir; parecen pensamientos difíciles de sostener, pero son practicables de suyo.

9. No hablo solo de cuidados en general, trato de ejercer el cuidado: que no haya abuso en el medio donde me constituyo como sujeto de habla, escritura, pensamiento. Invitar a lxs otrxs, interpelar a lxs otrxs a que respondan por lo que dicen, que lean y se comprometan en un proceso reflexivo, que no digan cualquier cosa, que no agredan o se crean que están en una competencia de opiniones. Poder decir que no, parar el automatismo idiotizante, cortar sin odio ni rencor, tomar la distancia necesaria sin cancelar completamente. Separar y distinguir los medios, relaciones y espacios. La transformación en lo cotidiano es posible en la medida que cada quien cultiva y se hace responsable por un espacio singular que no reproduce la normatividad de la violencia imperante. Por eso me permito elegir con quién juego y con quién no, en función de sus actos, sin rencor ni cancelación, con distanciamiento y corte.

10. Apenas estamos empezando a salir de lo más duro de la pandemia y lo peor que podemos hacer es actuar como si no hubiese pasado nada; al contrario, debemos abordar cada uno de nuestros actos como si todavía pendiese sobre nosotros el peligro inminente, teniendo presente el recuerdo de nuestros muertos, las imposibilidades prácticas y el temor a

enfermar o morir. Con la consideración en simultáneo de esa gravedad, por un lado, cada acto y cada gesto (encuentro, escritura, juego, proyecto, voto, etc.) cobrarán su verdadera dimensión, por otro. No habrá retorno a ninguna normalidad, pero en este tiempo de excepcionalidades varias podemos elegir vivir de la mejor manera posible: una en la que cada acto cuente como si fuese el último.

VI

Marx descubrió que son las condiciones materiales las que explican la conciencia, y no al revés. No puede seguir sorprendiéndonos que las conciencias espontáneas de los votantes no se ajusten a sus supuestos intereses y condiciones materiales; todas esas cavilaciones son precríticas. El problema sigue siendo que la explicación se dirige a la conciencia y, encima, las condiciones materiales de la explicación son cada vez más exiguas. La explicación nunca bastó, por supuesto, pero hoy parece más insuficiente que nunca: por los medios receptores extenuados de tanta sobreinformación y la multiplicación de palabras sin consecuencias. En el discurso de cierre de campaña previo a las PASO, la vicepresidenta se preguntaba por qué era necesario explicar lo obvio ante una escena política demasiado mediatizada que insistía en empobrecer cualquier debate. Por supuesto, en virtud de su gran oratoria, memoria de estadista y conocimiento de las relaciones de poder efectivas, Cristina Fernández podía tratar de explicarlo todo con bastante ductilidad apelando a una gran variedad de registros discursivos. Sin duda, el suyo fue un discurso brillante, acorde con el cierre de campaña y el estilo habitual de la vicepresidenta; pero no creo que sea posible ni deseable

como práctica generalizada. Trato de mostrar que con la explicación no basta, que tenemos que interpelar otro tipo de subjetividades, propiciar otras prácticas, abrir nuevos campos de indagación en relación a cómo nos constituimos efectivamente. No solo el énfasis puesto en el sujeto de conocimiento o el sujeto informado, sino también en el sujeto político, el sujeto ético y el sujeto estético.

1. El ejemplo que cito a continuación viene al caso para lanzar otra vez la propuesta de ampliar los modos de interpelación y los procesos de constitución. Georgina Di Gennaro (2021) presenta una explicación impecable, directa y clara, dirigida idealmente hacia un sujeto identificado con el proyecto macrista, pese a todo:

El tipo te dice que la única forma de hacer dinero en Argentina es evadir. Y vos, que pagás ganancias todos los meses sin posibilidad de zafar medio centavo, o el que gasta la mayor parte del sueldo en alimentar a su familia y paga 21% de IVA, o el comerciante que factura sus ventas y es responsable inscripto, lo aplauden. Al tipo que llegó a millonario evadiendo y a presidente prometiendo que el trabajador no iba a pagar más impuestos. Hace tiempo que el mundo sabe que la mayor amenaza a la economía productiva son las guaridas fiscales a las que el expresidente lleva su dinero para evadir. Pero en Argentina, además están los que sacan su producción enterita por el Paraná hacia países limítrofes y exportan desde allá para evadir pagar al Estado lo que corresponde. Es el bendito “campo” explotado por 10 familias argentinas y un puñado de multinacionales, que piensa igualito que el amarillo expresidente al que aplaudís. Y vos seguís pagando, sí. Algo está mal. Y es que tipos como Macri y toda su clase se crean con derecho a decirte en la cara que ellos evaden para enriquecerse mientras vos pagás religiosamente. En vez de votarlos, pensando que algún día vas a acceder a ser como ellos, hacete

un favor: exigí que vayan presos, y que el sistema tributario les cobre más a los que más tienen.

El argumento está clarísimo y la interpelación es directa, el problema es que ese sujeto ideal no existe; no se encuentra allí donde se lo espera. Es decir, a quienes se dirige el mensaje en concreto no lo pueden entender, no por limitaciones cognitivas, sino por la *economía libidinal* que está en juego; con economía libidinal me refiero tanto a lo objetivo como a lo subjetivo en su entrelazamiento recíproco: la posición que ocupan los sujetos en la estructura social y las identificaciones que ello genera para sostenerla y reproducirla. Las prácticas económicas que realizan tales sujetos tienen una tremenda carga sacrificial, pagar impuestos es solo una parte de esa ritualidad cotidiana que aplasta (se entiende el “religiosamente” empleado), y por eso el ideal del yo lo ocupa un tipo como Macri que hizo fortuna evadiendo, fue presidente a medio tiempo, se la pasa de vacaciones y encima está impune de todos los cargos en su contra. Para contrarrestar o conmover esas rígidas identificaciones, habría que mostrar que otras prácticas sociales y otra economía del placer —o del goce— son posibles; que el modo de justificar la existencia de cada quien no puede pasar por poner al más miserable en el lugar del ideal; que el resto que nos queda de vida es una incógnita a descifrar y, por ende, el disfrute por lo que hacemos tiene que darse en el presente; que esa empresa puede ser compartida con otras singularidades, puesta en común, pero es siempre a puro gasto y sin garantías. Es necesario reafirmar el coraje de vivir como uno desea y no en función de ideales miserables. Esto quizá no sea más que una ampliación conceptual de la explicación directa y sus límites, pero la idea es que se advierta el porqué de las inercias actuales y las posibilidades de cambio real. Luego habrá que configurar práctica por práctica, dispositivo por dispositivo, los modos singulares de interpelación.

2. El coraje de decir la verdad es una práctica que expone una forma de vida. Qué duda cabe, la carta de Cristina posterior a las PASO fue un acto parresiástico (Fernández, 2021). La práctica del decir veraz que ella sostiene a menudo, como una forma de vida, encontró su momento oportuno en un punto de máxima exposición y fragilidad del Frente de Todos: una derrota. Quizá otras lógicas hubiesen aconsejado prudencia, pero eso sería seguir en el juego retórico de la posverdad y las operaciones mediáticas, no la política en sentido estricto. La política exige el coraje de decir lo que hay que decir, cuando hay que decirlo, asumiendo un riesgo absoluto: una lectura materialista de la coyuntura, que no es trascendental ni se restringe a la mera agenda. Leer la coyuntura es situarse en la inmanencia de las relaciones de fuerza históricas, no poniéndose del lado más conveniente o prudente, sino en la fragilidad de un decir que asume la potencia de la verdad. Ese gesto parresiástico habilitó otros (Mayra Arena, César González, etc.), con los cuales no se trata tanto de estar de acuerdo o no, como de saludar la revitalización de la política en tanto afrontamiento de las contradicciones inherentes y toma de posición. Por mi parte, deseo una vez más señalar, en la justa distancia de la práctica que sostengo, que el decir veraz filosófico valora las enunciaciones singulares, pero además piensa en la inmanencia de un campo problemático más vasto que anuda las relaciones de poder, con los límites de nuestros saberes y formas de cuidado; que interpela a indagar esos nudos y desplazarlos hacia nuevos lugares, nuevas posibilidades, nuevas subjetividades. Siempre partiendo de lo que hay, de los materiales concretos y recursos que nos constituyen, no de idealizaciones fantasmáticas o significantes amos que nos impiden pensar.

3. Necesitamos inventar nuestros conceptos para pensar la época, sin renegar de las tradiciones de las cuales nos servimos para hacerlo. Así como

Zavaleta Mercado, por ejemplo, formuló la “paradoja señorial” para dar cuenta de la singularidad latinoamericana, transformando la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo; por mi parte, he propuesto hace tiempo el “anudamiento del sujeto” entre Lacan y Badiou, para mostrar que es posible articular en distintos niveles (incluido el Estado) la dimensión del vacío y el acto de su atravesamiento. También pensar junto a Althusser y Foucault que la ideología es irreductible porque entraña la interpelación al sujeto para que se constituya como tal en la manifestación de lo verdadero, a través de diversos “procedimientos litúrgicos” (incluida la ficción mediática). O postular en pandemia la necesidad de un “Estado de los cuidados” que no sea referido exclusivamente al Estado *bienestarista* o el Estado de *control autoritario*, que responda al cuidado en sentido amplio: ético y político al mismo tiempo en el “uso de los saberes” (otra expresión reformulada de Foucault). O demarcar la modulación que toma la racionalidad gubernamental neoliberal, ya no tanto disciplinaria o de control, en términos de Foucault-Deleuze, sino “disociativa”, a través del uso de redes y algoritmos (incluido el muro de Facebook). O reformular la expresión foucaultiana “ontología crítica de nosotros mismos” para radicalizar la inmanencia de su propuesta sistemática hacia un “gobierno crítico de nosotros mismos”. O situar el “contenido de sí” como respuesta a las “alegrías del odio” atizadas por todas partes, y proponerlo como índice de lectura y desarrollo de la potencia en la *Ética* de Spinoza. Por último, “Nodaléctica” como un modo de habilitar esos anudamientos en cuyos movimientos de cruces alternados se va tramando el pensamiento situado. No son más que gestos frágiles pero decididos de invención o modulación conceptual que invitan a otros gestos⁴.

4 Algunos tramos de esas conversaciones las he tramado junto a Jacinta Gorriti, Luciana Cadahia, Natalia Romé, Silvana Vignale, Diego Singer, Carlos Gómez Camarena.

4. Todo lo que he escrito está orientado a lo que he definido como un *giro práctico*: no importa qué autores o corrientes de pensamiento se lean, importa cómo se lee; cómo uno se implica en lo que lee; cómo eso lo transforma de algún modo, toma cuerpo, despeja el deseo y prepara para el acto, cual sea, aumentando la potencia de obrar y generando afectos alegres (incluso al borde de la muerte). No me gusta decir a quiénes hay que leer y a quiénes no, no me gusta eso de constituir un canon o un panteón, aunque indudablemente tengo mis preferencias y las menciono. En cualquier caso, diría: *lean a quienes no les dejen más alternativa que cambiar y dejar de contribuir con la estupidez del mundo que se propaga como un virus, a diestra y siniestra*. No escribo ética con mayúscula porque para mí la ética son prácticas y ejercicios de lectura, escritura, meditación y prueba, cuyo objeto es asimilar ese material abordado para hacer un cuerpo [*corpus*] que nos permita responder a los acontecimientos. Si hoy la práctica ética es indispensable para la práctica política, tanto como la práctica de diversos saberes, es porque notamos que el neoliberalismo (o capitalismo tardío, como les guste llamarlo) ha producido un sujeto débil desde todo punto de vista: incapaz de sostener un cuerpo y un deseo que no se agote en consumos efímeros o problemáticos. Un sujeto del deseo se constituye de manera concreta a través de diferentes ejercicios materiales, no responde a ninguna lógica trascendental, es pura inmanencia.

5. La lucha de clases sucede también en la subjetividad. Es Séneca quien hace notar que, ante todo, somos esclavos de nosotros mismos: nos exigimos mil cosas y nos prometemos recompensas por todo lo sufrido, satisfacciones compensatorias que incesantemente nos sustraemos para poder exigirnos más y reproducir el círculo vicioso de la autoexplotación. Es una economía afectiva la que nos gobierna, principalmente.

Freud, muchos siglos después, le llamó superyó a ese mecanismo tópico que tortura a los más virtuosos (morales, no éticos). Sujetos interpelados por distintas ideologías, incluso izquierdistas o marxistas, aún siguen siendo víctimas de ello, vía el superyó y sus mandatos, porque esperan que el cambio venga de afuera. Pero la subjetividad, la economía afectiva y el modo de relacionarse consigo mismo constituyen el nodo de otros nodos materiales y todo se trama en exterioridad (la interioridad es un mito conveniente al capitalismo): prácticas y modos que podemos cambiar si entendemos cómo funcionan.

6. Necesitamos una crítica de la razón militante que aborde sus aspectos teóricos, políticos, éticos y estéticos en simultaneidad. Esta crítica tiene que ser inmanente, lógica y afectiva, dispuesta a asumir nuestra posición en el campo; y no externa, purista o idealista, mistificante o despreciativa de lo real. Con inmanencia no me refiero a interioridad alguna, indico la disposición de interrogar las dimensiones señaladas, unas a través de las otras, sin plantear que ninguna sea más importante que las demás, para asumir sus limitaciones y sobrepasos en la heterogeneidad que nos constituye. Podría pensarse la crítica como una genealogía de la subjetividad militante, que no busca el origen mítico perdido en otra vida idealizada de las militancias, sino en puntos de emergencia diversos, parciales y fallidos, esparcidos en el tiempo y el espacio; latencias que han mostrado brevemente la posibilidad de vivir de otro modo. Si considero a la subjetividad militante como punto nodal para destrabar los severos atascamientos de nuestra época que nos conducen hacia la autodestrucción, es porque considero que allí se juega la mayor potencia de obrar: sujetos movidos por el deseo de afectar y ser afectados, por composiciones virtuosas del común y su entendimiento singular.

7. Entiendo los procesos de subjetivación como prácticas en dispositivos concretos, no como individuos, suma de individualidades o estilos de liderazgo a imitar. Entiendo las subjetividades militantes como modos de imbricar o producir torsiones ético-políticas (ocuparse de sí y de los otros) en cada práctica: científicas, artísticas, amorosas, y no solamente como la figura del militante orgánico. Los modos de subjetivación son esencialmente afectivos. Es sobre la base del entendimiento de los afectos que se despliega su lógica. En la definición del deseo que da Spinoza está la clave de todo: la potencia, la alegría, el infinito en acto. He vuelto una y otra vez a ella desde distintos ángulos y he dejado caer a través de su puesta en práctica todas las falsas ideas sobre la esencialidad, el hombre, el deseo, el hacer, etc. Si se la lee bien, con todo el cuerpo dispuesto, se entiende la palabra justa: “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” (Spinoza, 2004: 262). Que la esencia sea la determinación a hacer algo, no importa qué, en función de una afección cualquiera que se da en ella, es la definición más ajustada y abierta que he oído; más determinada y más libre; más rigurosa y más creativa. ¡Todo lo que podemos hacer a través de esa definición, si la despejamos convenientemente de las imbecilidades que nos han enseñado y la hacemos cuerpo!

VII

Hoy, que la crítica resulta una actitud generalizada y hasta la derecha mediática se transforma en “maestra de la sospecha”, pareciera que ya no conviene ser críticos⁵. Sin embargo, como he escrito en otras oportunidades, el problema no es si la crítica sí o la crítica no, sino cómo ejercemos la crítica en función del lugar y el momento, del dispositivo y la relación concreta; sobre todo, cómo eso que hacemos nos implica. Así, por ejemplo, el uso de ese dispositivo alienante, dispersivo y distractivo por definición, que constituyen las redes sociales, puede también singularizarse y devenir crítico del modo de relación imperante en ellas: la subjetividad troll. Pero ese uso singular, que requiere cierta transformación de las condiciones naturalizadas, exige asumir un riesgo. En mi caso, algunas antipatías provenientes de diversas adscripciones ideológicas. A veces me encuentro con alguien que dice en otros lugares “me eliminó”, “me canceló”, etc., aunque jamás he eliminado ni cancelado a nadie, a lo sumo he sacado de mis contactos a quienes actuaban bajo

5 Incluso ha surgido un movimiento de “poscrítica” en el que jóvenes y no tan jóvenes investigadores del primer mundo expresan su malestar por el automatismo que ha alcanzado una crítica tan bien posicionada (AA. VV., 2021).

la modalidad troll. Incluso amigos o gente que respeto por otros motivos y se comportaban en redes de manera agresiva o descuidada. En principio, no excluyo a nadie, pero el intercambio requiere condiciones de mutuo respeto y si veo que no se cumplen, no tengo problemas en retirar la confianza otorgada; luego, si alguien reconoce la falta y desea volver, no hay problema: nadie ha sido eliminado ni excluido, solo un modo de ser y actuar que es nocivo para ese medio y el uso que le doy. Así entiendo un ejercicio concreto de la crítica, orientado por el cuidado de sí y el uso.

1. Tenemos que pensar las redes como dispositivos (Foucault) o aparatos ideológicos (Althusser) que no son simplemente alienantes o reproductivos de un orden dado (en la actualidad: el gobierno algorítmico que promueve la lógica neoliberal), sino que expresan la condensación material de una relación de fuerzas (Poulantzas) que también puede ser subvertida o transformada; para eso hay que pensar en términos de procesos de subjetivación. Estos procesos se dan en el seno de relaciones de poder y formas de saber articuladas, por supuesto, pero guardan su especificidad e irreductibilidad; no toda forma de subjetivación sigue la ideología dominante o la sujeción automatizante del dispositivo. Hay que agregar a este esquema del dispositivo, entonces, lo que estudió el último Foucault: el cuidado de sí [*epimeleia heauthou*] y el uso [*khresis*]. Por lo tanto, redefiniría la noción de dispositivo integrando a la dimensión relacional del poder y las formas de saber el cuidado de sí y de los otros; quedaría así la definición de dispositivo: *condensación material de relaciones de poder, saber, subjetivación*. La noción de uso retomada de la antigüedad, no como simple razón instrumental, sino como complejo relacional en que el sujeto se constituye respecto de saberes, tradiciones, objetos, otros y sí mismo, permite captar la posibilidad de una

transformación en los hábitos y la interpelación ideológica dominante que no sea ingenua ni rechace todos los materiales en juego. Lo cual, por supuesto, tampoco se cambia a simple voluntad porque hay una serie de condiciones objetivas del dispositivo y tendencias pulsionales en pugna que los —y nos— atraviesan: conservación, destrucción, creación. La subjetividad dominante que promueven las redes es la subjetividad troll, cuya característica principal es la reactividad y el odio; y por tanto, modificar el modo de uso exige ciertas condiciones de reflexividad crítica, honestidad intelectual, templanza y selectividad.

2. En todo dispositivo tecnológico, desde el minúsculo medio micropolítico que constituyen las redes sociales hasta el Estado moderno, con su diversidad de aparatos ideológicos, hay siempre tres tendencias en pugna: (i) la conservadora-reproductiva, (ii) la represora-destructiva, (iii) la inventiva-transformadora. No se trata de idealizarlas porque nunca se dan puras y además se solicitan mutuamente; a veces la tendencia conservadora se alía con la destructora, o la inventiva con la conservadora, o la destructora solicita de la invención, etc. Otra complejidad añadida es que esas tendencias tampoco se juegan con el mismo estilo retórico en cada dispositivo y por eso no hay que automatizar su reconocimiento: en las redes puede ser conservador el estilo cínico agresivo, inventivo un simple meme o un aforismo, destructor un extenso soliloquio teórico, etc. Modos que a lo mejor invierten sus valencias en un aula virtual o real, en una asamblea universitaria, en un consultorio psi u otros dispositivos. Atender entonces a las tendencias y los modos de intervención en cada dispositivo; pues no hay sentido único ni homogéneo, salvo para la interpelación subjetiva dominante. Sobre todo, esto último: atender al *ethos* que orienta con conocimiento de causa, aunque no con un completo dominio, lo que se pone en juego en el uso y en

cada intervención. Más que centrarnos en la retórica, como también expone el último Foucault, hacer un uso crítico de los dispositivos exige la parresia o práctica del decir veraz: enunciación franca y directa que no busca congraciarse con nadie ni agredir gratuitamente, sino apuntar al nudo de poder, saber, subjetivación que nos constituye para decir qué nos conviene conservar, destituir o inventar en cada caso.

3. La escasez de pensamiento en las redes no tiene que ver con la extensión, como dice Sarlo, no es porque no podamos escribir largo que se dificulta pensar; tampoco que no haya posibilidad de crítica y distinción entre lo falso y lo verdadero, como dice Berardi, porque no hay tiempo de lectura. El problema siempre ha sido cómo se anuda lo que se dice a lo que se es y hace, es decir cómo la enunciación implica un riesgo y una transformación de quien habla, lee o escribe. El tiempo es lógico. En todo caso, lo que promueven las redes, como otros medios, es la actitud cobarde de tirar la piedra o lo enunciado y esconder la mano o la enunciación, en breve, de sustraer al sujeto que enuncia la oportunidad de implicación y transformación; de hacerle olvidar el ejercicio vital y sumergirlo en la pura rumia del odio y el resentimiento por lo que no ha podido ser. Mientras haya quienes lean, mediten y escriban, no importa la extensión y el medio, sino el nudo de implicación que encuentren en esos ejercicios vitales, habrá crítica y pensamiento.

4. Los amos actuales, quienes tienen el dominio casi absoluto de la infraestructura informática, temen por la inteligencia artificial: el fantasma paranoico de las máquinas dominando a los hombres. El límite de nuestro poder de conocimiento sigue siendo el mismo desde que aparecimos como especie sobre la faz de la tierra, y su superación por diversos medios siempre ha dependido de la más simple y ardua tecnología: las

técnicas de sí. El problema no es la cantidad de conocimiento que podemos procesar, ampliamente superado por las computadoras, sino el modo de conocer que nos permite transformarnos a nosotros mismos. La inteligencia, al igual que el ser, no es una ni múltiple, sino única e infinita; se despliega entre el vacío de una distancia tomada y el infinito de infinitos. Al decir única, como la sustancia real, aludo a la singularidad extrema que exige prestar atención al vacío cada vez, en situación: recomenzar siempre de nuevo, despejar y agujerear los saberes ya sabidos, atravesar la multiplicidad abigarrada y captar lo que se abre infinitamente por todos lados. Pero, para no perderse entre el vacío y el infinito, hay que producir un operador de recorrido, algo que haga allí de tercero: un nudo borromeo. La inteligencia situada, la inteligencia histórica, la inteligencia del caso y la coyuntura, trama con los elementos que dispone el nudo del tiempo, cuales sean los materiales en juego: fonemas, palabras, letras, axiomas, teoremas, figuras, cuerpos, notas, estructuras, organizaciones, etc. La inteligencia no depende tanto de la información y la educación como de esos momentos extraños donde se nos permite captar lo que somos e investir libidinalmente ese descubrimiento vertiginoso; puede ocurrir en cualquier lado y con diversas compañías; raramente sucede hoy en las instituciones —aparatos ideológicos y dispositivos— convencionales. No es para desalentarse tampoco; si bien todo parece hecho para desterrar la verdadera erótica del conocimiento y alimentar las peores perversiones compensatorias (pasiones tristes, envidias, acosos y demás), todavía hay resquicios donde habitar y transmitir el deseo de saber en las instituciones *realmente existentes*; bordes donde ejercer esa inteligencia ontológica igualitaria que nos constituye, históricamente situada, con los elementos justos al caso. Pues, si no fuese así, ¿acaso podríamos soportar la vida que llevamos?

VIII

Después de recibir un exceso de educación formal y de seguir extensos y complejos debates de todo tipo, me he dado cuenta de que la mayoría de las discusiones no conducen más que a una ostentación de narcisismos y a una pérdida consumada de tiempo. La estructuración de toda discusión es circular: si alguien señala o define algo siempre habrá quien le reclame que le faltó definir tal cosa o que eso que dijo no resiste la aplicación sobre sí, etc. El asunto no es señalar la falta del otro sino, a partir de los huecos e inconsistencias que se encuentran en los discursos, ir tejiendo y componiendo otro cuerpo que nos implique materialmente. Los agujeros también sirven para tomar las cosas, como sabe cualquiera que ha usado una taza, por ejemplo. Los enunciados tienen valor en tanto permiten a un sujeto ligarse a una verdad y transformarse en su ejercicio, no en tanto suponen una coherencia lógica absoluta. Eso es encontrar la falta en el Otro, que no remite a nadie en particular, y saber hacer algo con ella: una consistencia que se inventa y anuda con al menos tres registros heterogéneos (Lacan situaba real, simbólico, imaginario; Foucault, saber, poder, subjetivación). Saber anudar y componer con los materiales que sean adecuados a nuestra complejidad, en vez de

discutir inútilmente. Eso he podido aprender con el tiempo (recuperado). No obstante, el problema es cómo podemos transmitir un *ethos* que atraviese no solo las investigaciones teóricas, sino el modo de producir discursos en otros ámbitos de la escena pública (periodismo, redes sociales, divulgación en general).

1. Nos preguntamos a menudo por qué muchos individuos de clase media, media-baja o baja votan contra sus propios intereses. Entonces apelamos al goce, la servidumbre voluntaria, la pulsión de muerte o la difícil articulación entre fantasma e ideología. Pero esto ya se sabía hace mucho, solo que se olvida recurrentemente, y quizá hoy más que nunca la aspiración a *dejar de ser lo que se es* resulta más determinante de la conducta “delatora” o “traidora” de clase que el dato socioeconómico. Si hay un interés cultivado denodadamente en las clases subalternas, función clave de la ideología dominante, es querer dejar de pertenecer a ellas: detestar a los de su propia clase y ascender en la escala social. Se puede reforzar con mayor o menor violencia ese empuje, pero es la tendencia dominante. Masotta encontraba en Arlt, como en él mismo, el punto donde se anudan la ideología y el inconsciente: un problema lógico de (sobre)actuación, inmune a la argumentación y a las explicaciones.

¿El “mensaje” de Arlt? Bien, y exactamente: que en el hombre de la clase media hay un delator en potencia, que en sus conductas late la posibilidad de la delación. Es decir: que desde el punto de vista de las exigencias lógicas de coherencia, que pesan sobre toda conducta, existe algo así como un tipo de conducta privilegiada, a la vez por su sentido y por ser la más coherente para cada grupo social, y que si ese grupo es la clase media, esa conducta no será sino la conducta de delación. Actuar es vehicular ciertos sistemas inconscientes que actúan en uno, y que están inscriptos en uno al nivel del cuerpo y la conducta, sobre ciertos carriles

fijados por la sociedad. Actuar es, a cada momento, a cada instante de nuestra vida, como tener que resolver un problema de lógica. (Masotta, 1969: 190)

Si hay algo así como una “solidaridad de clase”, solo puede emerger al gozar de los recursos materiales con que se cuenta, dando lugar al amor por la diferencia singular, revocando las jerarquías de valor y renunciando a la idea de progreso a cualquier costo. Es fundamental, en este sentido, un Estado presente que redistribuya los recursos y distienda la competencia social generalizada. Hoy, que vemos las dificultades que tiene el Estado para hacer cumplir mínimas normativas ante el poder de terratenientes extranjeros o narcos, mientras libertarios de derecha e izquierda lo denuestan una y otra vez sin siquiera saber qué es el Estado, sería clave brindar una formación integral que muestre la importancia de las instituciones del Estado en su materialidad y complejidad situadas; dejar de lado las fantasías del Estado omnímodo y omnipotente, el Leviatán que todo lo ve y controla, para pensarlo en sus tensiones, tendencias y contradicciones inherentes; sobre todo en Latinoamérica. Cristina Fernández lo ha dicho muy bien: “si el Estado retrocede avanza el narco”; a lo cual habría que agregar: ...y los terratenientes extranjeros y la estupidez consumada y la paranoia. Por eso no cualquier Estado, sino un *Estado de los cuidados...*

2. El mecanismo básico de la paranoia es, según Lacan, la increencia en el Otro. Al contrario de lo que se piensa, el delirio y la certeza del paranoico florecen discursivamente ante la falta de creencia: si los otros son engañadores y confabuladores que le quieren hacer mal es porque no hay confianza en el Otro, el espacio simbólico donde se abre el juego de la terceridad y las mediaciones (las leyes, normas e instituciones son un aspecto derivado de este registro elemental). Hasta Descartes

pudo conjurar la locura del Genio Maligno al invocar la certeza originada en la misma duda: el ser alguien que dudaba. El problema es que los pauperizados herederos del sujeto moderno no han hecho semejante experiencia de transformación de sí, reciben el legado de la certeza en el método sin pagar el precio de la experiencia radical que exige poner en duda todo y encontrar la inconsistencia del Otro. El no poder operar con los significantes, hacer uso de ellos con confianza pero sin garantías, es un límite que atraviesa diversas ideologías y grados de formación cultural. Darle importancia al secretismo, a las operaciones y *fakes*, en una época donde todo se encuentra expuesto, responde justamente a esa debilidad que afecta la confianza en el Otro. Así, por ejemplo, según una desclasificación reciente de archivos de la CIA, el pensamiento francés que tuvo su auge durante el siglo pasado no habría significado un serio riesgo para el capitalismo. ¡Vaya novedad! Como si un agente ignorante, que confunde nombres propios y no puede distinguir conceptos, pudiese además entender el curso de la historia y prever la ineficacia del pensamiento. Cómo habrán evolucionado las cosas desde entonces que nuestro sofisticado servicio secreto, el cual durante el gobierno de Macri espía a todo el mundo (la “derecha democrática”, como le llamó un analista político desorientado), ni siquiera se molestó en espiar a críticos marxistas, latinoamericanistas, feministas, ni mucho menos a quienes seguimos sosteniendo la vigencia de un pensamiento que algunos académicos experimentados parecen no entender. Sin duda es un problema de transmisión que afecta no solo al método, sino a la crítica moderna. La crítica, decía Foucault, consiste en *no dejarse gobernar de tal modo*. Parece dejarnos así en la mera objeción u oposición ante un estado de cosas; sin embargo, sabemos que la lógica de gobierno es irreductible. Foucault también lo supo al final, aunque no llegó a desarrollar la articulación entre crítica y gobierno de sí y los otros. Despret

dice algo interesante, en ese sentido, que puede inspirar otro método: dejarse instruir; confiar en las indicaciones de quienes se entusiasman con lo que proponemos; seguir las directivas de quienes se entrecruzan con nuestro deseo aunque no entendamos bien cómo, al principio, nos pueden aportar algo; reconocer, por ejemplo, que hasta los muertos nos *hacen hacer cosas* y tratar de componer relaciones con ellos. Nada peor que un libertario que se cree libre de cualquier gobierno, ajeno a toda determinación, y termina siendo conducido por idiotas, canallas como los que realizan estafas piramidales, o los titulares de *Clarín*. No hay peor conducido que el que no se quiere dejar conducir.

3. En definitiva, el problema del delirio paranoico, subjetividad modelo que pareciera dominar el mundo, no es que no tenga razón alguna, sino que, por el contrario, la afirma con tanta fuerza que no deja ninguna otra alternativa. No quiere saber nada del papel performativo de la idea, del discurso, de la verdad. Así, es probable que gran parte de los temores paranoicos se terminen cumpliendo, según la fuerza de la verdad implicada. Pero ese no es el principal problema, sino la estructura misma que (se) impone a todos sin querer saber. Más que profecía autocumplida es estructura in-sabida por exceso de conocimiento. Por eso Lacan decía que, aun cuando le pongan los cuernos, es la estructura celotípica del delirante el verdadero problema; lo mismo sucede con la obsesión de los amos actuales por el dominio de la inteligencia artificial; o con los conservadores ultracatólicos que temen por las sucias manos de los pedófilos marxistas sobre sus hijos. Todos esos temores se cumplirán, tarde o temprano, si los paranoicos no hacen más que reforzarlos con sus férreas creencias (cuando no son ellos mismos los que lo hacen ya que, perdido por perdido, están seguros que otros lo harán). Solo una inteligencia materialista que desactive con cuidado las tendencias

ineluctables, puede abrir un mínimo resquicio para que no suceda lo peor del peor modo. Porque, en efecto, lo que señala el temor paranoico es bien real, tiene sustento en lo real, solo que ignora la estructura de verdad que él mismo refuerza constantemente sin saber, por su ignorancia y aplanamiento de los medios simbólicos e imaginarios con que se anuda (a) la cosa. La implicación paranoide es mucho más grave que la atribuida al alma bella de la histeria: no solo contribuye al desorden del mundo, sino que lo crea; y no solo se queja del desorden, sino que busca destruir la sombra que ella misma proyecta arrasando todo a su paso.

4. Silvia Schwarzböck define al materialismo argentino, siguiendo a Carlos Correas, en tanto sería un *ethos* que cultiva el desprecio de sí, necesita de tiempo y asume el coraje de decirlo todo. Entiendo que la operación de Masotta antes mencionada se inscribe en esa corriente de pensamiento y marca una singularidad fuerte allí. Pero no acuerdo en que se trate del simple desprecio de sí, sino de la destitución del yo especular paranoico forjado en esas contradicciones sociales que nos caracterizan; lo importante es operar más bien un distanciamiento de sí y, a su vez, producir una transformación de sí que pueda transmitirse en diversos ejercicios de pensamiento (escritura, lectura, escucha, decir veraz, etc.). El tiempo, además, es lógico y retroactivo; no cronológico. Los antiguos, como bien sabía Foucault, nos pueden seguir inspirando al respecto. Marco Aurelio también practicaba el desprecio de sí, y no solo de sí, sino de todo objeto, ser o sujeto al que se le diera demasiada importancia o trascendencia; practicaba el método de la división que consistía en examinar cada cosa en sus partes constituyentes, descomponerla para mostrar que en última instancia toda presentación, hasta la más ostentosa o glamorosa, es nada: simple materia que se descompondrá y pasará a formar parte de otras cosas, así en un ciclo infinito. Contemplemos cada

cosa o ser con ese ánimo, ese método, esa disposición: desde el último libro de un pequeño escritor con pretensiones —incluido uno mismo— hasta el universo en su conjunto. El llamado Antropoceno y esa pequeña mueca de importancia humana —aunque sea por la negativa— en la cual nos pensamos como alteradores sustanciales de nuestra propia Tierra, convirtiéndonos en un factor geológico, también es una simple pretensión que en una escala de miles de millones de años o más resulta insignificante. Al contrario de lo que se cree, ello no conduce a ningún pesimismo o fatalismo, sino que ejercitarnos así nos quita una enorme carga, nos vuelve livianos, dispuestos a hacer lo que hay que hacer en el momento justo y disfrutar de cada matiz en su singularidad, en lugar de estar cargando todo el tiempo con tantas expectativas y valoraciones y cálculos y estupideces.

IX

La principal batalla se da hoy en el campo de la subjetividad y los afectos. Ya lo he anticipado. Por eso festejo la alegría y la potencia manifestada por las militancias y la ciudadanía en el día de la democracia y los derechos humanos (10 de diciembre). Escuchar a los militantes brindar su apoyo al gobierno y a la unidad del campo popular me parece que es una muestra de inteligencia práctica indispensable para estos tiempos aciagos. Saludar el entusiasmo genuino y no caer en viejos clichés de la crítica encumbrada. Pero también tenemos que pensar con conceptos lo que nos sucede y cómo nos afecta, estar a la altura de nuestro tiempo y no dejarnos arrastrar por pasiones que no contribuyen a aumentar la potencia común desde cada singularidad. La democracia se trama indefectiblemente entre subjetividades y afectos. Spinoza, el gran pensador de nuestra modernidad radical, que no oponía razones y afectos, mente y cuerpo, individuo y colectivo, puede orientarnos al respecto. Para él, había tres afectos básicos: deseo, tristeza, alegría, por cuya combinación se obtenían todos los demás. El *deseo* es la irreductible perseverancia en el ser; la *alegría*, el afecto que experimentamos cuando aumenta nuestra potencia de obrar; la *tristeza*, cuando disminuye o se ve obstaculizada.

Distinguía también entre los afectos por los que padecemos: *pasiones*; y los afectos por los que obramos: *acciones*. La clave está en la causa y su conocimiento: podemos ser causa adecuada de lo que nos afecta, entonces actuamos; o podemos ser causa inadecuada, entonces padecemos. Como somos seres complejos, esto se va logrando de a poco, por partes, con idas y vueltas (actuamos y padecemos); nunca de manera definitiva. No obstante, como nos recuerda Spinoza, antes de tener un conocimiento adecuado de nuestros afectos, podemos ejercitarnos en la imaginación de principios rectores que ordenen las afecciones; por ejemplo, recordar cotidianamente que debemos responder al odio con amor y generosidad, no por una cuestión de deber moral, sino de efectividad práctica. Nuestras mejores militancias lo saben: el amor no es simple consigna, sino práctica efectiva.

1. Para Lacan, otro gran pensador de nuestro tiempo, tenemos una certeza ineluctable: la angustia. Pero hay un modo de quitarle a la angustia su certeza: el acto. El acto, para ser justo, tiene que poner en juego la verdadera potencia de obrar y eso implica conocer su causa. Todos sabemos de las infinitas variaciones que atañen a cada cuerpo humano, su mente y complejión afectiva: “Hombres [y mujeres] distintos pueden ser afectados de distinta manera por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre [o mujer] puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto” (Spinoza, 2004: 247). Lo mismo sucede con cualquier acontecimiento. Desde esta comprensión materialista de la diversidad humana, no solo caen los universales abstractos sobre lo que debería ser y hacer el hombre o la mujer, según sus intereses objetivos y/o autoevidentes; también se pone en cuestión cómo podemos conocer y plantear modos efectivos de afectar nuestras relaciones sociales, nuestro ser-en-común. La democracia no es un

universal abstracto, sostenemos entre varios, sino el conjunto de prácticas que nos constituyen en actos cotidianos.

2. Esto es así, al menos, si deseamos componernos mejores y no abandonarnos a la autodestrucción que propone el neoliberalismo autoritario. Lo que, por otra parte, no debería ser descartado como opción efectiva (la pulsión mortífera que cultiva muy bien el neoliberalismo nos atraviesa a todos). No es cuestión de hablar de afectos y pasiones en general, sino de entender las dinámicas afectivas —lo que aumenta o disminuye la potencia de obrar— cuerpo a cuerpo, situación por situación, dispositivo a dispositivo; porque las marcas históricas son también absolutamente singulares. De ahí que poco sirva, a los modos de organización política deseables, hablar en general de populismo, comunismo, republicanismo, autonomismo, estatismo, capitalismo, etc. La tarea de pensar caso por caso, lo universal genérico que nos constituye, no se resuelve con precisiones lingüísticas o mejores contextualizaciones históricas, sino con el pensamiento que hace cuerpo en ejercicios concretos de subjetivación, donde los otros puedan sentirse convocados a aumentar su potencia de obrar, cualesquiera sean sus prácticas. Aquí las idealizaciones personales y las jerarquías de saber nos juegan en contra. Qué es lo que puede o habrá podido hacer cada quien, en diversas inscripciones organizacionales o institucionales, gracias a un acontecimiento que abrió el abanico de nuevos posibles, no puede ser tipificado ni reificado.

3. Contra la derecha que avanza, a puros golpes de efecto mediáticos, lo mejor que podemos hacer no es ponernos a explicar aquello que la gente debería saber de la historia. Tampoco imitar las tácticas de *twitterización* del pensamiento reaccionario con contenidos de signo inverso. Tenemos que pensar en términos afectivos concretos cada punto e

instancia del espacio social, cada relación y cada modo: *allí donde no es posible mentir y cada quien sabe con el cuerpo lo que produce uno u otro*. El afecto que no engaña no es solo la angustia, como decía Lacan, sino el que en verdad aumenta nuestra potencia de obrar junto a otros. Eso, por supuesto, no se digitaliza ni simula: el pensamiento material no puede viralizarse. No porque solo sea accesible a algunos pocos. Al contrario, es como el aire que respiramos: se encuentra por doquier a disposición de cualquiera. Sino porque el modo de exhalación es único, absolutamente singular, incluso si es el último suspiro. Por eso hay que llegar a ese modo de exhalación/pensamiento lo más pronto posible. Nunca se sabe si no es, en efecto, el último. La pandemia nos ha advertido al respecto.

4. En democracia no siempre pensamos. O, al menos, no siempre alcanzamos la máxima potencia del pensar en acto. Y eso es lo que genera odio. Lo que termina siendo, en definitiva, el odio a la democracia. Pensar en democracia exige entender mínimamente cómo nos constituimos en tanto seres afectivos que tenemos la potencia de conocer y conocer-nos. Siguiendo a Spinoza, debemos considerar tres géneros de conocimiento: imaginación, razón, intuición. La *imaginación* nos informa acerca de lo que afecta nuestro cuerpo directamente, no de las causas y razones de ello. Así, atribuimos alegrías y tristezas a cosas oídas al pasar, asociaciones contingentes o fijaciones de ideas repetidas. Es necesaria la imaginación, como primer género de conocimiento, a la vez irreductible e insuficiente. Pero necesitamos conocer también las relaciones en las variaciones afectivas, cómo una cosa afecta a otra diferencialmente, hace que se componga o descomponga; de ahí las *nociones comunes* o la *razón* que sitúan el segundo género de conocimiento. Este género es indispensable para no quedar pegoteados a lo pasional y su lógica

impresionista, ciclóstima, de alegrías y tristezas inexplicables, atribuidas al azar o a la fijeza destinal. Aunque tampoco bastan las nociones comunes que explican unas cosas a través de otras y no cada cosa, cada modo singular, según su esencia. Aquí es donde opera el tercer género de conocimiento o *intuición*, cuyo afecto templado es la beatitud. Cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos la Naturaleza y más nos conocemos a nosotros mismos. Así, más podemos poner en su lugar las pasiones: activamos los afectos y constituimos un nudo virtuoso. Puede que al principio suceda de manera fugaz e intermitente, pero mientras más nos ejercitamos en este modo de conocer, lo transmitimos y compartimos, más prescindimos de las ambivalencias pulsionales, las fijaciones identitarias y las especializaciones o jerarquías de saber.

5. Cada vez que se produce un acontecimiento político, algo de esa potencia que nos iguala se actualiza; pero todo movimiento que cuestiona determinadas relaciones de poder es impuro e indiscernible por definición porque se trama a partir de ellas. Se abre entonces un tiempo nuevo en el que diversas temporalidades y recursos se entrecruzan. No hay purismo alguno aquí: tenemos que aprender a leer los cruces en manifestaciones absolutamente heterogéneas. Cualquiera puede saber si se conecta con su deseo, su esencia singular, y se dispone a componer con otros la potencia común que nos constituye. La igualdad de las inteligencias es ontológica, su verificación es siempre política. La democracia es el único modo de gobierno que trata con lo absolutamente cualquiera, sin castas ni privilegios, pero necesita llegar al despliegue de la máxima potencia de ser y pensar: situar las singularidades. Sin pensamiento de lo singular no hay democracia real, sino meros procedimientos formales o ficciones antojadizas que se contentan con utopías reaccionarias y/o nostálgicas.

6. Quizá el principal problema de la democracia sea en definitiva quién habla, es decir quién tiene autoridad para hablar en un lugar donde se supone que todos somos iguales. Si no hay castas ni privilegios estatutarios, ¿qué hace que alguien hable y otros escuchen, validen su palabra? ¿Depende del saber, del carisma, de la sinceridad, de la vehemencia? ¿De qué depende? ¿Desde dónde se autoriza una intervención cualquiera? ¿Citas de autoridad, ocurrencias ingeniosas, asertividad?, ¿o, al contrario, balbuceo, temblor, decir a medias? Hace poco valorábamos la enunciación de Ofelia frente a los libertarios que la hostigaban: decir bien, decir valeroso, hablar desde el dolor sin victimizarse, declarar la posición de enemigo político en el marco de la democracia, incluso en el parlamento mismo. No hay recetas en democracia, depende de cada lugar y dispositivo encontrar el modo de enunciación singular que produce respeto y valida la palabra. Lo peor que se puede hacer es caer en el descreimiento o menosprecio del otro, si no se ha hallado el lugar y la fórmula adecuada para decir en nombre propio.

7. Pienso, como muchos, que el sujeto político por venir será múltiple y variado, no ligado solo a una clase o identidad colectiva. Sujeto que responderá a diversos llamados, luchas y procedimientos. Sujeto que desplegará su potencia colectiva a través de las distintas manifestaciones artísticas, amorosas, científicas y políticas. Porque un sujeto necesita cuerpo y materiales concretos para tramarse, no solamente consignas y banderas. Ante todo, pienso que ese sujeto múltiple y variado encontrará los modos de anudarse al seguir la lógica afectiva que suspende las identidades rígidas y se orienta por lo que aumenta la potencia de obrar, no por el cálculo y la ganancia. Aun si el daño, el trauma o las diversas pulsiones destructivas lo atraviesan, solo la orientación decidida por el deseo, los afectos alegres y el conocimiento adecuado de lo que le

afecta podrán contrarrestarlas. También pienso a ese sujeto múltiple y variado habilitando instancias de reflexión ética y prácticas de cuidado de sí donde cada decisión debe contemplar el modo en que se hacen las cosas, no solamente los resultados. Es parte de ese cuidado integral la construcción de conceptos ligados a cuerpos y afectos que nos permitan pensar las singularidades en común. Solo así, quizá, algo de la emancipación que prometen los acontecimientos en democracia sea posible.

X

¿Qué tipo de experiencia de nosotros mismos estamos haciendo? ¿Cómo nos subjetivamos, aquí y ahora, donde se atraviesan múltiples tiempos y experiencias, elaboraciones más o menos honestas y/o sofisticadas sobre nuestros saberes, cuerpos y lenguajes? ¿Estamos realmente conectados con lo que nos sucede? ¿Cómo lo tramitamos y transmitimos? ¿Cómo afectamos y somos afectados? ¿Cuál es la singularidad que se pone en juego cada vez? ¿Una mirada, una voz, una lectura, una escritura, hacen cuerpo? ¿Qué nos detiene para considerarnos y transformarnos a nosotros mismos, si acá están dispuestos los materiales mínimos de manera condensada: el objeto, el sujeto, el medio? Tengo la impresión de que no estamos pensando en consonancia con la efectividad real de los dispositivos virtuales, su sobredeterminación específica trazada por múltiples instancias (económicas, políticas, ideológicas, éticas), y seguimos añorando una presencia imposible, idealizada, una realidad que habrá sido casi siempre virtual (solo que lo ignorábamos). La actualización del infinito que somos depende de un acto de anudamiento y recombinación radical de los materiales en juego que se puede realizar desde cualquier lugar donde se condensen críticamente las experiencias. Es

una condensación de la experiencia que tratamos de desplegar en la escritura y la interpelación de los otros.

1. Borges escribió *El aleph*: en el más insignificante punto de un subsuelo extraviado podía hallarse el infinito de infinitos, allí donde se condensaba la totalidad del universo. Pero también escribió: *Dios mueve al jugador, y este a la pieza, ¿qué Dios detrás de Dios la trama empieza?* La suposición de un Otro del Otro es la típica pulsión trascendente, que nos deja a la espera de la revelación de una cifra última, por encima de todo. Por eso oscilaba en su concepción materialista del infinito; por eso le atraía Spinoza, pero no entendía el peronismo. El peronismo expresa en términos políticos la potencia infinita que se puede pensar desde cualquier lugar del espacio social, potencia entendida como el nudo solidario en que cada modo singular cuenta, donde el Otro es un falso agujero que deja de serlo en virtud del anudamiento riguroso. La alegría de conocer, el goce en sí y el amor bien entendido no se esperan ni prometen, se cumplen en una serie de gestos materiales entrelazados. Parece magia, pero no lo es, son actos concretos. La única diferencia entre el mal infinito y el buen infinito se sitúa con el conocimiento afectivo, resulta de preguntarle al modo finito que lo soporta: *¿Te alegre o entristece esa repetición incesante por la que te encuentras atravesado? Nadie te obliga a permanecer ahí.* Es como encontrar el tono adecuado, la nota justa, sentirse a gusto con ese sonido que se repetirá en infinitas variaciones y composiciones, con otras y otros, hasta la descomposición definitiva y más allá. Después de todo, la materia de una nota musical es un cuerpo sutil que solo halla existencia en la resonancia de otros cuerpos.

2. Freud habló de tres grandes heridas narcisistas: el descentramiento del geocentrismo propiciado por Copérnico; el descentramiento del

humanismo endiosado que produjo Darwin; el descentramiento de la conciencia que elaboró el mismo Freud. Yo diría que hay una cuarta herida narcisista, transhistórica a todas ellas: *el sujeto ni siquiera puede constituirse a sí mismo si no es con Otro y necesita de diversos dispositivos para hacerlo*. Eso que cree su yo es *fake*. Y para superar el narcisismo tiene que quererse a sí mismo, no hundirse en las mortíferas aguas de su vulgar reflejo especular. Florencia Abadi (2018) ha distinguido muy bien el narcisismo del egoísmo, escrutando el mito a la letra: Narciso no se ama a sí mismo sino a su propia imagen, por eso es un ser sacrificial que termina arrojándose en el agua y muriendo en pos de un ideal de perfección. Yo propongo que también podemos diferenciar el cuidado de sí y el contento de sí del simple egoísmo; solo al ocuparnos de nosotros verdaderamente y considerar lo que aumenta nuestra potencia de obrar podemos interesarnos genuinamente por los otros, por la naturaleza y el conjunto del que formamos parte. Si no es así, aunque nos creamos altruistas y digamos que hacemos todo en pos del otro, seguiremos el encanto del ideal sacrificial y buscaremos retribuciones secundarias a nuestra gentil disposición. En primer lugar, ocuparse de sí implica dirigir la mirada a sí mismo, dejar de preocuparse por lo que hacen o dicen los otros y concentrarse en uno mismo; observarse, estar presente en cada acto, hasta el más mínimo e insignificante: la respiración o el movimiento de la mano al escribir, el tomar la palabra o soltarla; no juzgarse ni compararse, solo observarse, prestarse atención. El cambio de la economía libidinal comienza por pequeños gestos y hábitos, por el cultivo de una disposición atenta a lo que sucede en el cuerpo, en el pensamiento, en los afectos. Hay dos hábitos nocivos a desarraigar: la estulticia de la distracción permanente, la atención dispersa y la dependencia de la opinión de los otros, por un lado; y la servidumbre de sí que nos envuelve en el círculo de actividades, deudas y recompensas que

nos imponemos asiduamente, por otro lado. Empezaremos a invertir los actos con potencia en la exacta medida que sustraigamos la atención y la energía libidinal puesta malsanamente en los otros. Recién ahí podremos hablar de componernos y hacer algo real con los demás.

3. La pandemia ha sido traumática en múltiples sentidos. Ante un evento traumático, sorpresivo, quizá la primera reacción sea defensiva, de repliegue y ausencia, angustia e incertidumbre; pero luego, en un segundo momento, cuando pese al desastre las cosas empiezan a acomodarse, el mayor peligro es el retorno de los modos más arcaicos de ordenamiento y afectividad. El superyó se vuelve más feroz que nunca, reclamando recompensas, recuperar el tiempo perdido, responder como se debe, etc. El superyó es esa instancia que se forma con la introyección de la mirada del Otro y los mandatos de diversas épocas (un reservorio cultural primitivo). El superyó no es solo una instancia psíquica sino un modo de relación social en el que la mirada del Otro y sus palabras más feroces nos dirigen sin pensar. Se activa en el mecanismo de actividad-deuda-recompensa y la servidumbre de sí como modos predominantes de sujeción. Por eso cuidar de sí, la inquietud de sí y las prácticas de sí son clave para desactivar ese mecanismo mortífero. Liberarse de sí para constituirse a sí mismo, diría Foucault leyendo a los antiguos estoicos. Dejar de exigirse mil cosas y de recompensarse imaginariamente por ello en función de ideales yóicos insaciables. Cultivar una relación de atención y vigilancia con uno mismo que no juzgue ni reproche, que habilite el repaso y la reorientación de las actividades en función de un cuerpo y un sujeto presentes, sensibles, pensantes. Volver sobre sí, incluso para decirse que no queda tiempo y lo que se haga no tendrá medida ni recompensa ulterior, por eso hay que estar allí en cuerpo y alma, intensamente, como si fuese el último gesto sobre la faz de la tierra.

4. Hay que tener cuidado porque también existe un goce de la crítica que es triste y superyoico, encuentra siempre la razón que justifica su impotencia en el Otro. No halla la salida más que en la impugnación masiva, en la certeza anticipada que encuentra su identidad cerrada en la falta del otro. No deja de evocar así la vieja figura hegeliana del alma bella. En cambio, encontrar el punto donde uno está implicado y abrir alguna vía de elaboración material requiere de un trabajo más arduo, sin idealizaciones ni desprecios; trabajo que halla un goce liberador, alegre y calmo, pese a los malos días y la fluctuación anímica. No hay crítica materialista sin ética que también apunte a la transformación conjunta. Pienso entonces cómo ejercer la crítica en la actualidad, para no quedarnos en una actitud de puro reproche. Pienso en la Ilustración. En lo que dice Foucault respecto del chantaje de estar a favor o en contra. Pienso que siempre corremos el riesgo de caer en la postulación de universales abstractos, no solo los conocidos (europeos, blancos y cristianos); que no basta con hacerse portavoz de los oprimidos, excluidos o subalternos, si no damos con el nudo material que permite al menos indicar los puntos donde se esboza alguna posibilidad de cambio real. Pienso que el peronismo es de algún modo nuestra breve Ilustración; que el desfase temporal no admite adelantos ni atrasos respecto de ningún modelo, sino que muestra la condensación múltiple, entreverada y compleja que nos constituye; el peronismo es el punto histórico singular donde se realiza nuestra modernidad y se abre una enorme potencia de cambio, donde se juega nuestro enlace entre ética y política; de allí todas las contradicciones y también la fragilidad de ese proceso histórico. Por eso mismo, no se trata de caer en el chantaje de estar a favor o en contra, de ser o no ser peronista, más bien reconocer que es nuestro nudo material y que la crítica se juega en la inmanencia.

5. El problema actual no está definido tanto por la ignorancia, la estupidez o la maldad, como por la estulticia. Ese estado subjetivo o modo de ser que, así como lo describían en la antigüedad, se ajusta perfectamente a nuestro presente neoliberal: la agitación, distracción e irresolución permanentes; el cambio de opinión, la dispersión temporal y el arrepentimiento; la voluntad limitada, relativa, fragmentaria y cambiante. Sobre todo, estulto es quien no se quiere a sí mismo, no se soporta, y vuelve insostenible su relación con los otros. Quien no se quiere a sí mismo, no quiere a su pueblo. La estulticia no reconoce ideología ni estatus ni formación, es transversal a todas ellas, y lo único que nos puede sacar de ese lamentable estado es ocuparnos de nosotros mismos. Para eso hacen falta compañerxs y maestrxs; hace falta enseñarnos a pensar mutuamente y hablarnos con franqueza (la parresia). Todos estamos atravesados y constituidos por determinaciones que nos exceden, por un inconsciente colonial, patriarcal y clasista; el tema no es solo disculparnos o realizar un escarnio público, el asunto crucial es cómo lo elaboramos, qué prácticas de sí nos damos (análisis, conversación, lectura, meditación, escritura), cómo nos transformamos para no ser hablados tan groseramente. Luego, no da lo mismo la angustia de Macri ante la independencia que los barcos de Alberto⁶ porque hay medidas de gobierno absolutamente contrapuestas y actitudes respecto del error que hacen la diferencia. No se trata de justificar lo injustificable ni de juzgar desde una altura de pureza moral donde se confirma lo que ya se sabía, sino de ocuparnos

6 Hago referencia a dos expresiones desafortunadas de distinto calibre que tuvieron ambos presidentes: Macri habló en su momento de la angustia que debieron tener nuestros próceres al independizarse de España (haciendo notar cierto arrepentimiento o cobardía, sin acentuar la decisión y el coraje), y Fernández habló de los argentinos como de quienes provenían solo de los barcos (haciendo alusión a la inmigración y no a los pueblos originarios, sin cuestionar la colonización y la esclavitud).

de nosotros mismos e interpelar a otros a que también lo hagan, sea cual sea su puesto o responsabilidad social. Hablar del inconsciente como sobredeterminación política nos hace responsables, no culpables; no se trata de encontrar una interioridad falsa o mala para escarnecer, hay que poner en evidencia esas exterioridades que nos constituyen y tenemos que trabajar entre todxs.

XI

Foucault (2014a) retoma la idea antigua de la filosofía como arte de existencia y forma de vida, para eso rescata el valor del principio de cuidado de sí (*epimeleia heautou*) por sobre el clásico conócete a ti mismo (*gnothi seauthon*) que lo ha recubierto históricamente. El conocimiento y el autoconocimiento no se excluyen, pero no son la meta a alcanzar, la meta es constituirse a sí mismo a través de ejercicios concretos; desplegar una ascética racional que forma lo que se llama una *paraskeue*: equipamiento de discursos verdaderos en los cuales el sujeto asume tanto su valor de conocimiento como su valor de acción. Esos discursos incorporados cotidianamente a través de la escucha, la lectura, la meditación, la escritura, las pruebas y abstinencias, en relaciones con otros muy diversas (escuelas, comunidades, relaciones familiares, de consejo o padrinzago), constituyen al sujeto en cuerpo y alma. Resulta claro que no se trata de señalar solo un desplazamiento del conocimiento objetivo a los ejercicios espirituales subjetivos, en retroceso anacrónico respecto de nuestra modernidad, sino de entender que lo uno no va sin lo otro: no podemos ampliar y profundizar los conocimientos que importan si no nos implicamos y transformamos a nosotros mismos;

como no podemos gobernar efectivamente a los otros si no conocemos el mundo y, a la vez, nos gobernamos a nosotros mismos. Ninguna cultura ha dado con el nudo adecuado de saber, poder y cuidado, pero al menos algunas han sido más honestas en reconocer su fracaso. Han sido ejemplares y valientes en sostenerlo. ¿Qué podemos tomar de todo este acervo de técnicas y saberes en nuestro presente? ¿Acaso las terapias actuales, o incluso el psicoanálisis, pueden considerarse prácticas de sí? ¿Y qué hay de las múltiples relaciones con los otros (organizaciones y pertenencias), de los saberes referidos a la naturaleza y el cosmos (científicos y ancestrales), las rigurosas ascesis dirigidas hacia sí mismo (cuerpo, alma, pensamiento)? ¿Se pueden replicar o reinventar esas complejas relaciones en la división disciplinar actual, en las prácticas normalmente poco rigurosas y casi nada articuladas materialmente que suelen interpelar casi siempre a un paupérrimo sujeto de conocimiento, o su sucedáneo: el sujeto de la información?

1. No se trata de caer en anacronismos conceptuales sino de recrear prácticas que nos sirvan para constituirnos en el presente, incluso usando de otro modo los dispositivos tecnológicos en los que habitamos de manera cada vez más problemática y menos problematizadora. Se suele decir que los algoritmos juntan en las redes a quienes piensan parecido y así crean una suerte de burbuja ideológica. Sin duda, esa apreciación masiva resulta de cierta subestimación del pensamiento. A mí, al menos, no me pasa. No pienso parecido a nadie ni nadie piensa parecido a mí en mi entorno: somos pensamientos diferentes, el pensamiento de la diferencia reina por doquier. No me preocupa. Lo que me interesa es el nudo, como ya dije: el nudo de palabras, afectos, pensamientos que nos constituyen, siempre diferentes, pero anudados en algún punto (Farrán, 2021c). Si el algoritmo hiciera nudos y me ayudara a continuar el

tejido que ensayo asiduamente en múltiples escrituras, estaría más que feliz. No habría problema con el gobierno algorítmico de las almas. Pero por ahora no hay programa ni supercomputadora que puedan anudar nuestras diferencias, y quizá no la haya jamás porque eso depende de enlaces absolutamente singulares, transferenciales, no personalizados ni trazados en los perfiles estadísticos que recolectan nuestros datos, preferencias y repeticiones. Un trazo singular es el que insiste en constituirse a sí mismo porque ha encontrado la nota que reverbera en otros, y confía que ellos también resuenen a su modo para componer; ello no da ganancia alguna, ni acumulados, es una potencia que puede funcionar a pura pérdida. Lo puedo formular más rigurosamente aún. Un enunciado verdadero, para mí, tiene que mostrar (i) el borde o agujero de un saber, (ii) la subversión o inversión de una relación de poder, (iii) el pliegue o torsión de una identidad subjetiva. Esta triple exigencia respecto del saber, del poder y de la subjetividad, que no los revoca ni anula, sino de los cuales se sirve para anudar, es lo que hace a un *sujeto de verdad*. Un sujeto se constituye así materialmente en el nudo de bordes, relaciones y pliegues. Hace cuerpo de saberes, poderes y modos de subjetivación.

2. Foucault, en ese sentido, no es historicista, ni constructivista ni relativista. Al final de su vida logra mostrar que los ámbitos que había indagado sistemáticamente durante décadas: el saber, el poder y la subjetivación son irreductibles entre sí; ello expone lo real del conjunto práctico y permite entender que sitúan focos de problemáticas recurrentes en la historia de la humanidad (locura, criminalidad, sexualidad, etc.). Cómo nos constituimos en tanto sujetos de determinados saberes, poderes y en relación con nosotros mismos; la interrogación recíproca de esos polos es la tarea filosófica por excelencia (Foucault, 1996 y 2010). Lo real

no se reduce a los elementos históricos con que seguimos el problema, que, por eso mismo, vuelve de manera recurrente. No es necesario suponer anterioridad lógica o cronológica de ningún ámbito sobre otro, pues operan en simultaneidad y es en sus desfasajes de campo donde podemos encontrar los puntos de interrogación que marcan las posibilidades de *ser de otro modo*. Foucault además plantea que el marxismo y el psicoanálisis son formas de saber modernas que reactualizan la necesaria transformación del sujeto para acceder a una verdad, en eso evocan la espiritualidad antigua sin que sean exactamente formas actuales de dicha espiritualidad, mucho menos prácticas religiosas. Si bien encontramos en los saberes marxistas y psicoanalíticos muchas de las cuestiones implicadas en la necesaria transformación del sujeto para alcanzar la verdad, no obstante, dice Foucault:

Lo que sucedió es, desde luego, que ninguna de estas dos formas de saber consideró muy explícitamente, de manera clara y valerosa, este punto de vista. Se intentó enmascarar esas condiciones de espiritualidad propias de estas formas de saber dentro de una serie de formas sociales. La idea de una posición de clase, de efecto de partido, la pertenencia a un grupo, la pertenencia a una escuela, la iniciación, la formación del analista, etcétera, nos remiten sin duda a las cuestiones de la condición de la formación del sujeto para tener acceso a la verdad, pero se las piensa en términos sociales, en términos de organización. No se las piensa en el filo histórico de la existencia de la espiritualidad y sus exigencias. Y al mismo tiempo, por otra parte, el precio pagado por trasponer, reducir esas cuestiones “verdad y sujeto” a problemas de pertenencia (a un grupo, a una escuela, un partido, una clase, etc.) fue, desde luego, el olvido de las relaciones entre verdad y sujeto. (Foucault, 2014a: 43)

Sin duda, los problemas relativos a la organización y la pertenencia, como la elaboración de saberes y conceptos en pos de ello, son importantes; pero, hasta tanto no tengamos el valor de plantear explícitamente cuáles son las técnicas y ejercicios concretos que un sujeto ha de realizar para acceder a la verdad de su tiempo, todo lo demás será en vano. Voy a proponer al final algunos ejercicios.

3. Por otra parte, si bien tengo afinidad con algunos planteamientos marxistas, para mí el materialismo es mucho más amplio y antiguo que el marxismo, incluye una radicalidad ética que pone en cuestión no solo la práctica política, también los modos de conocimiento. En definitiva, el materialismo consecuente no solo se atiene a las prácticas concretas y a la posibilidad de transformación de las relaciones existentes, sino a la transformación de quien piensa y teoriza, en la relación de sí consigo mismo. El materialismo que sostengo es *nodal* porque se encuentra en la conjunción de las prácticas políticas, las prácticas de conocimiento y las prácticas éticas. Y esto último se extraña mucho en el pensamiento marxista. Las nuevas teorías marxistas del valor son interesantes, por ejemplo, pero resulta necesario que también puedan brindar herramientas para la transformación subjetiva, no solo interpelar a un sujeto del conocimiento. La crítica materialista al valor, no solo al valor de cambio o uso sino de cualquier valor humano, nos la enseñan a ejercer los estoicos (antes que Nietzsche) al delimitar lo que depende de nosotros de aquello que no; al practicar la indiferencia respecto de las cosas indiferentes y asumir una causalidad necesaria que no nos deja más alternativa que reconocer nuestra insignificancia en el orden cósmico y, aun así, responder por cada cosa al instante en que se presenta, con el alma a flor de labios, presta a partir. La mayor herida narcisista es esa: delimitar nuestro imaginario poder de influencia e importancia personal, familiar

o colectiva, al punto evanescente en que somos no más que una mueca insignificante del universo.

4. A su vez, tenemos que entender que hoy el régimen afectivo dominante, por el cual se mantiene la distracción y división constantes en el seno de la sociedad, es la indignación. No tenemos que condescender a ese goce estulto. Propongo un simple ejercicio. Considera cuál es el motivo de indignación que te ofrecen los titulares de diarios o el *hashtag* de las redes hoy. Analiza fríamente cada representación que se te ofrece, divídela en sus partes y elementos constituyentes (significantes, imágenes), nómbralas y sitúa el valor en relación al conjunto, observa cómo se diluirá su importancia en el transcurrir del día y, en consecuencia, encuentra la virtud más adecuada para responder: coraje, humor, simplicidad, simpatía, etc. Pero sobre todo delimita la indiferencia respecto de las cosas indiferentes, aquello que no depende en absoluto de tu capacidad de acción. Atente al instante, al medio y al lugar justo para responder con conocimiento de causa, no en función del gobierno de las conductas que promueve tu indignación serial para que permanezcas en la estulticia. Solo hay algo más molesto, banal y mediocre que la corrección política, la pusilanimidad, el puritanismo o lo que se llama ahora “cultura de la cancelación”, y es el movimiento de reacción contraria que busca diluir todo en lo mismo: la incorrección política, la canallada, la perversión y el cinismo que “sabe muy bien lo que hace, pero aun así lo hace”. El pensamiento crítico siempre ha pasado por otro lado: asume la práctica del decir veraz, la parresia, el hablar en nombre propio exponiéndose a las relaciones de poder y a las fallas en el saber, relanzando el nudo y poniendo en juego el lazo social en ese mismo movimiento de interpelación que le puede costar un cargo, una posición o incluso la vida. No hay solemnidad ni adulación ni elocuencia ni bastardía ni

canallada en la parresia, es un modo de decir y una forma de vida que hoy los medios hegemónicos (tanto académicos como comunicacionales) vuelven prácticamente imposible. Aun así, insistimos.

5. Hablar en nombre propio y formar conceptos ligados a la vida son actos que no se reducen a la mera explicación. No solo explicar el concepto de *práctica*, mostrar la propia práctica y cómo ella nos ha transformado en algún aspecto, incluso si esa práctica es solo la explicación, o mejor: la producción del concepto; porque sin transformación alguna no hay práctica y poco importa. Para sostener la reproducción del orden imperante, bastan el mutismo de los gestos repetidos y el automatismo vacío de las frases hechas. Tampoco hay que empeñarse en juzgar nuestra inteligencia con estándares europeos, desde donde nos hallamos no hacemos sistemas conceptuales autocontenidos y cerrados a la perfección, ni creemos que toda la historia de la humanidad se reduzca a un punto de vista privilegiado; nuestra inteligencia se trama haciendo nudos, tejidos, entrelazamientos diversos de prácticas y lenguajes. No importa con quiénes se teja y entrelace, basta que alguien dé una mano cada tanto para sostener o pasar el tejido; nuestras comunidades son abiertas, dinámicas, generosas y muchas veces conectan con dispositivos estatales para poder seguir viviendo entre tanta depredación multinacional y oligárquica. Como Lacan, no abono la idea de progreso: no soy progresista. Tampoco soy conservador, no creo en la ritualidad cerrada de los dogmas o en las revoluciones que dan la vuelta para volver otra vez al mismo lugar. No creo en mistificar la muerte, que es siempre —¡oh casualidad!— la de los otros: cuerpos entregados al sacrificio, por derecha o por izquierda, según las típicas inversiones especulares. Quienes asumimos lo real sin escapatoria, llámese muerte o castración o insensatez o inconsistencia del Otro, somos simplemente *materialistas*. Es

cierto que lo real no se dice fácil, llegados a ese punto esquivo podemos defecionar, volvernos cínicos o canallas; pero también podemos seguir ensayando, ejercitándonos, interpelando a otros. Hay quienes proponen una *poética* para seguir con el problema; en mi caso, continuando el gesto foucaultiano, me inclino más bien por una *ascética*: conjunto de ejercicios de transformación en torno a lo real que jamás se domina.

6. De aquí en más, entonces, el tiempo que reste, me gustaría leer toda nuestra tradición de pensamiento en términos de filosofía práctica, como ejercicios de subjetivación de los discursos de verdad. No solo como hace Heidegger en función de la diferencia ontológica, o como hace Badiou en términos de las multiplicidades vacías o suplementarias, sino en concreto: qué ejercicios de imaginación, voluntad, pensamiento, podemos hallar en nuestros antecesores que nos permitan subjetivarnos contra la alienación, estulticia, subordinación o ignorancia que habitualmente dominan nuestras vidas. Ejercicios en relación a otros, en relación a los saberes, en relación a nosotros mismos; pero ejercicios concretos, no argumentaciones o explicaciones o interpretaciones. Porque, en definitiva, no se trata de interpretar el mundo o de explicarnos cómo transformarlo sin disponer de las herramientas necesarias para hacerlo, se trata de transformarnos a nosotros mismos para que el mundo cambie en la medida en que nos constituimos como la principal herramienta de cambio, la que se encuentra al alcance de cualquiera: el sí mismo. Por último, la filosofía no es política porque se empeñe en la crítica o deconstrucción de todo, tampoco porque hable de asuntos internacionales, de la época o les diga a los militantes qué hacer; la filosofía es política en primera instancia porque desde su nacimiento griego cumple el mayor servicio público: interpela a los ciudadanos a ocuparse de sí mismos, de sus pasiones, de su estupidez, de su ignorancia, para no

joder tanto a los otros. La filosofía es, así, una clínica del malestar en la cultura o de las prácticas sociales. Mientras que el psicoanálisis se puede considerar, a la inversa, una práctica de sí que trata las inercias propias del inconsciente. Una política que se nutriera materialmente de ambas prácticas, con conocimiento de causa, resultaría de una gran potencia transformadora.

XII

Escribí el relato sobre una piedra, y era autobiográfico. Escribí sobre la historia de la humanidad, y era autobiográfico. Escribí sobre conceptos altamente especulativos, y era un relato autobiográfico. El universo entero está escrito en caracteres autobiográficos. Cada proceso material, mineral, vegetal, micro o macroscópico se cuenta como una vida compuesta por otras vidas que se entrelazan y descomponen incesantemente. No cesan de escribirse. La infancia del hombre, un ente entre otros, no cesa de escribirse porque todavía no ha sido dicha.

De la infancia recuerdo, cuando aún no había tomado el gesto de escritura, la lucha constante: siempre estábamos en guerra contra alguien, con otra banda o peleando entre nosotros o defendiendo a alguien del abuso; también los peligros que nos acechaban por todos lados: animales sueltos, adultos sospechosos, enfermedades virulentas, caídas o atropellos. Recuerdo haber tenido tempranamente este pensamiento: los adultos no tienen la menor idea de lo que vivimos a diario los niños; se imaginan una infancia idealizada en función de sus preocupaciones mayores, pero ignoran —después lo supe: en realidad, lo reprimen— que a cada paso se reactualiza la historia de la humanidad con todos sus

arcaísmos y horrores. Lo verbalicé así mucho más tarde, aunque esa fue la impresión temprana. Por supuesto, también hay momentos deliciosos de la infancia que se imprimen en la memoria afectiva y hacen que podamos volver a un lugar donde seguir vivos tiene sentido. Solo deseaba remarcar ese trasfondo olvidado y reprimido en que emergen nuestras existencias reales, muy lejos de cualquier idealización.

1. Sería fácil identificar en el proceder embarrado de las campañas políticas las raíces primitivas de nuestra infancia. Pero nada excusa al sujeto político de su responsabilidad actual, aunque persista en la minoría de edad o reincida en la canallada. La oposición se propone un código de ética con una serie de puntos pueriles que ni vale la pena mencionar, mientras que los asesores comunicacionales le recomiendan al oficialismo algunas obviedades: “no ser agresivos ni salir a la defensiva”; “no argumentar contra noticias falsas porque las refuerza” y “más que hablar de la unidad, mostrar la diversidad en hechos que beneficien a la gente”. No habría necesidad de códigos y consejos *ad hoc* si se apostara por proponer una forma de vida y, en consecuencia, se mostrara materialmente, en cada plano y nivel en juego, con el ejemplo, cómo se desenvolverá lo que se dice. En definitiva, la pulseada entre derecha e izquierda, la llamada “correlación de fuerzas” siempre ha sido un problema inmanente y no de evaluación trascendental u objetiva. Es decir, se resuelve a partir de quiénes son capaces de mostrar que son mejores en todos los planos entrelazados diferencialmente: económico, político, ético y estético, porque definen en actos concretos cómo superar y transformar el estado de cosas actuales.

2. Mi posición teórico-política no está del lado de quienes llevan y traen conceptos de la filosofía al psicoanálisis para pensar los problemas

políticos (o viceversa); tampoco del lado de quienes construyen sus conceptos al margen de la política real (o disocian su propia política de la teoría que cultivan); sino que trato más bien de deslindar una vieja posición, llámese materialista o práctica, hoy más actual que nunca: la filosofía que interpela a cualquiera a ocuparse de sí mismo, sea ciudadano, militante, psicoanalista o científico. La filosofía como forma de vida. Porque lo que hemos perdido entre tantas discusiones vanas, lanzamiento de consignas y señalamientos de la falta del otro, es la raíz práctica de los enunciados tomados como verdades que hacen cuerpo y transforman al sujeto en su ejercicio cotidiano. No hablemos del deseo como potencia o como falta, de fantasmas o agenciamientos, de sobre-determinaciones o desactivaciones en abstracto; hablemos de lo que hacemos efectivamente para que los conceptos nos transformen en la vida real, junto a otros, en ejercicios concretos que afectan el decir, escuchar, leer o escribir: el entrelazamiento singular de esos ejercicios realizados en nombre propio. La vida como prueba constante de transformación, no como coartada y excusa para ser como se es.

3. ¿Qué nos impide leer, hablar, pensar o actuar en nombre propio? En principio, no es una cuestión de saber académico o profesional, he conocido personas que lo pueden hacer sin ninguna erudición, vedetismo o *expertise* particular; cuestión de sabiduría práctica y honestidad intelectual, antes que nada. Si tuviera que alertar a algún estulto o distraído sobre cuál es el problema de base y cómo empezar a tratarlo, diría dos cosas. Primero, asumir que somos leídos, hablados, pensados y actuados por todas esas palabras, gestos y discursos que nos anteceden y portamos o reproducimos de manera automática. Segundo, no podemos renegar de todo eso, se trata de hacer algo con lo que nos constituye, allí se encuentran nuestras herramientas básicas; solo que tenemos que

empezar a darlas vuelta, examinarlas, elegir las, perfeccionarlas y combinarlas según el deseo propio. Recién ahí empieza el verdadero trabajo de conocimiento y crítica junto a otros; antes de eso somos como marionetas pulsadas por resortes significantes y escuchas fantasmas. Somos como niños jugados por sus peores pulsiones y sin capacidad de juego serio o inventivo.

4. El decir veraz, la parresia, es una práctica antigua que hemos olvidado entre la corrección política y la agresión inútil. Dos condiciones básicas para que el decir asuma las consecuencias de lo dicho y produzca alguna transformación: (i) que el interlocutor esté dispuesto a escuchar tanto como que quien habla lo haga de manera oportuna, no en cualquier momento o lugar; (ii) que ese decir ponga en riesgo el lazo que lo sostiene, sea familiar, de amistad o contractual, hasta el punto que se pueda perder la relación, la posición o la vida misma. Entre tantas muertes cotidianas, duele aún más la cobardía moral que hace que no nos transformemos en nuestras prácticas y que la estulticia se exacerbe por todos lados. La escritura también acompaña al decir veraz y le da cuerpo. Por tanto, hay que recordar escribirles a los seres queridos mientras estén vivos, incluso escribirse a sí mismo, porque después ya no nos leerán ni nos leeremos. Vale recordarlo ante nuestra inveterada idea de inmortalidad o duración indefinida. Escribirse es un acto de constitución en el efímero tiempo que vivimos; no importan allí la infatuación personal ni la inmortalidad imaginada. Si por un instante tocamos la eternidad, en un breve gesto de escritura, es porque nos habremos librado de esas suposiciones del Otro que nos imbecilizan. Añadiría: *que la muerte me lleve escribiendo estas líneas y diciendo lo que quiero decir.*

5. Antes de morir, o sea, antes de que se disuelvan nuestras partes extensivas y pasen a formar parte de otras cosas, que a su vez se disolverán, tenemos que llegar a captar nuestra propia esencia bajo la especie de la eternidad [*sub specie aternitatis*]. Como dice Deleuze, leyendo a Spinoza: (i) hacernos una idea adecuada de la esencia de nuestro cuerpo en tanto tiene un grado de potencia o intensidad única; (ii) conocer el mayor número posible de cosas en su esencia o bajo la perspectiva de la eternidad, captando también su potencia singular; y, asimismo, (iii) conocer la naturaleza en su conjunto como lo que produce cada esencia singular y hace que cada una depende de las otras y que, si acaso una sola se destruyera, el conjunto se disolvería. Por eso, en el fondo, el tercer género de conocimiento o la máxima potencia de pensar, se aprehende como un nudo borromeo (al menos es lo que he propuesto en mi lectura de Spinoza y Deleuze): articulación entre lo finito y lo infinito que recomienza siempre en la captación de un tres simultáneo. Esto da su verdadero espesor a la frase “tres son multitud”. Se cree habitualmente que un colectivo es la suma de unos individuales que se integran —en mayor o menor cantidad— con esfuerzo o astucia; pero la verdadera multiplicidad genérica, que no excluye a nadie por principio, emerge cuando el uno se divide en dos y encuentra, al atravesar el vacío que opera entre ellos, el infinito actual. Esta operación básica, que puede parecer demasiado numérica u ontológica, es la raíz de cualquier constitución verdadera, sea política, artística, científica o amorosa. Allí se indistinguen lo individual y lo colectivo, lo infantil y lo adulto, porque todo deviene singular y universal a la vez y cada deseo se articula a los otros para aumentar la potencia de actuar del conjunto.

6. El problema es que hay quienes todavía confunden el aumento de la potencia de obrar, en sentido spinoziano, con la productividad

capitalista o la autoexplotación neoliberal. Dos aclaraciones. Primero, el incremento de la potencia, a diferencia de la ganancia, no tiene ningún fin ni se puede ligar a régimen de cuenta alguno; resulta solo de una composición virtuosa que nos alegra por sí misma y nos libera en acto. Segundo, el modo en que se manifiesta puede ser muy sutil, para nada aparatoso u ostentoso, pues el incremento ocurre en virtud de una causalidad inmanente que nos conecta con el conjunto de la naturaleza; por tanto, la comprensión de cómo se ha generado una minúscula partícula de materia puede ser el motivo del máximo contento; por supuesto, también lo puede ser un movimiento revolucionario que ha encontrado su causa real. Pero si aún no se ha encontrado el deseo que anima, o no se ha compuesto mínimamente junto a otros en función de lo que aumenta verdaderamente la potencia de obrar, y se cree que todo es fruto del azar o la recompensa o el mérito, entonces es probable que cueste entender estas proposiciones. Que incluso la tristeza puede ser causa de alegría, si entendemos cómo ha disminuido nuestra potencia de obrar en relación a eso que no se compone con nuestra naturaleza, o peor: la descompone. La alegría brota del entendimiento y de formar una noción común: pensar en relación con aquello que nos afecta. Puede ser un virus, puede ser un síntoma, puede ser el capitalismo entero. En cualquier caso, quedarse en el registro de cómo nos afecta y nos entristece no basta; hacer de la alegría que emerge de nuestro entendimiento un modo de orientarnos hacia nosotros mismos y la causalidad inmanente que nos conecta al conjunto, nos da la distancia necesaria para no ser afectados todo el tiempo y llevados de un lado al otro como marionetas.

7. También hay quienes confunden el sí mismo, tal como se invocaba en la interpelación antigua (la máxima socrática: ¡Ocupense de sí mismos!), con el yo o el individuo superficial que refuerza el neoliberalismo.

En primer lugar, hay que distinguir el mandato que ha signado a nuestra cultura occidental, el “conócete a ti mismo” (*gnothi seauthon*), del *ethos* más amplio que lo incluye y excede: el “cuidado de sí” (*epimeleia heauthou*). Este último no se centra solo en el sujeto del conocimiento, sino que remite al sujeto de la acción y su transformación concomitante a través de un plexo relacional que implica ejercicios ascéticos, actitudes, comportamientos, pruebas, saberes y modos diversos de vincularse con los otros y la naturaleza en su conjunto. En segundo lugar, hay que tener presente que el cuidado de sí remite a una cultura muy rica que se desplegó durante al menos mil años y, de manera subterránea, atravesó también nuestra modernidad hasta el presente (Pascal, Montaigne, Goethe, Nietzsche, Heidegger, etc.), tal como nos muestran los estudios de Foucault y Hadot. Cuestiones que nos cuesta entender desde nuestra idea empobrecida del individuo moderno. Al leer a los estoicos, por ejemplo, se tiene la impresión de que nos proponen fórmulas contradictorias: algunas veces desprecian todo y otras aprecian cualquier cosa; se concentran en el instante, pero aman la eternidad; interpelan a ocuparse de sí y a la vez atender el servicio público, etc. Esto pasa por nuestro hábito moderno de leer significaciones o efectos de sentido que no nos implican materialmente, es decir, no entendemos los enunciados como preceptos y ejercicios concretos que apuntan todos a lo mismo: constituirnos de un modo tal que no sucumbamos al temor o la esperanza, que alcancemos una imperturbabilidad en la cual el goce de vivir —aun al borde de la muerte y la pérdida constante— sea posible. Leer para meditar y ejercitarse, tanto en la finitud como en la infinitud, en el desprecio de lo valorado excesivamente como en el goce de lo secundario. Y escribir las fórmulas necesarias para que se conviertan en fuerzas y sangre, para que hagan cuerpo y alma de manera activa, y que el momento de morir no sea una gran pérdida; irse liviano de pasiones.

Poder decir lo que hay que decir en el momento justo, con el alma a flor de labios, pronta a partir.

8. Tendríamos que tomar cada cosa que se nos presenta, con esa disposición de ánimo. Dos ejercicios que van en ese sentido:

(i) Analiza la noticia del día (repaso): evalúa cada uno de sus elementos y llámalos por su nombre; indaga su procedencia y valor en relación al conjunto; considera cómo se devaluará en el transcurrir de las horas, o días o semanas; ten presente que se te solicita reaccionar pronto a ella, colocarte en alguno de los lugares previamente asignados, y el afecto predominante que se busca generar es la indignación; entonces considera cómo conviene responder para no dejarte arrastrar: humor, coraje, simpatía, abstención, etc. Cada noticia, con todo el flujo semiótico y la deriva sobreinterpretativa que genera, puede ofrecer un momento oportuno para ejercitarse respecto del distanciamiento y la imperturbabilidad necesarias para producir el engrandecimiento del alma. Cualquier crítica real emergerá de un *ethos* sostenido en el cuidado de sí y la superación de la estulticia. Que la muerte no nos tome en la pequeñez de lo inmediato, en la mezquindad de quienes se dejan arrastrar o se creen exceptuados por principios morales abstractos: el único movimiento de desprendimiento efectivo es el que podemos hacer por nosotros mismos, considerando el conjunto del que formamos parte y la inexorable disolución de todo.

(ii) En línea con este último, se me ha ocurrido un nuevo ejercicio espiritual para calmar la ansiedad generalizada y lograr, quizá, la imperturbabilidad necesaria ante lo que viene. Le llamaré el ejercicio de “todas las discusiones posibles”. Al modo de la meditación antigua de “todos los males posibles”, se trata de saturar la imaginación, no proyectando en angustiada espera que lo peor puede suceder, sino que ya está

sucediendo, es más: que todos los males suceden simultáneamente y sin demora. El ejercicio de todas las discusiones posibles consiste de igual manera en imaginar que nos ponemos a tratar ahora todos los puntos en disputa, cada matiz y cada diferencia ideológica en simultáneo, como si fuesen realmente fundamentales para la vida, hasta agotar cualquier capacidad de recepción. En ambos ejercicios se trata de encontrar el punto irreductible y singular que, allende los temores y las paciencias exacerbadas, es lo único que nos permitirá afrontar cualquier colapso y tomar la decisión justa.

Que la infancia sea dicha y la política no sea un juego de niños a los que les dicen qué hacer.

XIII

Se ha hablado mucho de la importancia o no de la épica, la mística y el relato en los modos de gobierno actuales, sea para señalar su falta o exceso⁷. También se mencionó al comienzo de la pandemia, ante la necesidad de sostener la práctica de los cuidados, una biopolítica popular (Sotiris, 2020; Farrán, 2020c). Lo cierto es que hay una dimensión simbólica o litúrgica del poder que resulta irreductible, tanto a la objetividad que suponen los saberes específicos como a los mecanismos coercitivos de gobierno. En *El gobierno de los vivos*, así lo exponía Foucault:

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

7 En una breve intervención señalaba —en diálogo con Diego Conno y Noé Jitrik— la importancia de que la épica surgiera de las prácticas populares (Farrán, 2021d).

del poder sin un anillo de verdad, sin un círculo aletúrgico que gire en su torno y lo acompañe? (Foucault, 2014b: 37)

Foucault hacía allí su autocrítica, desplazando la atención puesta exclusivamente en los mecanismos de saber-poder hacia los procedimientos rituales y simbólicos que requerían un consentimiento activo del sujeto: el gobierno por la verdad. En una época en que los diferentes mecanismos de poder están mucho más solapados e imbricados, y las liturgias son develadas a la vez que manipuladas o vueltas prontamente a reponer sin otro criterio que el marketing instantáneo, se hace más necesario que nunca deslindar sus eficacias diferenciales.

1. Habría que reponer en primer lugar una distinción entre poderes que no es la clásica, una distinción que comprende la distribución efectiva de las fuerzas y sus eficacias diferenciales. El *poder real o fáctico* que ejercen los sectores económicos concentrados y corporativos (señalado como el “círculo rojo”) a partir del uso bruto de la fuerza que le permiten el manejo de sus capitales (inversión, desinversión, corridas cambiarias, especulaciones o fugas financieras, etc.). El *poder simbólico o político* que ejercen los partidos, las cámaras y tribunales, los sindicatos, universidades y demás instituciones en las cuales el uso de la razón, al menos de cierta normatividad inherente a las prácticas sociales, resulta crucial para su eficacia y legitimidad (aunque esta también se vea dañada u opacada por el forzamiento de sus procedimientos). El *poder imaginario o subjetivo* que ejercen los medios de comunicación, las redes sociales y el sentido común que entre ellos circula; sentido que se reproduce sin cesar e interpela a los individuos a tomar posición sobre cualquier tema a partir de la manipulación de las pasiones, principalmente la indignación. Estos poderes se entrelazan y condicionan entre sí. Es decir que las relaciones de poder que describía Foucault no solo

se dan al interior de cada dispositivo, sino entre diferentes instancias y prácticas de gobierno, a nivel micro y macrosocial. Con Althusser y Poulantzas, diríamos que las tendencias contradictorias entre poderes y pujas de clases, fracciones de clases o hasta individuos, se juegan en los diferentes *Aparatos de Estado*⁸. Los empresarios y comunicadores son tan responsables del modo de gobierno como los políticos; *el Estado somos todos*, diría Néstor Kirchner.

2. Quisiera concentrarme ahora en el problema del poder imaginario, ideológico o subjetivo, que ha caído en una manipulación mediática desembozada de la cual tampoco el marketing político está exento. Sin duda es un problema de la época que no cabe atribuir solo a un sector social o procedimiento específico; la disolución de los marcadores de certeza o la caída de los grandes relatos, como se ha señalado, quizá sea la deriva inevitable de nuestra modernidad crítica. Pero también hay un uso y abuso de los semblantes, significantes vacíos y consignas anacrónicas que proliferan a partir de la posibilidad técnica de hacerlo, por un lado, y de la constatación de que resulta una necesidad consubstancial a la constitución subjetiva, por otro lado. El sujeto desencantado de todo, el sujeto cínico por excelencia, necesita creer en algo, aunque más no sea la mínima liturgia del capital y sus autorrealizaciones personales. Locura, desborde, destrato: las subjetividades estalladas están a la orden del día, es la nueva (a)normalidad. No tendríamos que consentir la locura generalizada bajo ninguna forma, aunque algunos tiendan a romantizarla cuando no ejercen el poder. Mientras peor, peor. Lo mejor siempre es el tratamiento y el cuidado, sea a nivel individual, grupal o

8 Para una presentación exhaustiva de la concepción althusseriana de Poulantzas en relación con el Estado y el poder, véase Gorriti (2020).

social. A nivel social, el principal mecanismo hoy para inducir la locura lo manejan los medios de comunicación: agudizan el malestar replicando imágenes y argumentos contradictorios, exacerbando pasiones y pobrismo intelectual. El problema está lejos de ser solamente ideológico y, por supuesto, ya nada tiene que ver con la libertad de expresión; si atendiéramos seriamente a la salud pública, el modo en que se producen mensajes o noticias tendría que recibir una evaluación de calidad de contenidos tanto como la reciben los alimentos y otros productos de consumo. Los medios también intoxican, producen y reproducen la locura y la destrucción psíquica. Mientras los sacerdotes actuales continúan ejerciendo su oficio desde los medios de comunicación, a veces olvidamos que el uso y abuso de la palabra pública, la manipulación de las pasiones y semblantes, no solo son formadoras de opinión en general sino constitutivas de subjetividades concretas. La pérdida cada vez más notoria, tanto de cualquier saber estricto o razonamiento lógico, como también de todas las formas de decoro: el sentido del humor, el trato respetuoso y la cortesía hacia los demás, *performa* cotidianamente subjetividades odiosas y patéticas por donde se lo mire. Se ejerce, en definitiva, una liturgia negativa que solo puede conducir a lo peor. No porque nos creamos desengañados de todo y de todos dejamos de ejercer con nuestros modos de decir y hacer una *performance* de la realidad mundana en que vivimos. *Los desengañados yerran*, decía Lacan.

3. Como nos recordaba Kant en su *Antropología en sentido pragmático*, al contrario de lo que se cree, el engaño sincero puede conducir a la virtud:

En general, los seres humanos, cuanto más civilizados, tanto más comediantes son; adoptan la apariencia de la simpatía, del respeto por

los otros, del recato, de desinterés, sin engañar a nadie con ello, porque cualquier otro está de acuerdo en que esto no ha de tomarse como si saliera del corazón; y está muy bien que las cosas sean así en el mundo. Pues gracias a que los seres humanos representan estos papeles, las virtudes, cuya apariencia sola han fingido durante largo tiempo, poco a poco terminan por despertar realmente, y se introducen en las convicciones. [...] *Cortesía (politesse)* es una apariencia de condescendencia, que inspira amor. Las reverencias (los cumplidos) y toda la galantería *cortesana* junto con las más cálidas protestas verbales de amistad no son, por cierto, siempre *verdad* (“Queridos amigos, no existen los amigos”, *Aristóteles*), pero no por eso engañan, porque cada cual sabe cómo hay que tomarlas, y también especialmente porque estos signos de benevolencia y de respeto, vacíos al comienzo, poco a poco conducen a reales sentimientos de esa especie. (Kant, 2009: 61-64)

La efectividad ejemplar de ciertos rituales y formas vacías nos puede dar a entender cómo operan los medios hegemónicos y por qué una liturgia que emerja del sentir popular no puede imitar sus mismos procedimientos. *El amor vence al odio*, pero no solo por una cuestión de la potencia afectiva que parte del entendimiento, como diría Spinoza; sino que, además, necesita ser acompañado de gestos rituales que no se queden en mera consigna (lo veremos al final). Hay una especificidad del poder imaginario que no se reduce a la legalidad externa o la exigencia moral interna: oposiciones modernas que, desde la lectura de los Antiguos, podríamos cuestionar con Foucault. En *Contragolpe absoluto*, Žižek dice algo muy interesante respecto al texto de Kant:

Esta dimensión específica de la cortesía se sitúa entre dos extremos: la pura moralidad interior y la legalidad exterior. Mientras que ambas se construyen de un modo conceptual muy preciso (el sujeto actúa moralmente solo si su motivo es de un puro deber no contaminado por

consideraciones patológicas; actúa legalmente si sus actos externos no violan ninguna prohibición y regulación legal), la cortesía es más que mera obediencia a la legalidad externa, y menos que la pura actividad moral —es el ambiguo dominio de aquello que uno no está estrictamente obligado a hacer (si no lo hace no viola ninguna ley) pero se espera que lo haga—. Aquí estamos frente a regulaciones implícitas y tácitas, cuestiones propias del tacto; de algo hacia lo cual, por lo general, el sujeto tiene una relación irreflexiva. Algo que es parte de nuestra sensibilidad espontánea, un intrincado tejido de costumbres y expectativas que constituyen nuestra heredada sustancia de costumbres (*Sitten*). Como tal, este dominio es *par excellence* el dominio de la ideología, en su forma más pura: es el aire que respiramos espontáneamente en nuestras interacciones cotidianas, en las actitudes que aceptamos como dadas de manera autoevidente. Por ponerlo en términos althusserianos, es el dominio de los aparatos y prácticas ideológicas, un dominio que, por utilizar los propios términos de Kant, permite a los individuos que “esquematicen” sus normas morales y legales abstractas, que las hagan parte de su experiencia vivida. (Žižek, 2016: 67)

4. Lo interesante de la perspectiva kantiana es que presenta de manera clara y sencilla cómo se constituye el sujeto a través de gestos materiales concretos, lo mismo que planteaba Pascal y repetirá Althusser para pensar la efectividad de la ideología. No se trata de desechar la ideología como algún mal a develar sino de entender qué función cumple en la constitución subjetiva y, así, poder reorientarla con conocimiento de causa acerca de lo real que nos afecta. En ese sentido, Žižek se hace una pregunta pertinente que lo conduce a relacionar esto mismo con los ejercicios espirituales, pero en lugar de explorar lo que propone el último Foucault (donde él diferenciaba el ascetismo cristiano del grecolatino) se queda en san Ignacio de Loyola:

¿Es este Kant “althusseriano” de la Antropología meramente el resultado de que Kant aplique su ética a la realidad empírica, siguiendo una suerte de “esquemización”, o nos fuerza a cambiar nuestra percepción de la propia ética kantiana? Comencemos con un inesperado ejemplo pasional en la vida contemporánea. Es demasiado fácil denunciar la devoción a los videojuegos como una obsesión patológica que no hace más que representar una compulsiva esclavitud a la cultura pop comercial. Pero cuando uno observa a adolescentes, por ejemplo en Seúl, inmersos en un juego colectivo durante varias horas o incluso días, más bien podríamos admirarlos como un caso ejemplar de concentración y autodisciplina dedicados a una actividad que disfrutan —algo así como la versión actual de los ejercicios espirituales elaborados por san Ignacio de Loyola—. O por decirlo en términos foucaultianos, la única alternativa real a ser controlado y disciplinado por mecanismos sociales anónimos es una no menos despiadada autodisciplina. Tal participación es simultáneamente una cuestión de extremo autocontrol racional y una experiencia profundamente extática; cuando actúo, el Otro actúa a través de mí, y en este sentido actúo “con la gracia de Dios”, como afirma san Ignacio. (Žižek, 2016: 72-73)

5. He comentado en anteriores oportunidades la importancia que tienen los ejercicios espirituales (como les llama Hadot) o ejercicios de imaginación materialista, como prefiero llamarlos, en el último Foucault y en toda empresa de filosofía práctica: el gobierno de sí y de los otros. No voy a repetir lo expuesto ni voy a proponer nuevos ejercicios, solo quiero hacer notar la continuidad que hay entre los procedimientos aletúrgicos que constituyen las subjetividades y cómo podemos propiciar modos de singularización que apunten a aumentar la potencia de obrar en lo que efectivamente se hace y no a partir de consignas ideales. Repongo a continuación unos fragmentos del Escolio de la Proposición X, Parte

V de la *Ética* de Spinoza, que nos orientan al respecto; son modos de ejercitarse entre aleturgia y ética, modos de hacer de la necesidad virtud:

Lo mejor que podemos hacer, pues, mientras no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a disposición [.]. Entre los criterios de vida hemos puesto, por ejemplo (4/46 y 4/46e), que el odio hay que vencerlo con el amor o la generosidad, y no compensarlo con el odio recíproco. Ahora bien, para que tengamos a mano este precepto de la razón siempre que sea útil, hay que pensar y meditar con frecuencia en las ofensas comunes de los hombres, y cómo y por qué vía se repelen muy bien con la generosidad; ya que entonces uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este criterio y la tendremos siempre a mano (por 2/18), cuando se nos presente la ofensa. Y, si tenemos también a mano el principio de nuestra verdadera utilidad y asimismo del bien que se sigue de la mutua amistad y de la sociedad común, y que, además, de la recta norma de vida se sigue la suma tranquilidad del ánimo (por 4/52) y que los hombres, como las demás cosas, obran por necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa o el odio que de la misma suele surgir, ocupará una parte mínima de la imaginación y será fácilmente superada. [...] Pero hay que advertir que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, hay que atender siempre (por 4/63c y 3/59) a aquello que en cada cosa es bueno, a fin de que siempre seamos determinados a actuar por un afecto de alegría. Por ejemplo, si alguien ve que persigue demasiado la gloria, pensará en su uso correcto y con qué fin hay que perseguirla y por qué medios puede ser adquirida; y no, en cambio, en su abuso y en la vanidad e inconstancia de los hombres o en cosas por el estilo, en las que nadie piensa, si no es por una enfermedad del ánimo. Pues con estos pensamientos se afligen, por encima de todo y de todos,

los ambiciosos, cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y, mientras vomitan ira, quieren aparecer sabios. Por eso, es cierto que los más ansiosos de gloria son aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo. Ni es esto exclusivo de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a los que la fortuna es adversa y que son impotentes de ánimo. [...] Así, pues, quien intenta moderar sus afectos y apetitos por el solo amor a la libertad, se esforzará cuanto puede en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo del gozo que nace de su verdadero conocimiento; pero de ningún modo en contemplar los vicios humanos y denigrar a los hombres, ni en alegrarlos con una falsa apariencia de libertad. Y quien observe con diligencia estas cosas (pues tampoco son difíciles) y las ejercite, podrá en un breve espacio de tiempo dirigir casi siempre sus acciones según el mandato de la razón. (Spinoza, 2004: 396-397)

6. Por último, la aleturgia y la ética se anudan también con la racionalidad política que orienta a la subjetividad militante. Hace un tiempo hablaba con un amigo que vive en California y me contaba que llevaban varios meses encerrados porque el aire resultaba irrespirable a causa de los incendios, el sol estaba opacado por el humo y tenía un tono bastante apocalíptico. Justo habían empezado también los incendios en Córdoba y con la sequía pronosticada era probable que se multiplicaran vorazmente. Más acá de las buenas o malas intenciones ciudadanas, tal como vemos ocurre en todo el mundo a causa de las altas temperaturas. Si bien es un mecanismo normal la negación y sentir que todo se relaja en relación al coronavirus, hay que tener muy presente que esto recién empieza. No podemos seguir pensando en pequeña escala porque estamos viviendo en tiempos cada vez más interconectados y acelerados, lo que, a esta altura, es un final largamente anunciado: el problema medioambiental y las violencias de todo tipo que se generan son cuestiones centrales e ineludibles, más acá de cualquier agenda mediática o

discursividad ideológica. La preparación subjetiva para lo que se viene debería ser el asunto principal del cual nos tendríamos que estar ocupando. En un artículo reciente, Žižek (2021) también repasa todas las catástrofes climáticas que se avecinan y propone un modo de gobierno al que llama “comunismo”, el cual no replicaría los regímenes que se denominaban “socialismos realmente existentes”, ni tampoco el comunismo chino actual, aunque, como este último, también seguiría sosteniendo al capitalismo, solo que con un ejecutivo más poderoso, organizaciones sociales de base y algún tipo de institución internacional que permitan controlar tanto a los mercados como a los países disidentes. Con la democracia formal y representativa no basta, dice Žižek. La verdad es que este modelo se parece mucho más al peronismo que al comunismo, habría que decir. En cualquier caso, no puedo estar más de acuerdo con el diagnóstico y el pronóstico, allende la disputa por los nombres genéricos (populismo, socialismo, comunismo), porque la matriz genérica de la subjetividad político-estatal fuerte que invoca, sin citar a Badiou, siempre me pareció la clave de cualquier pensamiento militante anudado a lo real. Lo que importa es la orientación materialista que asume un gobierno, una racionalidad política articulada por esas cuatro invariantes subjetivas que discernía Badiou (2008) en *Lógicas de los mundos*: (i) Voluntad, (ii) Confianza, (iii) Intervención, (iv) Igualdad.

(i) Con la Voluntad, se trata de asumir que la política es una herramienta de cambio fundamental y no hay que someterse a ninguna ley inexorable, sean estas las leyes ancestrales, las del mercado o las de la historia. No hay ninguna inexorabilidad en materia de organización humana y eso nos da una enorme responsabilidad para administrar nuestros recursos de la mejor manera posible, sin fatalismos ni dogmatismos, pero orientados por lo real inminente. Hoy los dogmáticos del Mercado nos están conduciendo a la extinción masiva y a la injusticia

social exacerbada por decisión política, no porque haya alguna ley de hierro que impida el cambio.

(ii) La Confianza implica que el gobierno debe apoyarse también en el poder y las iniciativas populares, no solo en el control y las directivas bajadas desde arriba; esto quiere decir que debe apoyar y estimular las propuestas que emergen de las organizaciones de base y potenciarlas con instrumentos de gobierno que las amplíen y potencien. Aquí resulta clave salir de las falsas dicotomías entre verticalismo y horizontalismo, la verdadera práctica política es transversal y sabe articular con confianza múltiples instancias, niveles y sectores.

(iii) La Intervención va en línea con lo anterior y define su contracara, pues se basa justamente en regular y controlar todos los mecanismos especulativos de los acaparadores de poder o de recursos que limitan las iniciativas populares e igualitarias, como también el acceso a servicios básicos a los que buscan privatizar o lucrar sin miramientos por el bienestar común. La intervención requiere coraje y decisión para asumir el enfrentamiento con sectores poderosos de la sociedad que no están dispuestos a ceder en sus privilegios, pero también captar el juego de fuerzas y leer en la coyuntura cuál es el momento oportuno de hacerlo.

(iv) Por eso, finalmente, un gobierno poderoso apunta a la Igualdad, garantizando una vida digna y servicios básicos de salud y educación a todos los ciudadanos. Igualdad material de oportunidades y accesibilidad a lo mínimo indispensable para que una vida valga la pena ser vivida, no simple igualdad formal u homogeneización de posiciones y deseos subsumidos a identidades preestablecidas.

Tenemos que ejercitarnos en cada uno de estos tópicos y en su entrelazamiento virtuoso, pues allí se define la matriz que constituye la lógica política efectiva. Ya no estamos condenados a repetir la vieja gramática

política de reformismo o revolución; dadas las condiciones de emergencia actuales, se hace más patente que nunca que el gobierno que pueda anudar estos cuatro invariantes subjetivos será realmente revolucionario y nos permitirá hacer frente a la catástrofe.

XIV

El pensamiento político y la ciencia, la crítica ideológica o cultural, incluso el psicoanálisis como discurso social, se suelen contraponer a las religiones en general y al cristianismo en particular. Sabemos lo que Marx dijo acerca de que las religiones son el opio de los pueblos, y en el espíritu de ese enunciado categórico se inscriben la mayor parte de las críticas ilustradas. No obstante, también ha habido movimientos populares y/o revolucionarios que han emergido desde el seno mismo de confesiones religiosas (la teología de la liberación, los curas de la opción por los pobres, etc.). Por otro lado, hay conductas religiosas retrógradas hasta en las prácticas más insospechadas (jerarquías y rituales impuestos dogmáticamente en instituciones científicas, partidos políticos, escuelas psicoanalíticas, etc.). Por eso, mejor proceder con cuidado y no caer en descalificaciones masivas.

1. Siempre me costó mucho entender de qué se trataba el cristianismo, me parecían delirantes sus dogmas y simbologías, quizá porque no tuve ningún tipo de formación cristiana, ni bautismo ni catequesis, pues en mi casa se cultivaba la crítica militante. A lo sumo había una imagen

romántica del Jesucristo revolucionario, el Cristo de los pobres, pero nada de esa liturgia desopilante que me resultaba absolutamente extraña. Promesas de infiernos y paraísos dispuestos en otra parte, sacrificios y martirologios que me resultaban tan crueles e inútiles como indescifrables. Puedo decir que recién con Foucault (2014b, 2014c, 2017 y 2019), y su abordaje de la *exomológesis* (actos de confesión) y la *exagóuresis* (actos de martirio), en los 80, empecé a entender cómo se constituían los sujetos cristianos en relación a la manifestación de la verdad. La razón práctica del cristianismo. Antes había tenido un anticipo en la genial descripción de la ideología que Althusser (2005) toma de Pascal: no hace falta creer para tener fe, arrodíllate, mueve los labios en oración, y creerás. El aspecto ritual y material de los gestos cultiva la creencia, no a la inversa (como se cree a menudo). Eso explica casi todo. El problema es captar qué oficia de enganche o interpelación ideológica para que alguien comience con esa ritualidad. Žižek (2005) plantea ahí la cuestión lacaniana del “objeto a”: una voz, una mirada, una mierda, un seno. Sin embargo, el encuentro con ese plus de goce que circunscribe la angustia de lo real, el vacío, resulta absolutamente contingente y no explica la efectividad de una ideología que ha durado milenios. La hipótesis que propongo es que su poder de enganche o interpelación le viene del atravesamiento de distintos dispositivos de formación, aunque no todos ellos comulguen con el dogma cristiano en su totalidad. No es necesario hacerlo para reproducirlo igualmente. De allí que encontremos restos de cristianismo funcionando en prácticas muy diversas: económicas, políticas, psicoanalíticas y hasta científicas. Porque lo que está en juego es una economía del deseo y el goce. Es interesante rastrear incluso transferencias de ese procedimiento religioso que lo contamina todo en la nueva mutación ideológica que busca darle sentido a lo real: el neoliberalismo. El neoliberalismo modulado en clave cristiana funciona así:

no importa qué género, clase, raza, nacionalidad o formación intelectual tengas, siempre que inviertas tu tiempo en la actividad que sea, a fin de obtener un plus de goce de ello, recibirás tu merecida recompensa en otra parte. Nunca es aquí y ahora, en el acto mismo de hacer. Es el antiguo mecanismo de actividad-deuda-recompensa que implica la “servidumbre de sí” o el superyó. Ahí se cierran los grilletes subjetivos, se confisca una vida, y todo gracias al refuerzo de ese viejo dogma actualizado para cualquiera sin ningún tipo de distinción. Efectividad cristiana garantizada. Por eso el cuidado de sí que puede contrarrestar el modo de subjetivación neoliberal empieza con el corte de ese mecanismo perverso; con la vuelta sobre sí que implica captar un goce que no se obtiene de ninguna promesa futura; con aceptar que en la vida lo único que se pierde es lo que se posee: el tiempo presente. Y si hay un pasado que importa es el que se escribe en futuro anterior: lo que habrá sido para lo que está llegando a ser. Pero el presente vivo no es la agenda mediática. Al instante presente se accede en el goce de lo que se hace por la sola alegría de hacerlo, sin ninguna retribución fantaseada o esperada. Y si eso inspira o contagia a otros, bien, y si no, que no importe en absoluto. Impasibilidad estoica a ejercitar.

2. Lo que enseñan las *Meditaciones* de Marco Aurelio es que lo único que se pierde es lo que se posee, una vida; y que lo único que poseemos de ella es el tiempo presente, apenas un instante; y que por esa razón da lo mismo morir mañana que dentro de cincuenta años, o ahora; y que es tan difícil de aprender porque uno se cree inmortal, deniega lo real; y por eso hay que ejercitarse a diario en cada una de las meditaciones que buscan despabilarnos de nuestra estulticia:

Aunque debieras vivir tres mil años y otras tantas veces diez mil, no obstante recuerda que nadie pierde otra vida que la que vive, ni vive otra que la que pierde [...] Que el que ha vivido más tiempo y el que morirá más prematuramente, sufren idéntica pérdida. Porque solo se nos puede privar del presente, puesto que este solo posees, y lo que uno no posee, no lo puede perder. (Marco Aurelio, 1977: 64)

Me gustan las *Meditaciones* porque son escritos para sí mismo que, a su vez, pueden inspirar a otros sin tratar de convencerlos de nada. Me llama la atención no encontrar en nuestras escrituras académicas actuales más testimonios de la vida, la muerte, las alegrías y los sufrimientos que uno lee luego, acaso, cuando ya se ha jugado la partida y es demasiado tarde. Nunca me interesó demasiado la literatura, sea de seres míticos o del yo (otro mito), pero sí me interesan las escrituras que acompañan las decisiones clave que sitúan a los sujetos en encrucijadas vitales. Leo tardíamente los escritos autobiográficos de Althusser y me doy cuenta de que me habría gustado leer también el testimonio de Foucault, que tuvo dos intentos de suicidio, o el de Lacan, quien perdió una hija en un accidente y no volvió a ser el mismo; pero más me gustaría que nuestras escrituras fueran más francas, veraces, asumieran riesgos y acompañasen las posibilidades e imposibilidades de una vida que es siempre singular, pero se juega ineluctablemente con otros. No puedo soportar que todo vuelva a una supuesta normalidad que jamás existió, por eso mi ética resumida ante la ideología dominante es: *actúa como si en verdad acabásemos de pasar una pandemia inédita y dos años de confinamiento con máxima incertidumbre existencial*⁹. No me permito hacer nada: curso,

9 Esta modalidad del “como si”, función del semblante que redobla por el lado imaginario lo que es insoportable de lo real, también la podemos aprender de nuestras venerables tradiciones, no solo del psicoanálisis.

ponencia, escrito, reunión o lo que sea sin tener en cuenta no solo mi muerte personal, algo banal, sino la posibilidad de extinción de mis seres queridos y de la especie toda.

3. No es, entonces, ¿qué hacer? la pregunta clave, sino ¿cómo hacer? ¿Cómo hacer para que lo que leamos tome cuerpo, active el deseo de pensar, para que lo que escribamos sea un acto de libertad que exprese las determinaciones y a su vez las exceda? Hay quienes se abruma con la información infinita que circula por todas partes, con supuestos saberes inalcanzables, pero la materialidad que nos hace ser depende de gestos muy básicos, de entramados elementales como leer, meditar, escribir. Los tips y consejos simplificadores que abundan son la respuesta sintomática ante el desborde de las exigencias, por un lado, y el desconocimiento de la materialidad que trama a un sujeto, por otro. No podemos seguir interpelando al sujeto del conocimiento o al sujeto de la información sin reactivar y anudar a la vez las fibras éticas formadoras. No podemos esperar que se constituya un sujeto político de verdad sin que esas múltiples fibras se anuden por todas partes de manera singular, porque está claro que con la voluntad política no alcanza. Con ella sola no alcanza, por supuesto, pero sin ella no se puede.

Aun así, no hay más ciego que el que no quiere ver, ni más estulto que el que ve en toda interpelación a ocuparse de sí autoayuda o *coaching* neoliberal. Hay una pobreza flagrante en el concepto de sí mismo promulgado por el neoliberalismo, que incluso espíritus militantes compran a veces sin saber. Por eso es necesario el estudio y la formación filosófica materialista ajustada al uso, no atiborrarse de lecturas para especialistas que embrutece o sumas eclécticas de saberes que dispersan. Tal como expresa Foucault, comentando 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, 2014a: 375)

De allí mismo tomé la fórmula “leer, meditar, escribir” como ejercicio concreto de formación y constitución del sujeto (Farrán, 2020b). Las proposiciones en que el sujeto se ejercita deben ser “verdaderas en lo que afirman, convenientes en lo que prescriben y útiles según las circunstancias” (Foucault, 1999: 295). Por ejemplo, si uno acepta las definiciones de los afectos que brinda Spinoza, entiende que el amor es más fuerte que el odio, entonces ha de ejercitarse en cómo responder en cada situación que se lo incite a odiar; pero las respuestas, como en una lucha efectiva, no pueden estar programadas: tiene que haber variación y creatividad en las formas de no engancharse en el mecanismo del odio. Esa soltura se alcanza en el ejercicio continuo y variado de las proposiciones, como sucede en cualquier arte de lucha. Se lucha por amor, no por odio.

4. No todo es crítica ideológica; no todo es denunciar las naturalizaciones y falsas tendencias, los mandatos masificadores y mistificadores; no todo es querer brillar en la triste lucidez de quien devela lo obvio: el rey o el poder están desnudos, se muestran impunemente y nos quieren hacer llevar prendas irrisorias, como si no supiéramos. También debemos

ayudar a componer la infinidad de gestos menores que lejos del poder real traman otra cosa, otras prendas, otras redes, incluso si para hacerlo usan las vestimentas desechadas del rey. La clave está en el modo de uso y en las relaciones que implica. Nos hemos cansado de criticar el *coaching*, la autoayuda y los libros de desarrollo personal como mandatos ideológicos del emprendedor de sí; y es correcto hacerlo, sin dudas, pero también tenemos que prestar oído a los usos populares que nada tienen que ver con el llamado del éxito. En ese sentido alienta Despret, por ejemplo, las investigaciones de Marquis:

Él decidió estudiar los manuales de desarrollo personal de una manera muy diferente a la de los sociólogos que habitualmente solo manifiestan desprecio, desconfianza, y desdén frente a ellos. Utiliza y reacomoda, en una perspectiva pragmática y con mucho tacto, las herramientas de las teorías de la recepción: ¿cómo sacan provecho los lectores? ¿Qué les hacen hacer los libros? ¿Cómo los ayudan y transforman? (Despret, 2021: 161-162)

No se trata de ejercer la crítica masiva o el desprecio de todo desde un sitio de altura y pureza, ni tampoco de buscar la propuesta definitiva y responder ¿qué hacer? para todos; sino de atender los modos efectivos en que los sujetos se apropian de enunciados, ejercicios, tradiciones y qué hacen con eso. Pasa tanto con saberes populares como con otros apenas más sofisticados: psicoanálisis, teoría política, filosofía, etc. No hay diferencias jerárquicas entre saberes sino modos de apropiación singulares.

Pero, si no hay jerarquía entre los saberes, ¿hay al menos ideas propias, ideas originales, ideas más sabias que otras? En lugar de caer en el círculo de las oposiciones: propio/impropio, original/copia, doxa/

episteme, podemos complejizar un poco la cosa. Lo que hay son nombres propios, más bien, y afirmar una idea en nombre propio exige cierto ejercicio de despersonalización o vaciamiento referencial, que es lo específico del pensamiento material: combinación singular de significantes, nombres y tradiciones que siempre vienen del Otro (formación cultural). Por eso no hay nada absolutamente original, sino modos de uso cuidados y singulares, cultivados en cada caso. No hay creación *ex nihilo*, aunque el vacío localizado es lo que nos permite hacer lugar a la experimentación mediante recombinaciones singulares de los materiales disponibles. Causa gracia entonces cuando alguien dice que tal cosa ya la dijo otro, o incluso que la escribió uno mismo en otra parte: la producción de una idea adecuada, que movilice y afecte, siempre es asunto de encuentro singular (que exige poner algo de sí) y la repetición hace al ejercicio (no se entra dos veces al mismo texto o enunciado). No hay ideas propias ni textos originales, solo hay lecturas y usos cuidados. Al decir esto no pretendemos ser originales, sino lógicos.

5. Finalmente, siempre terminamos aludiendo a cuestiones generales que apuntan a ordenar cierto quehacer. La ideología es irreductible y eterna; estamos advertidos de ello. Cierta despeje ético, que ha de ser una práctica constante y no un llamado moralizante, nos ayuda a entender mejor las coordenadas de las otras prácticas. Lo primero que tenemos que hacer para abrir un debate intelectual y político honesto, en consecuencia, es dejar de ampararnos en Otros: no vale invocar a la gente, el pueblo, dios o el espíritu santo; hay que hablar en nombre propio y dar cuenta, en ese mismo acto, de lo que se piensa: razones, proposiciones e implicaciones. Asumir un riesgo. Nos hemos malacostumbrado a decir que son “intelectuales” quienes así proceden, imaginando una mera cuestión de prestigio, pero ese ha sido siempre el modo de tomar

la palabra en la escena pública. El problema de la unidad política que hoy nos solicita es, ante todo, un problema de concepto y orientación en el pensamiento: no puede haber ninguna acción coordinada, sustentable y con alguna probabilidad de incidir en lo real, si no piensa en lo que hace.

Recuperar el pensamiento estratégico en todos los ámbitos posibles, según su especificidad, orientarnos más por la lectura de los clásicos que por el marketing publicitario. Por ejemplo, Maquiavelo en la lectura de Althusser nos enseña mucho sobre nuestro presente y la eficacia diferencial de cada práctica:

¿Qué podemos entonces nosotros aprender aún hoy de este extraño “utopista” que, al parecer, era Maquiavelo? Infinitas cosas y casi nada. Infinitas cosas sobre la acción política, sus condiciones factuales y las variaciones coyunturales de sus medios, al margen de todo a priori moral o religioso: sobre los aparatos ideológicos de Estado (el primero de los cuales, concerniente al Príncipe Nuevo, es esa “imagen” de sí mismo pacientemente compuesta, y que actúa como una fuerza ideológica y política en los efectos de su estrategia) y también sobre el papel de la religión: ante todo la idea de que hay que aceptar la religión tal y como es, como un elemento dominante de la coyuntura ideológica dada y, cuando es fuerte, no solo hay que aceptarla como la fuerza de las “ideas que se apoderan de las masas” o que se han apoderado de ellas, sino saber inscribirse en ella para utilizarla (esto vale para toda formación ideológica existente en la realidad coyuntural); que es preciso, finalmente, que el Príncipe (y, dirá Spinoza, todo hombre) establezca entre él y sus pasiones una relación de distancia crítica y revolucionaria tal, que pueda transformar-desplazar sus pasiones de pasiones tristes (sufridas y pasivas) en pasiones alegres (libres y activas), sin lo que ninguna acción política pensada puede conocer un éxito duradero. (Althusser, 1985: 153)

Entender entonces cómo funciona la ideología y hacer uso de ella, no desestimar masivamente las prácticas y dispositivos, transformar las pasiones, cultivar los afectos alegres, etc. ¿Por qué es necesario decir lo obvio? El que todos podamos opinar y replicar por distintos medios cualquier cosa, lo engañoso de la escena democrática, no quiere decir que todos tengamos la misma eficacia. La coordinación para el pensamiento estratégico no requiere decirlo todo por todas partes, lo que suponen los debates mediatizados, sino poder decir de manera oportuna y justa en una práctica específica. Pero para proceder de ese modo al menos tiene que haber un concepto de unidad que nos oriente y opere. La unidad no puede ser solo política en sentido restringido, tenemos que reencontrar un sentido de unidad más vasto (algunos hablan de “cosmopolítica”) que nos componga con existencias menores y desestimadas, allí donde podemos encontrar la verdadera potencia de obrar.

6. Por último, quiero contar una experiencia singular que abona ese sentido de unidad. Este comienzo de año (2022), con ánimo de retomar actividades pospandemia, fuimos a la presentación del libro de Any Duperey, *El velo negro*, y la pasamos muy bien. Parecía la puesta en escena de un tiempo de ficción que ya no existe más: cómo vivíamos, hablábamos y compartíamos antes de la pandemia. Reparé en una cosa que venía sintiendo y pensando desde poco antes: la relevancia que han adquirido libros como el de Despret o Duperey, por darle un estatuto existencial clave a los muertos y nuestra relación con ellos, muestra apenas un infinitesimal borde en el que todos los valores se subvierten. Así como Freud cambió nuestra concepción del psiquismo al mostrar que la conciencia en la que habituábamos reconocerlo —y reconocernos— era solo una manifestación menor y secundaria de lo verdaderamente psíquico: el inconsciente; así como Cantor mostró que los números y

conjuntos finitos con los que habitualmente nos manejamos son una parte insignificante de los múltiples infinitos que constituyen la naturaleza del número; así, digo, tendremos que empezar a captar que esta vida que llevamos con todos sus contratiempos, alegrías y tristezas, es apenas una ínfima parte de todo lo que somos y nos atraviesa, entre la infinidad de muertos, fantasmas, no-entes y seres de ensueño que habitan el infinito abierto del cosmos. Esta pequeña vida, con todos sus hábitos y representaciones, va dejando de ser importante y quizá encuentre también su lugar secundario, si no se extingue del todo. A su vez, esta última idea viene de mucho antes. No olvido que, mientras yacía en una vereda fría y sucia, sintiendo muy cerca el fin, no me lamentaba tanto de perder la vida, como del inconmensurable desamparo en el que dejaría a quien era mi mujer y a nuestra hija por nacer; me resultaba insoportable. Ya no era como ese concripto abatido que, según Walsh, en vez de gritar: “¡Viva la patria!”, decía: “¡No me dejen solo, hijos de puta!”. Otra vez todo se ha invertido, no solo la épica sino la soledad, y hoy es a quienes mueren que dan ganas de decirles: “¡No nos dejen solos, malditos!”

XV

Una jauría de perros mata a una joven mujer que había salido a correr; los adolescentes de un colegio acosan a sus compañeras y amenazan por *whatsapp* con violarlas, secuestrarlas, torturarlas; un joven desaliñado revuelve en la basura con odio en la mirada; alguien grita desde un edificio que han abierto un baúl y robaron un auto; la cara del payaso cínico que nos ha endeudado multiplicada en todas las pantallas; *and so on, and so on*. Parece que lo que nos va dejando la pandemia, tras su retroceso, es mucho peor. Sueño que los signos de violencia que proliferan son el último velo de lo que va a caer: la desesperación no puede ser infinita. En el mismo sueño, que parece una extraña película subtitulada, se abren dos planos en simultáneo: en uno veo lo que sucede de manera directa y el punto de inflexión que presiento, en otro se me explica por qué sucede lo que sucede y me resulta evidente. Apenas despierto siento que puedo explicarlo; luego se me ha ido. Me levanto aliviado: *o las cosas son tan insoportables que la agonía será breve, o no eran tan graves — como pensábamos— y podremos soportarlas*. En el medio, pienso, quizá lo que se nos ha ido en esta larga historia de la humanidad es la razón de los afectos, el modo concreto de materializar lo que pensamos y hace

cuerpo; ese punto de incidencia singular en el cual sentimos que somos parte de la escena y damos con la causa adecuada de lo que nos afecta. ¿Cómo cortar con el círculo vicioso que lleva de la violencia al espanto, la indignación y el odio, sobre un fondo de insensibilidad generalizada que retroalimenta la crueldad sin cesar?

1. Se ha vuelto un lugar común hablar del odio como un fundamento fuerte de las identidades políticas, impenetrables a cualquier razonamiento o reflexión crítica. La indignación es una forma de odio basada en la imaginación del daño que se ha producido a otro con quien nos identificamos. La indignación es, pues, una forma primaria de identificación y de efímera cohesión. La razón y la indignación se refuerzan mutuamente: “Estoy indignado porque tengo razón, y tengo razón por estar indignado”. Según de Sutter, la razón crítica occidental se fundamenta en el escándalo y la indignación —¡y cuánta razón tiene!—:

El escándalo es ese pinchazo mental; cada día, casi a cada rato, aparece una causa para nuestra indignación, a veces ecológica, otras política, cada tanto alimentaria, el resto moral, sin que ninguna de ellas termine por constituir un todo con las otras, a partir del momento en que la llegada de una aísla a las anteriores en un pasado borroso. Esa es la razón por la cual, de manera inesperada, la indignación es el estado afectivo primario de la era de la anestesia; es lo que acompaña en el campo afectivo la organización general de la depresión de nuestras sociedades, en el hecho de que escandalizarnos es lo que nos queda para darnos la sensación de estar vivos. (de Sutter, 2020: 118)

No obstante, como digno hijo de la tradición que critica, de Sutter señala sus *impasses*, pero no se aparta demasiado de ella: propone al final el ejercicio de una razón cómica que no ha practicado en su libro, el cual

oscila más bien entre la puntuación explicativa, la indignación y la fina ironía ilustrada. Otra propuesta sería la razón implicada en ejercicios de transformación afectiva, como trato de mostrar en lo que escribo, sin querer tener razón más que la que se desprende del modesto acto.

2. Tendríamos que preguntarnos entonces cuál es la raíz del odio, de esa inmunidad a la argumentación, incluso entre personas formadas universitariamente, profesionales y demás (no hace falta calificarlos como intelectuales); y de qué modo podríamos incidir en ello, no para convencer a nadie, sino para que la convivencia política sea posible. El odio no es solo un sentimiento, ni atañe a la dimensión psico-sociológica, hay una raíz ontológica del odio que encuentra en los afectos, pensados rigurosamente, su razón geométrica. Siguiendo a Spinoza, podemos entender que la disminución en la potencia de actuar genera tristeza y a quienes suponemos responsables de esa disminución los odiamos. El problema en la variación afectiva concreta, que toma individuos compuestos a cualquier nivel de integración (grupos, colectivos, comunidades), son las mediaciones que hacen creer en esas atribuciones de responsabilidad sin conocimiento de causa real; en términos spinozianos: los géneros de conocimiento. Entre lo que sentimos aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar se inmiscuyen las interpretaciones y manipulaciones. El predominio de la imaginación, es decir el conocimiento inadecuado basado en información confusa y fragmentaria, impide captar las relaciones, variaciones, nociones comunes y, sobre todo, dificulta acceder al conocimiento de lo singular. La razón sin implicación tampoco alcanza la máxima potencia del pensamiento y no produce transformaciones efectivas. Podríamos decir que, en general, tanto en la formación cultural como en la universitaria, hemos fallado en transmitir no solo el pensamiento crítico relacional, sino el pensamiento de lo singular y la

disposición afectiva necesaria para entender las cosas según su causa inmanente. Por eso no cesamos de proyectar lo que malentendemos en el otro.

3. La única verdad es la realidad. Pero la realidad no es solo lo que es en su inmutable presencia. La realidad es materia en transformación incesante. La única verdad resulta de entender ese proceso inmanente en implicación material; entender el punto singular que somos y cómo nos afecta lo que incorporamos (significantes, enunciados, saberes, etc.). No podemos hacer de la correlación de fuerzas o las relaciones de poder una nueva figura del inamovible destino; tampoco del voluntarismo idealista —por derecha o por izquierda— la verdadera palanca del cambio. Necesitamos encontrar en eso que nos hizo ser de tal modo la posibilidad de ser diferentes, haciendo otra cosa con lo que nos hicieron ser. Pero sin renegar de ello, porque es nuestra única materia: lo real que nos causa. No podemos orientarnos en lo real, en lo que aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar, si no contamos con un concepto de verdad que nos implique materialmente. Una verdad no se reduce a un mero punto de vista, un parecer o un gusto. Una verdad implica materialmente al sujeto que ella ayuda a crear, punto por punto; le da cuerpo, alma y genera un afecto que potencia: alegría, entusiasmo, felicidad, placer. No hace falta reponer grandes valores o esquemas trascendentales que permitan juzgar lo que es verdadero y lo que no, lo que vale y lo que no, lo bueno y lo malo, porque una verdad no es del orden del Uno excluyente y jerarquizante; no es elitista. Pero tampoco es que todo dé lo mismo y cada opinión cuente, tanto la de quien odia y segrega como la de quien abre y compone, porque lo que cuenta en verdad es cómo uno se implica en eso que dice, piensa y hace. Una verdad es, ante todo, práctica y ejercicio cotidiano, modo de ser y

hacer junto a otros. Allí reside la diferencia. ¿Qué es más verdadero, acaso, lo que dicen Platón, Aristóteles, Epicuro o Epicteto? ¿Spinoza, Descartes o Hegel? ¿Despret, Haraway o Malabou? ¿Cuál es la música verdadera, la que componen Bach o Beethoven? ¿Schönberg o Satie? ¿Los Beatles, Spinetta, L-Gante o Sara Hebe? No hay lo verdadero o lo falso en absoluto. En todo caso, como mostró Foucault, es cuestión de un régimen de veridicción histórico que enlaza saber y poder de manera sobredeterminada. Pero la verdad es otra cosa, que los anuda y excede: es un proceso inmanente que despliega sus propios procedimientos y permite a los sujetos constituirse a sí mismos, haciendo uso de los dispositivos y abriendo su potencia para componer junto a otros. Hay que escuchar cómo resuenan los cuerpos en cada caso y qué nos ayuda a componer(nos). La verdad es no-toda, es un proceso genérico infinito, es un modo de anudamiento singular; pero sobre todo es el conjunto de enunciados, legados y saberes, técnicas y procedimientos que nos ayudan a constituirnos a nosotros mismos. Hay que sostener el concepto de verdad con el propio cuerpo, con la propia vida, sin creérsela en absoluto, confiando que también los otros pueden encontrar su modo singular. Antes del fin.

XVI

Cada vez que se plantea en la actualidad la cuestión de cancelar a un autor por su posicionamiento político, ideológico o sexual, surge el viejo problema de si conviene o no separar la obra del autor. Me parece que no está bien planteada la cuestión en esos términos simplistas, más acá de que me guste o no tal autor y de si las acusaciones son o no fundadas. Primero, porque no es tan fácil realizar esa separación (¿dónde termina una y empieza el otro?); segundo, porque tenemos que precisar mejor qué entendemos por obra, saber o legado, y también por sujeto, nombre propio o autor, para poder realizar el corte justo. Por último, situar adecuadamente los términos nos permite entender la materialidad misma del pensamiento, cómo se conectan lo singular y lo infinito, por fuera de cualquier digitalización y control algorítmico. Estos puntos se encuentran entrelazados. En consecuencia, me gustaría aportar a su despeje para que no quedemos dando vueltas en el vacío de la destructividad absoluta. Una exposición más del pensamiento materialista en ejercicio y la inteligencia acorde al caso.

1. La producción de un nombre propio nada tiene que ver con ser reconocido, hacerse fama en un instante o acumular experiencia y antecedentes en una extensa trayectoria de vida. El nombre propio responde más bien a un vacío o a una falta circunscrita en el Otro, en un tiempo lógico (con precipitaciones, escansiones, comprensiones y conclusiones repetidas), llámese a este Otro “cultura”, “simbólico” o “formación social”, y nada tiene que ver con atributos o predicados característicos. El nombre propio traza un lazo que se enlaza a sí mismo y se descuenta por esa operación de la red de significantes disponibles; encuentra así conexiones por otras partes, imprevistas, ligadas más bien a la letra irreductible. Lacan formalizó esa operación, pero tampoco es necesario atribuirle una invención original absoluta y eternizarlo así en la infatuación yoica por la cual se disculpó en su momento (él decía que no era original sino lógico), porque es lo que acontece cada vez que alguien se hace cargo de un decir que no se olvida tan rápido tras lo que se dice de lo que se oye, sin esperar retribuciones o capitalizaciones de ningún tipo. Más que la “función-autor”, de la que habló Foucault en su momento, es la constitución de un sí mismo que prescinde de la hiperinflación narcisista porque ha encontrado la economía libidinal justa a su deseo. En ello se juega una vida. Es el decir verdadero del parresiasta del que también habló Foucault: el anudamiento entre lo ético, lo político y lo epistémico en un solo gesto de amor por la verdad. Esta operación solo se puede dar caso por caso, situación por situación, aunque la verdad sea genérica.

2. Si bien hemos deconstruido y criticado muchas figuras del Uno trascendente (todavía lo seguimos haciendo): Dios, hombre, sujeto, verdad, yo, etc., lo que más nos cuesta es deshacer la figura del autor: tanto si se lo idealiza como si se lo desprecia. Nos cuesta entender que el autor es

una función compleja y contradictoria de los discursos, o un nudo de problemas irresueltos entre prácticas irreductibles, de ninguna manera una unidad de sentido último a descifrar o establecer. Foucault no coincide puntualmente con Foucault ni Lacan con Lacan, sus nombres propios —junto a otros— son los índices de un nudo de problemas que nos ha sido legado. 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 del técnico-especialista (*homo academicus*) y la del divulgador-influencer (*homo virtualis*), tenemos que sostener la función del autor-intelectual que da espesor a estos problemas. Más exigente que las anteriores figuras, sí, pero abierta a interpelar y hacer pensar a cualquiera. La unidad, en todo caso, es efecto de un proceso complejo y nunca está garantizada de antemano por fines o principios; la unidad solo la puede dar la acción o la práctica. En este sentido, el problema no es tanto definir el concepto de práctica o las distintas prácticas como practicar el concepto en cada caso y a cada paso, definiendo condiciones concretas y tomando posición al respecto: inventar conceptos prácticos que nos orienten en la vida, que sigan el curso del deseo y delimiten el goce singular que nos caracteriza. Practicar el concepto implica escuchar el cuerpo, entender el afecto —si aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar— y componer relaciones con conocimiento de causa. Poder responder en nombre propio por usos y apropiaciones de saberes, sin idealizaciones ni desprecios. No hay lugar para la hipocresía o el cálculo en la práctica del concepto que singulariza una vida. Tampoco se trata de cancelaciones masivas o unidades totalizantes, sino de destituciones singulares y encuentros puntuales.

3. Se empieza retrocediendo en las palabras y se termina retrocediendo en las cosas, decía Freud. Por eso tenemos que saber cuándo un término es conveniente a los problemas que nos toca pensar y cuándo no. El término “cancelación” no es adecuado para un pensamiento crítico, sostengo, porque se invierte demasiado fácilmente su atribución: se ha vuelto muy difuso y de índole moralizante. Sobre todo, no sirve que señale tanto a sujetos con poder o sin poder, subjetividades hegemónicas o no hegemónicas, autores o impostores, etc. Para mí, habría que reemplazarlo por el término “destitución”, que indica una operación que implica transversalmente a cualquier subjetividad, para constituirse en tanto sujeto dividido: ceder una posición de privilegio e infatuación yoi-ca y asumir el resto o desecho que nos constituye. La destitución subjetiva no exige la cancelación o anulación del sujeto, sino que lo reenvía a su verdad material: el desecho que también es y en torno al cual ha de trabajar. Así como Badiou reemplaza en su obra el término “destrucción” por el de “sustracción”, para indicar lo que producen las verdades genéricas en cada situación y su estado, propongo que el término “destitución” es más adecuado que “cancelación” para indicar que, a nivel subjetivo, no se trata de destrucción o prohibición, sino de situar al sujeto respecto de su división y bajarlo de la posición de amo privilegiado respecto a determinado goce. La operación de destitución subjetiva nos concierne a todos y a todas por igual, tengamos mayor o menor poder (simbólico o real), pues es el punto clave para constituirnos como sujetos. Que caiga lo que tenga que caer de las idealizaciones e infatuaciones yoi-cas para que trabajemos con la materia de la que estamos hechos en verdad. Así, un filósofo materialista hace de su vida una obra y de cada gesto, enunciado o pensamiento, un ejercicio en procura de su transformación, siempre de cara a lo real: tejiendo cuerpo, alma y afecto. Su vida personal no es el asunto principal, sino la materia contingente en que se

cruzan y transforman los gestos, obras, pensamientos. Los enunciados teóricos, saberes y axiomas hacen cuerpo al exponer esa vida singular a la captación de cualquiera que desee encontrar su singularidad. No hay oposición entre teoría y práctica, como no la hay entre singular y genérico, cuando la teoría misma hace cuerpo el pensamiento encuentra la causa de su afecto y se expone en el acto de vivir el presente.

4. En *Materialismo oscuro*, como he mencionado, Silvia Schwarzböck (2021) sigue la caracterización del materialismo de Carlos Correas, que resulta en realidad una historia bastante acotada al ámbito porteño: el materialista requiere de tiempo, desprecio de sí y coraje para decirlo todo. Me sorprendió encontrar esta última expresión, que viene de Sade (“la filosofía debe decirlo todo”), al igual que en el prólogo a mi último libro, escrito por Alberto Constante en México. Por eso quisiera trazar una demarcación¹⁰. Para mí, el pensamiento materialista no sigue

10 En esta demarcación no quiero dejar de señalar que hay un diagnóstico compartido: cómo podemos producir un giro práctico en la filosofía que no se conforme a la mera reproducción de un yo académico. Escribe Schwarzböck (2021: 329): “Lo que dificulta que el materialismo haga *girar* la práctica filosófica, mientras vive prometiéndolo o exigiéndolo, es que la misma primacía de la práctica que él postula obliga a los materialistas a aceptar, con el coraje y el autodesprecio que Correas considera imprescindible en ellos, que su práctica está tan institucionalizada —institucionalizada hasta la asfixia— como el resto de las prácticas teóricas. Y que esta institucionalización, al cerrarse sobre sí misma, promueve entre los practicantes de la filosofía, desde el profesor titular hasta el estudiante, desde el investigador formado hasta el aspirante a becario, un yo académico que no suele caracterizarse ni por el coraje ni por el autodesprecio”. Coincidiendo con el diagnóstico, se abren no obstante las variantes posibles: desde devenir militante formado teóricamente, hasta escritor ensayista literario, divulgador o *performer*, etc. Respeto las alternativas honestas y consecuentes en tanto den cuenta de la materialidad de sus prácticas. Pero no hay ninguna práctica que no esté sometida a exigencias institucionales, sean del Estado o del Mercado. Mi propuesta del giro práctico en filosofía implica asumir la contradicción en el seno de las instituciones *realmente existentes* y habilitar una formación de sí que interpele a otros desde el lugar en que uno se sienta autorizado y pueda hacer algo distinto con los

la secuencia lineal de la historia, de ninguna historia (política, literaria, científica, subjetiva): comienzo, desarrollo, final; sino que recomienza por cualquier parte: trabaja la materia (ideas, palabras, cuerpos, números) y, al mismo tiempo, se trabaja a sí mismo, se implica allí a su modo. Y lo hace en un proceso sin fin. Su tiempo es lógico: anticipa, suspende, concluye; y retroactivo: recomienza y resignifica, cada vez. Su coraje es el de la verdad que asume como procedimiento inmanente para trabajar lo real. Su afecto no es solo el desprecio por las valoraciones e identificaciones sociales instituidas (incluido el desprecio a su yo especular), sino el amor de sí y de cada cosa singular: la alegría que emerge de encontrar lo real a cada paso. El pensamiento materialista no busca, encuentra. No hay trascendencia, ni épica ni mística; pero la inmanencia tampoco es un simple método normativo: requiere cultivo e invención. El decirlo todo no es exhaustivo ni sigue un procedimiento totalizante; se trata, más bien, de decir todo aquello que nos afecta: un modo de tratamiento y cuidado de sí, en relación con los otros, el mundo y la naturaleza. No se trata de restaurar una visión idílica de armonía universal ni reponer la figura del amo antiguo, sino de entender el uso de las tecnologías actuales para transformarnos a nosotros mismos.

materiales con que cuenta. No solo desprecio de sí o coraje frente al conformismo y la infatuación reinantes, sino simple contento de sí por la potencia de hacer a puro gasto y arriesgar el coraje de decir, aunque disguste a las identificaciones grupales.

XVII

Desde hace un tiempo me inquieta mucho el problema de los abusos sexuales en distintos ámbitos; siento que no estamos respondiendo adecuadamente porque ni siquiera nos permitimos pensar el problema. Reaccionamos o callamos. Entonces todo entra en la lógica mediática del escándalo o en los grisáceos meandros de los aparatos jurídicos. Pero es un problema muy grave que nos afecta como sociedad. Nos entristece, nos enfurece, nos depotencia individual y colectivamente. Vengo hablando con algunas amigas feministas acerca de la necesidad de hacer algo, de elaborar respuestas, de tomar posición en casos concretos, etc. Pero es difícil, porque ellas ya vienen haciéndolo a su modo, según sus tiempos y posibilidades. Además, hay un límite preciso que señala nuestra complicidad en el asunto, algo que nos cuesta ver y enunciar como hombres. Me di cuenta de que tengo que asumir la responsabilidad en soledad, sin amparos ni coartadas; asumir el lugar desde el cual hablo y la contradicción performativa que implica tomar la palabra sin darme ninguna importancia por eso. O sea, destituyéndome en el mismo acto de enunciación, pues no me exceptúo del común de los hombres.

1. Hace poco vi el tráiler de *La noche más larga*, una película hecha acá en Córdoba sobre una historia real y reciente: el violador serial que durante dos décadas violó impunemente a cientos de mujeres en la zona de Nueva Córdoba, donde viven más que nada estudiantes. Me trajo muchos recuerdos de esa época en que fui un estudiante (fines de los 90), recién regresado a mi ciudad natal, donde la alegría por la novedad no disipaba cierta atmósfera de temor en la que se respiraba (más que el humo de ahora) el descuido generalizado y la indiferencia hacia la suerte del otro. Recién en 2004, cuando hubo una voluntad política decidida para atraparlo, al verse cercado por la policía, el violador finalmente se suicidó. Lo cual no impidió que fuera al entierro mucha gente de su barrio, donde dicen era una persona querida (padre de familia devoto). No es para sorprenderse. El violador serial es el producto monstruoso de una sociedad que consiente la violencia y, al mismo tiempo, se despreocupa por los más vulnerables. En su figura se condensan una serie de consentimientos ideológicos contradictorios, provenientes de distintas clases y sectores sociales: desde la idealización de la criminalidad como modo de vida renegado, hasta el festejo de una supuesta capacidad sexual incrementada, o incluso el castigo moral del devoto hacia las jóvenes licenciosas. Ese “dejar hacer” o mirar para otro lado indicaba el punto ciego sintomático de una sociedad mal herida, descompuesta hasta la náusea y suturada por retazos ideológicos en decadencia. Destrozo ocasionado por la última dictadura que violó sistemáticamente todos los derechos, las sensibilidades, las mentes y los cuerpos. Sin duda, hay una cultura cordobesa de descuido sistemático de las relaciones y la sustentabilidad del lugar mismo donde vivimos, que no le viene solo de las clases altas o los desarrollistas urbanos, sino del anudamiento sintomático transclasista de cuerpos, lenguajes y restos miserables (interpelaciones de goce con fuerza inercial). No todos tienen —ni tenemos— la misma

responsabilidad ante la miseria que vivimos, y no me voy a poner a sermonear con mandatos, pero el *dejar hacer* o mirar para otro lado han tenido y tienen terribles consecuencias que padecemos desigualmente. Por eso enunciar un “No abusarás” materialista y no trascendente tiene que ser sostenido en acto, con el cuerpo, el lenguaje, el pensamiento y el deseo asumido de cada quien, caso por caso, sin concesiones. Y quiero ser completamente honesto respecto de esto último: si mi deseo o perseverancia en el ser continúa insistiendo, aún, es porque en esta ciudad no todo está perdido; también he sentido los lazos de solidaridad muy cerca en un momento delicado en el que mi vida pendía de un hilo, como dice el poeta: *Donde está el peligro (o el desierto) crece también lo que nos salva.*

2. Cada vez que se mediatiza un caso, la frase interpeladora que suele circular es: “¿Cómo es posible que todas las mujeres tengan una amiga violentada, y ningún varón tenga un amigo violento? No nos dan las cuentas”. Se habla de “pacto de silencio” y quizá haya algo de eso, pero a veces lo que sucede es mucho más concreto y paradójico: quienes han sido abusadas no quieren que su caso se haga público; quienes han abusado lo niegan o relativizan; y si no hay una tercera instancia que medie, todo queda en la nada. Entonces quienes hemos escuchado las dos voces, sean amigas y amigos o no tanto, no podemos más que decir: hablemos, expongamos, hagámonos cargo, dejemos de banalizar, abramos espacios donde se pueda decir y escuchar de verdad, donde se puedan asumir las consecuencias de los actos. No basta con indignarse o evitar el punitivismo o imaginar que una ley o la educación sexual alcanzan, hay que crear y sostener múltiples instancias y prácticas donde podamos tratar este problema que nos involucra a todxs. Sobre todo esto: no desentendernos, no mirar para otro lado, no decir “por algo será”. Lo

que estoy diciendo es que resulta apremiante, necesario, urgente pensar el problema e implicarnos; no basta con pronunciarnos sobre lo mismo cada vez que sucede lo mismo, porque sabemos que es un problema recurrente y estructural.

3. Voy empezar a asumir lo que me toca como hombre en nombre propio. En mi caso, escribo: trato de dar cuenta del gesto de pensar desde la fragilidad que se expone al *no-saber*, desde el *no-todo* hacer. El no-saber no es lo mismo que la ignorancia, es animarse a decir en los límites de los saberes instituidos y las autorizaciones validadas; el no-todo hacer no es permanecer inactivo o callado, sino encontrar el modo singular en que el acto asume sus consecuencias. No todos los hombres somos iguales, pero todos somos responsables por lo que hacemos y dejamos (de) hacer en una sociedad desigual donde las valoraciones nos suelen favorecer, donde tenemos ciertos privilegios e impunidades, donde se nos escucha o atiende diferencialmente. En lo posible tendríamos que hacernos a un lado; abstenernos de estar siempre al frente o en los lugares centrales de decisión; dejar de ser los primeros en tomar la palabra o la iniciativa en toda ocasión; acompañar más y opinar menos; estar dispuestos a escuchar, a sostener, a brindar espacios, a generar tiempos, a no querer dirigir tanto los procesos, etc. Luego, también poder remedar los errores cometidos, las precipitaciones anteriores, las rigideces pasadas, los forzamientos innecesarios; no tiene que haber ningún orgullo herido por admitir simplemente: me equivoqué, me apresuré, no supe escuchar, no di el tiempo suficiente, no sostuve la distancia adecuada, etc. Tampoco hacer leña del árbol caído, amonestar o ponerse en un lugar de superioridad moral; simplemente escuchar, abrir, exponer. Quizá no todos podamos cambiar en todos los planos, frentes y actividades, pero tenemos que empezar a

hacerlo allí donde podamos prestarnos a un juego serio y responsable para recuperar la alegría de vivir y el verdadero erotismo del acto de creación. Es urgente, es ahora, si no ¿cuándo?

Coda

Quisiera finalizar estos ejercicios de filosofía, ética y política con dos actos de rememoración que muestran el anudamiento entre lo singular y lo colectivo. Uno referido a la escritura de mi primer libro (el que comento en el primer capítulo) y al último gesto de mi padre. Otro referido al estallido de 2001 y a lo que me gustaría dejarle a mi hija para cuando yo me haya ido. Por supuesto, algo del paso generacional se anuda entre ellos.

1. En estos días he estado releendo “Roberto Arlt, yo mismo”, de Oscar Masotta. Un texto ejemplar, sin dudas, de la época en que se pensaba con el cuerpo y el alma, en implicación. Y he estado tratando de seguir su ejemplo sin imitarlo, como diría Lacan. En definitiva, de tomarlo como un ejercicio de subjetivación, como diría Foucault. Da la casualidad que también se cumplen ocho años de la publicación de mi primer libro (*Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*) y ya hay una distancia suficiente, no solo temporal, que quizá me permita volver sobre ello desde otro lugar —y sacarle algún provecho, como dice Masotta en su presentación.

Han pasado una serie de cosas en el camino. Una no menor fue, también, la muerte de mi padre. Pero además sucedió el mismo año que nació mi hija, apenas el libro había salido a la calle. Solo que, en lugar de volverme loco, como le pasó a Masotta, casi fallezco por un disparo en un asalto callejero. No tuve demasiado tiempo para procesar nada: la muerte, el nacimiento, el libro, la violencia, etc. Se hace lo que se puede; en mi caso: seguir escribiendo libros, acompañando el crecimiento de mi hija, honrando a mis muertos en el ritual de prender el fuego, etc.

Solo que sucedió, además, un acontecimiento mayor (esto es: que comprende a la humanidad en su conjunto): una pandemia que nos tuvo confinados por casi dos años. Lo cual me llevó a agudizar el gesto de escritura; sobre todo la reflexividad ética y crítica que lo acompaña. Quiero decir: ya no me creo nada de los grandes (n)hombres. Se escribe como se vive, y punto: se hace cuerpo en la serie de lecturas escogidas, meditadas, ejercitadas sin ideales (estéticos, normativos o formativos). Esa práctica la he asumido hasta la raíz. Entonces, remedando el gesto masottiano, pienso ahora: *¿Quién era yo al momento de escribir aquel libro?* Como él, puedo reconocer una serie de contradicciones sociales encarnadas en mi cuerpo, en mi alma, en el modo de escritura y en las relaciones intelectuales (¿afectivas?) que se tramaban en torno a ello. No tenía, por supuesto, las mismas pretensiones imitativas (Sartre y Merleau-Ponty, para el caso de Masotta) ni el gusto por la vestimenta sofisticada (los trajes cruzados, etc.), pero sí cierta urgencia por doctorarme y darme a conocer, que venía del apremio paterno y la necesidad de trabajo.

Hoy me pregunto, por ejemplo, por qué casi todas las amistades que se vinculaban con ese libro se han disuelto, no se han sostenido en el tiempo. ¿Será acaso un libro maldito, mal concebido o mal escrito? Si bien he tenido mis momentos de ambivalencia afectiva, muy fuertes, lo cierto es que —considerado temperadamente— el libro no está mal: aporta algunas cosas al ámbito de estudios badiouanos y lacanianos que todavía no han sido consideradas; por caso, la cuestión del nudo o anudamiento del sujeto. No llegaría tan lejos entonces con la superstición, pero quizá sí haya algo de la “hiperstición”¹ (desplegada mejor luego,

1 Este término lo tomé de Armen Avanessian (2017: 267-287); indica, como en el performativo, el caso en que la palabra crea la cosa.

pero anticipada allí) que no se soporta fácilmente, algo de la invención performativa que genera cierto malestar. La verdad, en definitiva, es cuánto de lo real puede soportar un sujeto. Haberme prestado a ese juego tempranamente con la publicación del libro, siguiendo el ejemplo del tiempo lógico, quizá no haya sido sin consecuencias.

Al deseo se llega demasiado temprano o demasiado tarde, es así, está *out of joint*. Lacan se lamentaba de esto último en sus *Escritos*, yo no me lamento tanto de lo primero porque he tenido la oportunidad de servirme de esos desfasajes [*décalges*] propiciados por los maestros, para hacer pasar mi propia escritura. Lo único que siento ahora, y por eso retomo el cuidado en relación con los muertos, es no haberle llevado a tiempo el libro a mi padre. Por cierto descuido o desidia, o porque pensaba que no le importaba. Y, sin embargo, antes de morir, él les había dicho a sus amigos, sin haberlo leído siquiera, que el libro era buenísimo y lo tenían que leer. Así era nuestra relación: él nunca me decía directamente si estaba contento u orgulloso de lo que yo había hecho, me lo hacía llegar por terceros. De esa disculpa por el retardo quiere dar cuenta ahora el presente escrito, en diálogo íntimo con mi padre, pero también por vía de terceros. Si es cierto, como sostenemos con mi amiga Helga Fernández, que la función del padre se juega en la terceridad, mi padre me habrá legado, por esa vía, su voto incondicional de confianza.

2. En estos días de rememoración histórica y colectiva del 2001, donde cada quien toma la palabra en nombre propio para decir lo que piensa, debo confesar que me he estado resistiendo un poco a recordar. Si bien han acudido a mí imágenes fugaces de aquella época, una y otra vez las he dejado pasar. Creo saber de qué se trató, conozco los relatos y experiencias repetidas. ¿Qué habría de significativo ahí?, me pregunto, ¿qué

podría ser más relevante que otras épocas, otros momentos clave en los que también se anudan lo singular y lo colectivo?

Pienso que nació en 1977, en plena dictadura militar, tengo presentes los relatos a través de las cartas de mi madre: la pensión, los calores agobiantes, las amistades cordobesas, el terremoto de San Juan, etc. Pienso en 1982, el traslado forzado de Córdoba a General Alvear que marcaría a fuego el desajuste familiar, la guerra de Malvinas, el nacimiento de Mariano. Pienso en 1987, el nacimiento de Luciana, la primera separación de mis viejos, y el levantamiento militar en que se suicidó un compañero de ellos porque pensó que volvían. Pienso en los 90 y el arrasamiento subjetivo que significó el menemismo, cuando empecé en la Universidad de Córdoba, dejé la primera carrera y atravesé un *impasse* decisivo. Luego 2006, recibido y sin causa, la muerte de Mariano y el neoliberalismo cordobés que lo consumía todo. 2014, la inseguridad como dispositivo fogueado contra el gobierno nacional, la muerte del viejo y del abuelo, el disparo en plena calle, el nacimiento de Camila. 2020, ya sabemos.

¿Y entonces qué? Como dice un amigo, Juan Conforte (2021):

Cada argentinx debe sentir en el fondo, que cada crisis personal, coincide con una crisis del país, que cada derrumbe social, es su propio derrumbe; descontarse de ese terrible destino es una tarea infinita, porque la inercia tiene la fuerza de la corriente de todos los ríos crecidos y enfurecidos que nos atraviesan.

Por tanto, me fuerzo a recordar y vuelvo a contar para descontarme del fatal destino y despejar la causa de la resistencia.

En 2001, después de muchas angustias y pesares, podía decir que me encontraba bastante bien: me sentía mucho más seguro, me iba excelente

en la Facultad, había encontrado una carrera que me gustaba y una pareja con la que compartíamos casi todo. Sin embargo, ya presentía que eso no podía durar demasiado. Sobre todo, sentía la falta que me marcaba la política a cada paso: participaba de asambleas, movilizaciones, cortes de ruta y trabajos en algunos barrios populares, pero siempre con algo de temor, con inhibición, como si se tratase de una obligación o un mandato.

Recuerdo un corte de ruta en que había perros y policías que formaban un cordón apretado a ambos lados. Antes de ir había hablado por teléfono con mi viejo y me había dicho con gran preocupación que nos cuidáramos, algo raro en él, nunca me había dicho cosa semejante. Subimos al colectivo desde Ciudad Universitaria, iban amigos y compañeros de distintas agrupaciones. Cuando llegamos y vi la escena montada tuve miedo: pensé que íbamos derecho a la boca del lobo. En el corte había ollas populares y cierta distensión entre la gente. Los dirigentes, confiados, sabían lo que hacían. Cuando le pregunté a un amigo sobre las posibilidades de que nos reprimieran, me aseguró que no iba a pasar. Sin embargo, la manifestación de fuerza era ostensible: de haberlo hecho no hubiésemos tenido ninguna chance.

Al poco tiempo vino el estallido concreto, lo vimos por la tele porque el punto álgido fue en Plaza de Mayo: las Madres y Abuelas resistiendo contra la caballería, la represión descontrolada, las muertes. Desde la distancia, sentí el enorme entusiasmo que abrieron luego las asambleas barriales, las fábricas recuperadas, la movilización callejera, etc. Pero, otra vez, en la vida como en la política: sabía que eso no podía durar demasiado. Algunos años después, cuando todavía no pensaba que el kirchnerismo fuese una novedad, aunque saludaba los valerosos gestos de Néstor, pude conectarme con un fondo de inmensa tristeza y tardé un tiempo en encontrar su causa, procesarla y recuperarme.

La escritura ha contribuido a despejar en buena medida las causas y cauces de la historia en que nos hallamos metidos. La dolorosa historia nacional, donde desembocan los tempestuosos ríos que nos atraviesan, es, al fin y al cabo, un mar inmenso donde hay que aprender a navegar: pilotear en las tormentas, surcar con goce las olas y orientarse por la naturaleza cuando se plancha. Los instrumentos de navegación cambian, nosotros con ellos, en lo singular como en lo colectivo. El mar, no obstante, permanece.

Como nunca sabemos qué quedará de nosotros, en esta fragilidad en la que vivimos, me gustaría dedicar estas últimas palabras a mi hija.

Querida hija, el día que ya no esté, al menos quisiera haberte podido transmitir, junto a todo el amor del que he sido capaz, tan solo estos breves principios.

Que ser valiente no es no tener nunca miedo, sino reconocer los miedos y afrontarlos.

Que ser fuerte no es rechazar la fragilidad, sino acogerla y darle espacio.

Que ser alegre no es ignorar la tristeza, sino conectarse con ella y entender su causa.

Que vivir no es negar que vamos a morir, sino disfrutar cada instante como si fuese el último.

Pero, por sobre todas las cosas, quisiera que confíes en que sabrás distinguir cuál es el punto límite, el tiempo y el espacio justos en que los contrarios se suspenden, se invierten, se entrelazan y nos muestran que hay otro modo de ser, sin exclusiones, ni mandatos ni subordinaciones.

Bibliografía

- AA. VV. (2021). *Poscrítica*. Buenos Aires: Isla Desierta.
- Abadi, Florencia (2018). *El sacrificio de Narciso*. Buenos Aires: Hecho Atómico.
- Althusser, Louis (1985). “La única tradición materialista”. *Youkali*, 4.
- Althusser, Louis (2005). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2022). *¿Qué hacer?* Santiago de Chile: Doble Ciencia y Pólvora.
- Avanessian, Armen (2017). “Epílogo: academia en aceleración”. En Avanessian, Armen y Reis, Mauro (comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra, pp. 267-287
- Badiou, Alain (2008). *Lógicas de los mundos*. Buenos Aires: Manantial.
- Colebrook, Claire (2016). “What is the Anthro-Political?”. En Thomas Cohen, Claire Colebrook y Joseph Hillis Miller (eds.), *Twilight of the Anthropocene Idols*. London: Open Humanities Press.
- Conforte, Juan (2021). “Ten compasión, una crónica del 2001 de Córdoba a Capital”. *Cba24n*, 24 de diciembre. Recuperado de: <https://shortest.link/4neR>
- Despret, Vinciane (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Cactus.
- De Sutter, Laurent (2020). *Indignación total*. Adrogué: La Cebra.
- Di Gennaro, Georgina (2021). Recuperado del muro de Facebook.
- Dujovne, Alejandro (2022). “Una crítica a Saccomanno: si hay crítica, hay cultura”. *elDiarioAR*, 4 de mayo. Recuperado de: <https://shortest.link/4nfo>
- Duperey, Anny (2022). *El velo negro*. Córdoba: Cielo Invertido.

- Farrán, Roque (2014). *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- Farrán, Roque (2016). *Nodal: método, estado, sujeto*. Adrogué y Santiago de Chile: La Cebra y Palinodia.
- Farrán, Roque (2018). *El uso de los saberes: filosofía, psicoanálisis, política*. Córdoba: Borde Perdido.
- Farrán, Roque (2018). *Nodaléctica: un ejercicio de pensamiento materialista*. Adrogué: La Cebra.
- Farrán, Roque (2020a). *Escribir, escuchar, transmitir. La práctica de la filosofía en pandemia y después*. Santiago de Chile: Doble Ciencia.
- Farrán, Roque (2020b). *Leer, meditar, escribir: la práctica de la filosofía en pandemia*. Adrogué: La Cebra.
- Farrán, Roque (2020c). “Hacia un paradigma de los cuidados”, en *Bordes. Revista de Política, Derecho y Sociedad*, 7 de mayo de 2020. Recuperado de <https://shortest.link/4x87>
- Farrán, Roque (2021a). *Escribir, escuchar, transmitir. Crítica, sujeto y estado en tiempos de pandemia*. San Luis de Potosí (México): El Diván Negro.
- Farrán, Roque (2021b). *Militantes, ¡ocúpense de sí mismos!* Buenos Aires: Red Editorial.
- Farrán, Roque (2021c). *La razón de los afectos: populismo, feminismo, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Farrán, Roque (2021d). “Una épica del vivir”. *La Tecla Eñe*, 13 de julio. Recuperado de: <https://shortest.link/4KoY>
- Fernández, Cristina (2021). “La posición de la vicepresidenta sobre la crisis en el Frente de Todos. Texto completo de la carta de Cristina Kirchner”. *Página/12*, 17 de setiembre. Recuperado en: <https://shortest.link/4x80>

- Foucault, Michel (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta [versión de 1984].
- Foucault, Michel (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1999). “La escritura de sí”, *Estética, ética y hermenéutica, obras completas, vol. III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2014a). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2014b). *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France, 1979-1980*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2014c). *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2017). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2019). *Historia de la sexualidad. Las confesiones de la carne*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gorriti, Jacinta (2020). *Nicos Poulantzas. Una teoría materialista del Estado*. Santiago de Chile: Doble Ciencia.
- Kant, Immanuel (2009). *Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Losada.
- Masotta, Oscar (1969). “Roberto Arlt, yo mismo” (presentación de *Sexo y traición en Roberto Arlt*). En *Conciencia y estructura*, pp. 189-206. Buenos Aires: Corregidor.
- Marco Aurelio (1977). *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- Milner, Jean-Claude (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial.

- Sacomanno, Guillermo (2022). “Discurso de inauguración de la feria del libro”. *Página 12*, 30 de abril. Recuperado de: <https://shortest.link/4x8t>
- Sotiris, Panigiotis (2020). “¿Es posible una biopolítica democrática?”. *Ficción de la razón*, 18 de junio. Recuperado de: <https://shortest.link/4x8A>
- Spinoza, Baruch (2004). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Schwarzböck, Silvia (2021). *Materialismo oscuro*. Buenos Aires: Mardulce.
- Žižek, Slavoj (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2016). *Contragolpe absoluto*. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj (2021). “¿El socialismo es una opción, o es demasiado tarde?” Recuperado de: <https://shortest.link/4x8F>

Sobre el autor

Roque Farrán nació en Córdoba en 1977. Publicó los libros *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto* (Prometeo, 2014); *Nodal. Método, estado, sujeto* (La cebra/Palinodia, 2016); *Nodaléctica. Un ejercicio de pensamiento materialista* (La cebra, 2018); *El uso de los saberes. Filosofía, psicoanálisis, política* (Borde perdido, 2018); *Leer, meditar, escribir. La práctica de la filosofía en pandemia* (La cebra, 2020); *Escribir, escuchar, transmitir. La práctica de la filosofía en pandemia y después* (Doble Ciencia, 2020); *La razón de los afectos. Populismo, feminismo, psicoanálisis* (Prometeo, 2021); *Militantes, ¡ocúpense de sí mismos!* (La red editorial, 2021); *Escribir, Escuchar, Transmitir: Crítica, Sujeto y Estado en tiempos de pandemia* (El diván negro, 2021). Es investigador del CONICET, doctor en Filosofía y licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Es miembro de los comités editoriales de las revistas *Nombres*, *Diferencias*, *Litura* y *Heterocronías*. Escribe en diversos medios habitualmente.

El giro práctico. Ejercicios de filosofía, ética y política en la coyuntura
pertenece a la colección Periplos.
Fue confeccionado con fuentes *Minion Pro* y *Faustina* (Omnibus-type),
en diversos tamaños y formas.

Otras colecciones de la Editorial
Deslindes (textos de investigación: resultados,
informes, textos metodológicos)
Prismas (compilaciones, libros de factura colectiva)
Traiciones (traducciones)

EDICIONES CIECS
<http://ediciones-ciecs.com.ar/>

DIRECTORA
Jaqueline Vassallo

EDITOR
Diego Vigna

SECRETARÍA TÉCNICA
Cecilia Moreyra

DISEÑO EDITORIAL/MAQUETACIÓN/FORMATOS DE EDICIÓN
Ivana Myszkoroski, Celeste Ceballos y Luis Romano

GESTIÓN WEB
Valentín Basel y Gastón Rizzi

CORRECCIÓN Y ESTILO
Rogelio Demarchi

INDEXACIÓN/LEGALES
Natalia Picotto y Celeste Ceballos

DISEÑO EDITORIAL
Ivana Myszkoroski

CONSEJO EDITORIAL

Silvina Berra

Sociedad, salud, enfermedad y prácticas de curar

Horacio Gnemmi

Estudios sobre arquitectura y patrimonio

Juliana Huergo

Ideología, prácticas sociales y conflicto

Laura Maccioni

Productos, medios y prácticas de la cultura latinoamericana

María José Magliano

Migraciones y espacio urbano

Álvaro Moreno Leoni

Estudios clásicos

Florencia Rubiolo

Estudios internacionales de Asia Pacífico

COMITÉ CIENTÍFICO

Dora Barrancos

Universidad de Buenos Aires, Universidad de Quilmes, CONICET

Dora Celton

CIECS-CONICET, Universidad Nacional de Córdoba

Fernando Colla

cnrs, crla-Archivos, Université de Poitiers, Francia

Francisco Chacón Giménez

Universidad de Murcia, España

Daniel Senovilla Hernández

CNRS, Laboratoire MIGRINTER / Université de Poitiers, Francia

Propongo una ética de escritura como *forma de vida*. Elaborar a partir de ciertos elementos recurrentes, gestos, obras, pensamientos que no se consuman tan fácilmente, como si nada pasara en el mundo; que exijan un cambio de posición subjetiva de parte del lector; que abran a la experiencia de un descentramiento radical, de extrañamiento respecto de sí y los otros; que abran al infinito en acto pasible de encontrar en cualquier materia: infinito de infinitos no totalizable bajo ningún predicado característico. Imagino infinidad de gestos que no respondan a la lógica del intercambio mercantil, de la equivalencia generalizada, del uno a uno, del fácil consumo; *gestos* que vuelven al uno contra sí mismo y lo difractan en dos, tres, infinitas partes; *obras* que componen de modos inéditos haciendo uso de lo anterior, de lo que hay, de lo que emerge imprevisto: materiales contingentes cuyo anudamiento resulta necesario; *pensamientos* que no cesan de retornar desde un futuro anterior: lo que habrá sido para lo que está llegando a ser, siempre en *décalage*. Desencadenar tradiciones, reanudar tradiciones, ser-en-abismo, hasta que el mundo cambie junto con nosotros mismos. Lo que propongo es, en definitiva, un *giro práctico*.



COLECCIÓN PERIPLOS

ediciones
CIECS