

Foucault y Spinoza contra el neoliberalismo. Crítica, ética y reforma del entendimiento

Dr. Roque Farrán. CIECS/UNC/CONICET.

(Recibido 6/6/2020)

Resumen.

En este escrito realizo en nombre propio un punto de pasaje y conjunción entre Foucault y Spinoza. Tomo en función de ello a Lacan como “mediador evanescente” y produzco un desplazamiento en el plano teórico habilitado por la urgencia de la coyuntura política, signada esta por el neoliberalismo y su posible dislocación, para engarzar el planteo crítico a la ética y a una necesaria reforma del entendimiento que *active los afectos*. Motiva y avala esta composición conceptual un trabajo teórico y práctico sostenido que ha venido desplegándose sistemáticamente en torno al pensamiento llamado posfundacional.

Palabras clave. Crítica, ética, neoliberalismo, Foucault, Spinoza.

Abstract

**Foucault and Spinoza against neoliberalism.
Criticism, ethics and reform of the understanding**

In this paper I make in my own name a point of passage and conjunction between Foucault and Spinoza. I take Lacan as a “vanishing mediator” and I produce a displacement in the theoretical plane enabled by the urgency of the political conjuncture, which is marked by neoliberalism and its possible dislocation, to link this critical approach to ethics and to a necessary reform of understanding that activates affections. This conceptual composition is supported by a sustained theoretical and practical work that has been systematically unfolding around the so-called post-foundational thinking.

Keywords. Critics, ethics, neoliberalism, Foucault, Spinoza.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Foucault y Spinoza contra el neoliberalismo. Crítica, ética y reforma del entendimiento

Dr. Roque Farrán. CIECS/UNC/CONICET

(Recibido 6/6/2020)

¿Es posible en las condiciones actuales, donde la lógica neoliberal ha invadido incluso la producción académica, la investigación militante o el archivismo izquierdista, ejercer el pensamiento crítico? ¿Qué pensamos cuando decimos *crítica*? ¿Es necesaria la crítica para que haya *pensamiento*? ¿Cómo evitar que la crítica se reduzca a simple criticismo, oposicionismo o purismo, desconectados habitualmente de lo que acontece? ¿Puede acaso concebirse una crítica en inmanencia, como forma de vida u ontología histórica de nosotros mismos? ¿Decir o escribir, oportunamente, son actos transitivos al pensar? ¿Cómo tomar todas esas producciones lúdicas del lenguaje o los cuerpos que se encuentran desvinculadas de cualquier verdad y no activan el pensamiento?

Foucault define a la crítica, primero, cómo la posibilidad de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad.¹ Luego, complejiza mejor dicho cruce al postular que la ontología crítica de nosotros mismos consiste en interrogar cómo nos constituimos en sujetos de relaciones de saber, desde el poder y la ética; cómo nos constituimos en sujetos de relaciones de poder, desde el saber y la ética; y como nos constituimos en sujetos de nuestras acciones morales, desde el saber y el poder.² Estas interrogaciones entrecruzadas y simultáneas no son meramente teoréticas, sino que hacen la experiencia de los límites efectivos, sitúan su sobredeterminación compleja y señalan el exceso en formas de vida concretas.

Franco “Bifo” Berardi, nos dice algo significativo sobre el fascismo y la liquidación del pensamiento crítico:

¹ Foucault, Michel, ¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, *Daimon. Revista de filosofía*, 11 (1995), pp. 5-25.

² Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta, 1996.

Creo que este regreso del fascismo al que estamos asistiendo a nivel planetario tiene que ser interpretado de una manera nueva. Hay ciertamente muchos signos de fascismo clásico: el nacionalismo, la agresividad, la difusión de la guerra, el racismo... Pero la génesis del fenómeno actual es diferente, y tenemos que interpretarlo en su diferencia. ¿Qué está pasando? Yo creo que estamos saliendo –o hemos salido ya– de la dimensión que ha hecho posible la política de la modernidad, es decir, el pensamiento crítico. ¿Qué es el pensamiento crítico? ¿Qué es la crítica? La crítica es la capacidad de distinción de lo verdadero o de lo falso, de lo bueno o de lo malo, en una enunciación, en una información, en un acontecimiento. Pero para discriminar críticamente necesitamos tiempo. La crítica se hizo posible cuando la escritura y la prensa permitieron una re-lectura, una reversibilidad y sobre todo un tiempo para la discriminación crítica. La burguesía ilustrada hizo de la crítica la facultad esencial de la decisión política. Los acontecimientos ocurren, las informaciones nos los narran, pero nosotros tenemos que decidir si esto es verdadero o falso, bueno o malo. Y a partir de esta discriminación se hace posible una decisión políticamente crítica. Pero eso ya no existe más...³

¿Podemos afirmar que ya no existe más el discernimiento entre lo falso y lo verdadero, que ya no hay más lugar para el pensamiento crítico? Prolongando la reflexión de Berardi, si algo hemos aprendido en estos años de neoliberalismo exacerbado es que en ningún lugar se dan tiempo real para nada, en ninguna instancia o práctica; sean estas científicas, estéticas o políticas. En ese sentido, todos participamos de la “vida fascista” que anula la capacidad de pensamiento crítico. Por eso, hacerse tiempo a como dé lugar es una dimensión clave de la lucha ético-política que emprendemos cotidianamente, y el ejercicio de reflexividad crítica tiene que incluir necesariamente una reflexividad que antes que nada es ética: se ocupa del cuidado de sí en cada instancia y en cada práctica. El cuidado de sí no es solipsista ni narcisista, como pretende la lógica sacrificial o productivista, es la actitud continua que crea en cada momento y en cada práctica el lugar donde pueda advenir un sujeto en relación a la verdad que lo constituye. El sujeto piensa –no importa ya el calificativo “crítico”– solo cuando se liga a la verdad de un modo que lo transforma *críticamente*.

³ Berardi, Franco, “Futurability” (Conversación), en *Facultad Libre de Rosario*, 7 de noviembre de 2018. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=MDLMhV5PMY8>

Pensar en ese sentido no es simplemente codificar información. Eso hace tiempo es tarea de las computadoras que lo harán cada vez mejor, más rápido y eficazmente. Pensar es anudar las pulsiones y deseos a la cosa singular que nos solicita y afecta cada vez, hacerle espacio-tiempo, darnos un tiempo-espacio para cobijarla y desplegarlos conjuntamente a ella en términos de la potencia infinita que somos. Ante todo: inteligencia del caso por caso, en cada situación y en cada lugar, saber anudar con lo que hay, con lo que aumenta nuestra potencia de actuar en lo real concreto; pues el neoliberalismo avanza sirviéndose de las abstracciones normativas e ideales, diluyendo cualquier lazo porque puede y porque le hacemos el juego cada vez que no pensamos con el cuerpo, con lo que hace cuerpo y se afecta del conocimiento de la *causa próxima*: potencia del pensamiento en su máxima expresión.

En este texto mostraré un punto clave de pasaje y conjunción entre Foucault y Spinoza, tomando a Lacan como mediador evanescente y produciendo un desplazamiento en el plano teórico habilitado por la urgencia de la coyuntura política, signada por el neoliberalismo y su posible dislocación, para engarzar luego el planteo crítico a la ética y a una necesaria reforma del entendimiento que *active los afectos*. De ningún modo se buscará reponer la literatura –que abunda– en torno al dossier “Foucault y el neoliberalismo” sino, a partir de los puntos menos desarrollados de su última obra, buscar componer lo que se puede enlazar con cierta lectura de la propuesta spinoziana, todo ello para reformular las preguntas que nos plantea el neoliberalismo y los modos de subjetivación actuales. Esta operación será efectuada en nombre propio.

I. El neoliberalismo en cuestión

Retomemos desde lo más básico: ¿Qué es el neoliberalismo? Mucho se ha dicho y escrito ya sobre el término en cuestión, desde distintas perspectivas teóricas y prácticas. No las voy a reponer aquí *in extenso*.⁴ Pero quizás sea necesario sistematizar

⁴ Se puede consultar el clásico seminario de Foucault sobre neoliberalismo, *El nacimiento de la biopolítica*, y los valiosos materiales de estudios e investigaciones recientes que de allí se derivan: Brown, Wendy, *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso, 2016; Laval, Christian y Dardot, Pierre, *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, 2013; Lazzarato, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013;

un poco mejor las definiciones que han circulado en torno al neoliberalismo, para poder dar así una visión de conjunto, articulada aunque no exhaustiva, que nos permita intervenir oportunamente para interrumpirlo de algún modo, dislocarlo, dejarlo caer y, eventualmente, sustituirlo por un modo de organización social deseable y sustentable. En principio, diría que se pueden deslindar cinco dimensiones diferenciales que, en su entrelazamiento recíproco, sostienen la lógica neoliberal.

1) Dimensión económica: donde predomina la lógica de la especulación financiera y el endeudamiento, el libre flujo de capitales y la evasión tributaria salvaje hacia paraísos fiscales, el mercado negro y el narcotráfico; y como corolario de ello, la depredación del ambiente, de las instituciones públicas, del tejido social y productivo en su conjunto, etc.

2) Dimensión de racionalidad política: donde predomina la axiomatización capitalista y la forma-valor expandidas a todas las áreas y prácticas sociales, es decir, todo se valoriza virtualmente en función de la cuenta-por-uno y entra en el registro de la ganancia y la acumulación, incluidas la salud, la educación, los cuidados, el crimen, las relaciones y los afectos, etc.

3) Dimensión ideológica: donde predomina la figura paradigmática del empresario de sí, por la cual las más diversas y desiguales posiciones sociales son de algún modo interpeladas y homogeneizadas en pos de la lógica del mérito y el esfuerzo individual, generando un efecto de totalización jerárquica, abstraídos del espacio social y su espesor histórico, sus legados y tradiciones igualitaristas.

4) Dimensión ética: donde predomina el *coaching* y las terapias de autoayuda (cultura *new age*) como inducción de una forma de vida espiritual que suplementa con mensajes positivistas la dura interpelación ideológica general, al modo de un aliciente superfluo e igualmente vacío, desanclado de las condiciones materiales de existencia, carente de ejercicios concretos de transformación de sí en relación a los otros y las relaciones de poder-saber efectivas.

5) Dimensión ontológica: donde finalmente se consuma el discurso occidental del ser-en-tanto-ser como pura multiplicidad vacía y descualificada sin límites, en el cual

Sztulwark, Diego, *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja negra, 2019; Saidel, Matías, "Discussing the common(s) in Neoliberal Capitalism: From Ontology to Politics", *Fragments de Filosofía*, 16 (2018), pp. 65-81; y "Biopolítica y gubernamentalidad: dos conceptos para problematizar el poder e interpretar el neoliberalismo", *Revista Ecológica*, 21 (2018), pp. 17-37.

se han disuelto todos los lazos sagrados, comunitarios o sustanciales, en pos de una técnica liberada a su propia inercia y sin orientación alguna; subordinada finalmente y limitada a la lógica espuria del capital, según las especificaciones anteriores.

Asumamos que cada uno de estos tópicos son irreductibles en sí mismos y se encuentran a su vez entrelazados, retroalimentándose de continuo, que no hay nada afuera de ellos. Por ende, la dislocación o subversión de alguno de estos puntos y/o su conjunto articulado (la axiomática capitalista) tiene que emerger en la inmanencia más absoluta, sea por profundización, aceleración, dislocación, exceso y/o acumulación de puntos de resistencia.

En este sentido, propongo que la respuesta tiene que ser igualmente contundente y masiva, no debe admitir exterioridades puristas ni fugas idealizantes. Si bien hay puntos estratégicos y locales a tratar, la potencia real reside en el entrecruzamiento y combinación material entre ellos. Por eso, en principio, se tiene que apelar al anudamiento de prácticas e instancias políticas que normalmente suelen escindirse o enfrentarse: (i) movilizaciones y manifestaciones callejeras; (ii) organizaciones y movimientos sociales, feministas y sindicales; (iii) partidos políticos y “orgas”; y, finalmente, (iv) los aparatos de Estado e instituciones varias (familiares, educativas, comunicacionales, religiosas, etc.). Todas instancias que se encuentran atravesadas por la lógica neoliberal pero no totalmente capturadas por ella, pues la inmanencia verdadera sostiene siempre un exceso de potencia que no se criba en las lógicas homogeneizantes. No es sano para el pensamiento crítico seguir alimentando una fobia masiva al Estado y sus instituciones, que resulta funcional a la apropiación y reduccionismo neoliberal (para sus propios fines de control, beneficio privado y represión); todas las herramientas y recursos tienen que ser empleados en pos de la subversión deseada del orden antedicho.

Así entonces, podemos actuar punto por punto, en cada dimensión y en sus cruces respectivos:

- 1) En la dimensión económica: apuntar a sostener y potenciar todas aquellas prácticas productivas reales que detengan los flujos especulativos, los usen o los espanten definitivamente; sean industrias, pequeñas o medianas, economías

regionales o populares, procesos de innovación tecnológica en convivencia con el medio ambiente, con sus posibilidades y riquezas, etc.

2) En la dimensión de racionalidad política: apuntar a sostener y potenciar todas aquellas formas y modos de organización y creación colectivas, comunales, asamblearias, orgánicas y espontáneas que permitan interrumpir la lógica del valor, de la contabilidad y la sustituibilidad indiferenciada, para crear nuevas formas de autovaloración o valorización singular no transables, etc.

3) En la dimensión ideológica: apuntar a sostener y potenciar otros modos de interpelación subjetiva, otras figuras que permitan acceder al reconocimiento y la igualdad de individuos en el colectivo social, sin que eso resulte en lógicas sacrificiales, excluyentes o segregativas; promover lógicas solidarias y de diferenciación puntual, singular y contingente.

4) En la dimensión ética: apuntar a sostener y potenciar otras prácticas de sí y formas de vida, otros ejercicios espirituales, que trabajen en rigor las transformaciones subjetivas solidarias a las transformaciones sociales y políticas, que se nutran de diversos saberes de manera reflexiva y crítica, que propicien la autonomización e individuación de los sujetos y no su sometimiento y vasallaje.

5) En la dimensión ontológica: apuntar a sostener y potenciar todos los procesos en general y tecnológicos en particular que permitan atravesar el vacío sin reponer lógicas jerárquicas, castas, élites o diferencias sustanciales; justamente a partir de orientarnos por una ontología de la potencia infinita que nos conciba como parte de la naturaleza y nos permita, así, componernos con aquello que aumenta nuestra potencia de actuar y genera afectos alegres, en lugar de la promoción del odio y los afectos tristes.

Cada una de estas dimensiones, acentuadas en su especificidad o recombinadas con otras por potenciación recíproca, producirá espacios de torsión y exceso respecto a la apretada lógica de producción neoliberal. Sobre todo, acentúo aquí la orientación materialista que habilitan las perspectivas del último Foucault sobre las *prácticas de sí* y la de Spinoza sobre una *ética sostenida geoméricamente* en función de un entendimiento crucial de los afectos y pasiones humanas, pues ambas pueden ayudarnos a entender caso por caso y situación por situación cómo operar con los

saberes y poderes en juego. En cada dimensión aludida, en cada instancia y en cada práctica, producir reflexiones críticas y ético-políticas que examinen si se está excediendo la *axiomática neoliberal* en función de otras formas subjetivas y otras tonalidades afectivas que las sustenten y orienten, o bien se está reproduciendo lo mismo. Solo así, quizá, podremos evitar caer en lo peor de las tendencias neofascistas que toma el neoliberalismo contemporáneo.

Comencemos por Foucault y lo que de su última enseñanza podemos tomar para esta tarea del pensar.

II. El trayecto crítico de Foucault

Por extraño que parezca, me gustaría introducir a Foucault de la mano de Lacan, porque si bien se los suele más bien oponer, presentan puntos de contacto clave para una perspectiva crítica y ética materialista que cuestione los saberes y conciba al sujeto en relación a la verdad que lo constituye. La constitución del sujeto en relación a la verdad, tanto para Lacan como para el último Foucault, tiene un costo que se evalúa en función del *uso de los saberes*, más que del cálculo y la lógica del valor imperantes.

Hay una cita de Lacan que condensa y muestra en el acto, mediante un agudísimo juego de palabras, estas nociones (sujeto, saber, precio, goce, uso) y refleja claramente su posición epistémica (freudo-marxista) respecto a cómo funciona la aprehensión casi física o corporal del saber en juego:

El estatuto del saber implica como tal que, saber, ya hay, y en el Otro, y que debe aprenderse. Por eso está hecho de aprender [...] El sujeto resulta de que este saber ha de ser aprendido, y aun tener un precio, es decir que su costo es lo que lo evalúa, no como de cambio, sino como de uso. El saber vale exactamente lo que cuesta, es costoso (*beau-coût*) porque uno tiene que arriesgar el pellejo, porque resulta difícil, ¿qué? -menos adquirirlo que gozarlo. Admito que la computadora piense ¿pero quién puede decir que sabe? Pues la fundación de un saber es que el goce de su ejercicio es el mismo que el de su adquisición. [...] Aquí encontramos en forma segura, más segura que en el propio Marx, lo tocante al valor de uso, ya que además en Marx sólo está presente para hacer de punto ideal respecto al valor de cambio en que se resume todo. [...] Hablemos pues de este aprendido que no se basa en el cambio. El saber de un Marx en política -que no

es cualquier cosa- no se *comarxia*, si me permiten. Así como no se puede, con el de Freud, hacer *freaude*. [...] Basta con una hojeada para ver que siempre que uno los encuentra, a esos saberes, el haberse curtido el pellejo para adquirirlos, queda en nada. No se importan, ni se exportan. No hay información que valga, sino de la medida de un *formado por el uso*.⁵

Aquí se encuentran condensados los elementos necesarios para una formación ético-crítica y una transmisión materialista de los saberes, sin idealismos informacionales que abonen a la lógica neoliberal de valorización; el que no se haga funcionar el valor de cambio, no quiere decir que no haya un elevado costo subjetivo, justamente: *haberse curtido el pellejo para adquirirlos en el goce de su ejercicio*. Nada más y nada menos. Que haya un goce singular en el uso de los saberes puede sonar algo extraño, tan desafectados nos pensamos a veces como estudiosos o investigadores, pero es lo que nos diferencia de las computadoras que nos reemplazarán en cualquier momento en nuestras funciones normóticas. Las nociones de “uso”, “ejercicio”, además del “goce” indicado, son claves para entender la formación del sujeto en nuestras instituciones. Esto nos conduce al último Foucault: su indagación en torno a las prácticas de sí, el ejercicio sistemático de la crítica y, finamente, la parresia.

Es importante rescatar, luego de tantas idas y vueltas, aproximaciones y diferencias respecto a la valoración del psicoanálisis, lo que dice Foucault de Lacan al final de su enseñanza:

[M]e parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. Vale decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esta espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del

⁵ Lacan, Jaques, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: aún*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 117-8.

psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad.⁶

Otra vez aparece la cuestión del precio que paga el sujeto por decir la verdad en su formación, ligado por Foucault ahora a las prácticas espirituales. Pero no solo el decir veraz, que es lo que indaga al final de su enseñanza con la parresia, sino también la escritura misma, la célebre oscuridad de los *Escritos* lacanianos, e incluso su anómala posición institucional son elucidados ejemplarmente por Foucault. En una breve entrevista realizada el 11 de septiembre de 1981, dos días después de la muerte de Lacan, responde las acusaciones de hermetismo y de “terrorismo intelectual” dirigidas al psicoanalista por sus adversarios:

Pienso que el hermetismo de Lacan se debía al hecho de que él quería que la lectura de sus textos no fuera simplemente una “toma de conciencia” de sus ideas. Él quería que el lector se descubriera él mismo [*lui-même*] como sujeto del deseo a través de esta lectura. Lacan quería que la oscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizar sobre sí mismo [*soi-même*]. En cuanto al “terrorismo”, solamente subrayaré una cosa: Lacan no ejercía ningún poder institucional. Los que lo escuchaban querían escucharlo, precisamente. Solo aterrorizaba a los que tenían miedo. La influencia que uno ejerce nunca puede ser un poder que se impone.⁷

Esta idea de que la forma misma de la escritura y el ejercicio de lectura están ligados a la formación del sujeto y que el poder es una relación y no una imposición, lo cual sugiere el concepto laciano de transferencia (negativa y positiva), resultan claves para entender cómo se imbrican en Foucault poder-saber-cuidado.

En primer lugar, habría que reponer la historia por la cual Foucault se ve conducido a un cambio de posición radical en sus investigaciones, que se encontraban en cierto *impasse* al abordar la historia de la sexualidad desde la óptica exclusiva del poder-saber. Él mismo la cuenta en la introducción a *El uso de los placeres*: abandona el

⁶ Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 43-4.

⁷ Foucault, Michel, “Lacan, il ‘liberatore’ della psicanalisi” (“Lacan, le ‘libérateur’ de la psychanalyse”; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), en *Corriere della sera*, vol. 106, n° 212, 11 septembre 1981, p. 1.

proyecto inicial, ya comprometido con la editorial a publicar seis libros, y tarda 8 años más en publicar los dos volúmenes subsiguientes a *La voluntad de saber* (el cuarto tomo, también escrito, aparecerá recién el año 2018). El *impasse* de la sexualidad empieza a desplazarse a partir del desprendimiento de la verdad, primero como *alelurgia* y luego como *parresia*; en el medio, claro, están las indagaciones en torno al cuidado y las prácticas de sí. La elucidación crítica de los mecanismos de poder, el “trillado círculo del saber-poder”⁸, como le llamará el mismo Foucault en *El gobierno de los vivos*, dificultaba pensar modos de respuesta que no fuesen meramente reactivos u opositivos, como las contraconductas o resistencias. Era necesario pensar cómo se constituye el sujeto a sí mismo, en una relación reflexiva y no solo coactiva con los dispositivos. Sin embargo, el enfocarse en la dimensión ética de las prácticas de sí, no lo lleva a olvidarse o desentenderse de las anteriores elaboraciones, al contrario, continuamente busca rearticular y sistematizar sus indagaciones a la luz de las nuevas. Así, arriba a una concepción de la práctica filosófica, del *ethos* crítico, que llama “ontología histórica del presente” u “ontología crítica de nosotros mismos”, la cual me parece insuperable y en la cual busco inscribirme. Es entendible que algunos prefieran el primer Foucault, el de *La arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*; otros el Foucault de los dispositivos de poder y la biopolítica; otros el de *La hermenéutica del sujeto* y las prácticas de sí. Sin embargo, considero que existe un programa de investigación sistemático y bien definido que puede desplegarse desde el último Foucault, el de *¿Qué es la Ilustración?* y *El coraje de la verdad*, para resignificar todo lo anterior. E incluso, si se desea, para ir más allá de Foucault.

Para algunos Foucault era nietzscheano, para otros en cambio kantiano. Igual, se piense lo que se piense, incluso lo que dijera Foucault al respecto: Foucault era Foucault. Para ir más allá de Foucault, o más acá, no tenemos que apresurarnos, sino captar la singularidad de su gesto materialista crítico. La singularidad de su *ethos* filosófico se inscribe en dos ligeros desplazamientos operados sobre clásicos

⁸ Dice Foucault: “Se trata con ello, desde luego, de desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber-poder. Tema este, el saber-poder, que no era en sí mismo más que una manera de desplazar las cosas con respecto a un tipo de análisis, en el ámbito de la historia del pensamiento, que estaba más o menos organizado o que giraba alrededor de la noción de ideología dominante. Dos desplazamientos sucesivos, si se quiere: uno que va de la noción de ideología dominante a la de saber-poder, y ahora otro, un segundo desplazamiento, de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad.” Foucault, Michel, *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France: 1979-1980*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 30.

enunciados nietzscheanos y kantianos: a la “voluntad de poder” la reformula y reescribe como “voluntad de saber”, y al “coraje de saber” (*sapere aude*) como “coraje de la verdad”; en esos ligeros desplazamientos y sustituciones se cifra la singularidad de su gesto filosófico materialista: entre poder, saber y verdad, en su reescritura constante se teje la historicidad del sujeto que aun nos interpela.

Cuando Foucault formula casi al final de su vida lo que llama una “ontología crítica de nosotros mismos”, para mí define claramente un programa de investigación sistemático, consistente e infinito. La idea nodal que lo orienta es de alguna forma *dejar de ser como somos*, como nos hemos constituido históricamente en tanto estamos sujetos a determinadas relaciones de saber, poder y cuidado. Por eso dicha ontología histórica ha de ejercerse o declinarse en tres críticas simultáneas y entrelazadas: (1) crítica a las *episteme* o regímenes de saber, (2) crítica a los dispositivos o regímenes de poder, (3) crítica al sí mismo o modos de subjetivación. No veo incompatibilidad alguna en ese programa con una crítica marxista amplia que incluya las relaciones de producción, el estado y la ideología; como tampoco con una crítica de la metafísica que incluya el saber, la razón y el lenguaje. De alguna forma Foucault, más acá de tensiones y diferenciaciones puntuales, se movió entre –y contribuyó a ampliar y enriquecer enormemente– esos dos registros de la crítica; sólo que añadió un tercer eje imprescindible: la crítica de los modos en que nos constituimos históricamente como sujetos de nuestras acciones morales. Es decir, una ética que se define por ejercicios concretos de constitución del sí mismo. No creo que con ello Foucault haya ostentado la última palabra de todo y la haya llevado así a su tumba, al contrario, nos ha legado el cultivo de un *ethos* crítico complejo, sistemático y abierto, que permite recomenzar infinitas investigaciones en el cruce de nuestras mejores tradiciones político-intelectuales y atendiendo a prácticas concretas: Marxismo, Deconstrucción y Psicoanálisis. Hacer justicia con los practicantes de esos respectivos campos, pasa por mostrarles que no tienen por qué debatirse a duelo cada vez, para marcar sus pequeñas diferencias, o ignorarse olímpicamente entre sí, o excluir al tercero; sino que pueden trabajar en la composición conjunta, aunque no acuerden en todo, para dejar atrás este lamentable estado de cosas en que nos hallamos empantanados hace tiempo; llámesele capitalismo, tardocapitalismo o neoliberalismo.

En este sentido, hay que entender la especificidad de la práctica filosófica y las prácticas de sí en su vinculación actual con otras prácticas, políticas y científicas, en lugar de reducirlas a un esteticismo hedonista e individualista muy a la moda (a la que se opuso claramente Foucault⁹), o a un anacronismo pro-helenista puramente academicista e inocuo (a lo que puede conducir Hadot sin Foucault). No se trata de un imposible retorno al pensamiento griego ni de un dandismo moderno superficial, la práctica filosófica rigurosa implica un *ethos* ligado tanto a los aspectos reglados como a los aspectos estratégicos de los “conjuntos prácticos” señalados y las experiencias vitales actuales, en pos de la subversión y transformación de nosotros mismos. Las críticas y señalamientos de Hadot a Foucault, pese a la advertencia del primero respecto a las limitaciones de sus lecturas del segundo (su “diálogo interrumpido”), son un lugar común que vuelve una y otra vez a ser repetido acríticamente, por no entenderse cómo se insertan las prácticas y el cuidado de sí en el conjunto de la obra del pensador francés. Las prácticas de sí, el cuidado de sí, el cultivo de sí nada tienen que ver con el individualismo neoliberal, ni con un ascetismo aislado de la vida social; son prácticas de reflexividad ligadas a la escucha, la escritura, el examen de las representaciones, las meditaciones y las pruebas ascéticas en situación, que apuntan a una conversión de sí en todos los aspectos de la vida, en relación a los otros y el mundo en su conjunto (saberes y poderes en juego); es decir, son ejercicios concretos que se tramam en las relaciones políticas y comunitarias, así como responden a diversos saberes, incluidos los saberes sobre la naturaleza y el cosmos. Lo importante es el *ethos* a sostener en ese haz complejo de relaciones. Para entender este nudo complejo en la formación del sujeto (o *ethopoiesis*), conviene remitirse a la noción de uso o *krhesis*.

Cuando Foucault abre *La hermenéutica del sujeto* con la lectura del Alcibiades de Platón para indagar la *epimelia heautou*, el cuidado de sí, remite al uso. Este término

⁹ Foucault se diferencia de ese tipo de expresiones de las que se alimenta el discurso *New Age* y que circulan aún hoy, tales como “ser uno mismo”, “liberarse”, “ser auténtico”, etc., y encuentra allí, ante esa imposibilidad de pensar, una tarea fundamental, urgente, que es en esencia política: “Y tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución sea acaso una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo.” (Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 246.)

tiene una riqueza y una amplitud semántica que nos permite captar por qué el sujeto en la actualidad suele ser entendido tan deficitariamente:

Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* va a ser precisamente una noción que reencontraremos a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí y sus formas. Esta idea de *khresis* será importante, en particular entre los estoicos. Y creo que incluso va a estar en el centro de toda la teoría y la práctica de la inquietud de sí en Epicteto; ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es sujeto de cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo. Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata.¹⁰

El sujeto que se ocupa de sí, de su alma, es así el *sujeto del uso* que implica no solo la relación consigo sino, a través de ella, todo un haz de relaciones con el mundo y los otros, a través de actitudes, acciones, comportamientos, etc. Sujeto es pues, si se me permite una expresión más althusseriana: *un nudo sobredeterminado de relaciones*. Ya en ese punto, circunscripto a las prácticas de sí antiguas, el sujeto excede ampliamente cualquier solipsismo o retiro espiritual. Pero además, inserto en el conjunto de indagaciones foucaultianas, el *ethos* crítico que constituye al sujeto no solo es más complejo, sino abierto a múltiples experiencias de vida y sistemático en sus operaciones conceptuales. Así define la sistematicidad en *¿Qué es la Ilustración?*:

[L]a ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas, tiene que ver con un número no definido de investigaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero que responderán siempre a la sistematización siguiente: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo

¹⁰ Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 71.

somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones.¹¹

Es el concepto de parresia el que finalmente va a permitir anudar este complejo relacional. En *El coraje de la verdad*, el último curso en el *Collège de France* que dio antes de morir, Foucault hace una historización de su trabajo y concluye: “Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de práctica de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las práctica de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer”.¹² La *parrhesía* (o parresia) consiste en decir la verdad sin disimulo, ni reserva, ni cláusula de estilo ni ornamento retórico que pueda cifrarla o enmascararla. Pero además la *parrhesía*, como práctica del decir veraz, no es decir cualquier cosa, es hacerse responsable por lo que se dice, asumir un riesgo absoluto al señalar justamente el punto nodal sintomático de una situación concreta. El nudo donde las formas de saber, poder y cuidado actuales pueden deshacerse y rehacerse de otro modo más adecuado al uso señalado en la formación del sujeto.

III. El paso a Spinoza: el contenido de sí, ¿un cogito reflexivo?

Lo que nos permite pensar Spinoza, anudado a lo anterior en una actualización crítica de su pensamiento, es la dimensión ontológica fundamental del afecto y la distinción de géneros de conocimiento. Lo que nos lleva a pensar en lo absolutamente singular y emprender a la vez una reforma del entendimiento que no desconozca la dinámica de las pasiones ni los límites específicos de los modos de conocer. Así, desplegar una verdadera potencia de actuar y pensar no solo es posible, sino que requiere de una suerte de conversión subjetiva que también es ontológica. Spinoza, a diferencia de Descartes, no dice “yo pienso” [*ego cogito*] sino “el hombre piensa” [*homo cogitat*]; no obstante, hay un punto reflexivo y afectivo que me parece crucial para captar el desarrollo de su pensamiento (que excede su persona, claro), este es el

¹¹ Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta, 1996, p. 169.

¹² Foucault, Michel, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires, FCE, 2010, p. 27.

“contento de sí mismo”. *Reflexivo* porque implica una consideración de sí y la propia potencia de obrar, *afectivo* porque es en efecto una alegría. Quisiera mostrarlo a partir de un rodeo por la lectura que hace Foucault de los antiguos, para exponer las implicancias prácticas de una *ética de sí* que trabaja desde una reflexividad no solo cognitiva, y lo hace apelando a los afectos y no a la emotividad. Es decir, un planteo ontológico práctico antes que psicológico.

Se suele mencionar cierta aproximación de Spinoza a los estoicos¹³, un tópico ya clásico, que se puede entender mejor retroactivamente a la luz de las consideraciones foucaultianas sobre el *cuidado de sí*. Foucault se ocupa de las prácticas de sí antiguas, sobre todo en el tercer tomo de la *Historia de la sexualidad: La inquietud de sí*, en el seminario del año 81-82 en el *Collège de France: La hermenéutica del sujeto*, y en un texto titulado *La escritura de sí* (además de otras intervenciones que amplían, sintetizan o sistematizan sus investigaciones expuestas en numerosas conferencias y entrevistas de los años 80). En *La inquietud de sí*, escribe:

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

¹³ Como dice Inmaculada Hoyos Sánchez: “Las referencias explícitas que se hallan en la obra de Spinoza a pensadores estoicos no son demasiado numerosas, pero indican que Spinoza tenía cierto conocimiento del estoicismo: la crítica a la concepción estoica del alma y de su inmortalidad que aparece en *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, §74 (Geb. II, 28) (111); la crítica a la concepción estoica del suicidio del sabio en *Ética*[E], IV, 20, schol. (Geb. II, 224-225) (309-310); y, especialmente, la crítica a la concepción y terapia estoica de las pasiones que aparece en *E, V, Praef.* (Geb. II, 277-278) (383-384).” *Revista de Filosofía* Vol. 37 Núm. 2 (2012): 69-89.

incierto y provisionales, el acceso a uno mismo lo sustituye con una forma de placer que, serena y eterna, toma uno en sí mismo.¹⁴

Puede cuestionarse que Foucault hable de “placer”, como lo hace Hadot, pero igualmente queda clara la distinción conceptual del afecto que emerge y se dirige a sí mismo, por un lado, del que depende de objetos exteriores, por otro; incluso el carácter ascético que implica su forma “serena y eterna” (cuestiones fundamentales de la ascesis antigua que desarrollará más profundamente en *La hermenéutica del sujeto*). Si bien el modo de acceder a esa distinción entre dos modalidades afectivas, o sea el tratamiento efectivo de las pasiones, no es exactamente el mismo en los estoicos que en Spinoza, la posibilidad de pensar en términos prácticos –que nos proponen tanto Foucault como Hadot– nos permite entender mejor cierta coincidencia entre ellos. Sobre todo el hilo afectivo spinoziano en el que me detendré más adelante: el contento de sí mismo.

Hay otro punto donde Foucault nos ayuda a entender la proximidad entre el estoicismo y la filosofía de Spinoza: la escritura de sí. En particular a través del uso de los *hypomnémata* se esclarece lo que Spinoza luego va a plantear como un ejercicio de la imaginación:

Así, pues, lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance. Por ejemplo, hemos establecido, entre los principios de la vida, que el odio debe ser vencido por el amor o la generosidad, y no compensado con odio. Ahora bien, para tener siempre presente este precepto de la razón cuando nos sea útil, debe pensarse en las ofensas corrientes de los hombres, reflexionando con frecuencia acerca del modo y el método para rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad, pues, de esta manera, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de ese principio, y podremos hacer fácil uso de él cuando nos infieran una ofensa.¹⁵

¹⁴ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, III, La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, pp. 77-78.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 396-7.

Exactamente de eso se trataba la escritura de sí que, en la antigüedad grecolatina, consistía en llevar un cuaderno de notas llamado *hypomnémata*. Allí se anotaban preceptos, reflexiones, aforismos y citas que se debían tener también “siempre a nuestro alcance” justamente para poder responder a las afrentas cotidianas de la vida: injurias, enfermedades, duelos, muertes, mala fortuna, etc. Aclaraba Foucault, no obstante:

Estos *hypomnémata* no se deberían considerar como un simple apoyo para la memoria, que se podrían consultar de vez en cuando, si se presentara la ocasión. No están destinados a suplantar eventualmente el recuerdo que flaquea. Constituyen más bien un material y un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con otros, etc. Y eso con el fin de tenerlos, como dice una expresión que se repite a menudo, *prócheiron, ad manum, in promptu*. «A mano», por tanto, y no simplemente en el sentido de que cabría recordárselos a la conciencia, sino en el de que se deben poder utilizar, tan pronto como sea preciso, en la acción.¹⁶

Luego agrega que el objetivo de este ejercicio de escritura, lectura y meditación constantes, alternadas, es constituir un cuerpo. Así, la clásica expresión popular que reza “la letra con sangre entra” resulta ser una pésima versión, rigorista y sacrificial, de la concepción estoica de la formación a través de la lectura y escritura de sí. Como dice Foucault, es por el contrario la letra, leída y escrita al calor de la *ethopoiesis*, la que se convierte en sangre y cuerpo del sujeto:

El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un “cuerpo” (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in cor-pus*). Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, sino —de acuerdo con la metáfora tan frecuentemente evocada de la digestión— como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída “en fuerzas y en sangre”.¹⁷

¹⁶ Ídem, p. 940.

¹⁷ Ídem, p. 943.

Ese cuerpo literal es clave para la constitución del sí mismo que se nutre de materiales heterogéneos, provenientes de diversas tradiciones, pero que encuentra su propia y singular unidad:

Pero, a la inversa, el escritor constituye su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas [...] Lo que es preciso constituir en lo que uno escribe es su propia alma; pero como un hombre lleva sobre su rostro la semejanza natural de sus antepasados, del mismo modo es bueno que quepa percibir en lo que escribe la filiación de los pensamientos que se han grabado en su alma. Mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual. En un coro hay voces altas, bajas y medias, timbres de hombres y de mujeres: “Ahí ninguna voz individual puede distinguirse; únicamente el conjunto se impone al oído (...). Otro tanto quiero que ocurra en nuestra alma, que disponga de una buena provisión de conocimientos, de preceptos, de ejemplos tomados de varias épocas, pero que converjan en una unidad”.¹⁸

Volviendo a lo expuesto anteriormente, sobre la afectividad que se desprende de semejante constitución de sí mismo, se abren dos vías posibles de considerar –o hacer uso de– los placeres. En principio, hay una idea del sí mismo que remite al yo del cual el psicoanálisis lacaniano ha mostrado claramente cómo se produce y qué función cumple en la organización del psiquismo, cuestión que remite a un modo de asumir la imagen especular y constituir el narcisismo. Sin embargo, también hay otro modo de concebir el sí mismo, *otro narcisismo*, que es crucial para la constitución del sujeto pero no remite a la lógica especular sino a la auto-afección. Es esta distinción clave la que nos permite pensar justamente Spinoza. Hay que distinguir entonces dos tipos de narcisismo: el narcisismo especular en el que se aliena el yo desde la temprana infancia, como nos mostró Lacan, motivo de todas las infatuaciones, celos, envidias y demás afecciones de la imagen libidinal; y el narcisismo que emerge del amor a sí mismo o auto-afección por la consideración de la propia potencia de obrar, el cual Spinoza

¹⁸ *Ibidem.*

definió como *contento de sí mismo*: afecto integral clave que nos conduce desde el uso adecuado de la imaginación, a la razón y la beatitud.

Es Deleuze quien nos explica el papel de la auto-afección en la activación de los afectos que nos lleva a encontrar la beatitud y ejercer el tercer género de conocimiento:

El afecto es pasión o pasivo mientras sea provocado por algo distinto a mí mismo. Cuando yo me afecto, el afecto es una acción. // ¿Por qué en la beatitud soy siempre yo el que me afecto? En ese momento, cuando poseo mi potencia de actuar, he adquirido una tal potencia en la composición de mis relaciones que he compuesto mis relaciones con el mundo entero, con Dios. Es el último estadio, en el que ya nada me viene de afuera. Lo que me viene de afuera es también lo que me viene de adentro, e inversamente. Ya no hay diferencia entre afuera y adentro. En ese momento todos los afectos son activos.¹⁹

Sin embargo, podría decirse que allí Deleuze procede demasiado rápido. Sin pretender una contextualización exhaustiva o reposición completa del pensamiento de Spinoza, se pueden al menos señalar algunos hitos clave en relación a la afectividad y el por qué de la reformulación radical del pensamiento que esta conlleva. Primero conviene situar la conversión espiritual que conduce a semejante reforma del entendimiento, para captar de ese modo la Naturaleza o Dios, y luego cómo la activación de los afectos depende de la consideración de sí mismo y su potencia de obrar.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza, luego de haber descartado como vanos e inútiles en sí mismos –no como medios– los motivos comunes que nos solicitan, es decir aquellos *objetos cuya presencia no está asegurada* (como decía Foucault arriba): honor, dinero, placer sexual, llega a plantear todo un “plan de vida” basado en el conocimiento de la Naturaleza entendido como bien supremo que nos brinda una alegría íntegra y una felicidad constante; lo cual enlaza el método de conocimiento, la ética y la política de un modo ineluctable:

¹⁹ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003, p. 90.

Por lo tanto es esto lo que pretendo: adquirir tal carácter y procurar que muchos otros lo consigan conmigo. Esto quiere decir que también es parte de mi felicidad procurar que muchos comprendan lo mismo que yo, de modo que su entendimiento y su deseo estén de acuerdo completamente con mi entendimiento y mi deseo. Y para que esto ocurra, es necesario comprender la Naturaleza, cuanto baste para adquirir ese carácter humano, y después formar una sociedad tal como debe desearse para que el mayor número de hombres llegue lo más fácil y seguramente posible a aquel carácter.

Por consiguiente debemos consagrarnos a la filosofía moral, así como a la educación de los niños. Y debemos organizar una medicina completa, porque la salud no es un medio de poca importancia para adquirir ese fin. Y puesto que con la técnica muchas cosas que son difíciles se vuelven fáciles, y ya que con ella podemos ganar mucho tiempo y comodidad en la vida, no debemos despreciar para nada la mecánica.

Pero, antes que nada, debemos pensar en el modo de enmendar el entendimiento, y purificarlo en la medida en que sea posible al principio, a fin de comprender más exitosamente, de modo óptimo y sin error las cosas. De ahí que cada uno ya podrá ver que quiero dirigir todas las ciencias a un fin y objetivo único, para llegar a la suma perfección humana. De este modo, todo aquello que se halle en las ciencias que no contribuya a nuestro fin, debe rechazarse como inútil. Para decirlo en una palabra: todas nuestras acciones y nuestros pensamientos deben dirigirse a este propósito.²⁰

160

Nº 97
Enero
febrero
2021

Podría considerarse que este ambicioso programa es en parte saldado con la escritura de la *Ética*; allí, por supuesto, son elucidados tanto Dios o Naturaleza, como el alma, el cuerpo y los afectos, hasta los géneros de conocimiento y la libertad humana que se alcanza en el ejercicio virtuoso del pensamiento. Un punto nodal remite también a la consideración del sí mismo o el alma, a partir de aquel afecto característico que muestra el pasaje de los afectos *en cuanto se los padece* a los afectos *en cuanto se obra*: el “contento de sí mismo” (“es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar”²¹). Este contenido de sí mismo atraviesa todos los géneros de conocimiento (la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva), es decir, las ideas adecuadas e inadecuadas. Por tanto es un hilo conductor del pensamiento spinoziano.

²⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos aires, Colihue, 2008, p. 21.

²¹ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2006, p. 270.

Voy a reponer a continuación una serie de citas cruciales que, saltando de la Parte III a la V de la *Ética*, permiten apreciar la importancia del contenido de sí mismo. Por ejemplo, en la Proposición LIII de la Parte III, remite primero a la imaginación: “*Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar.*”²² En principio se trata de la imaginación, lo cual no indica un conocimiento adecuado, y sin embargo al considerarse a sí misma y su potencia de obrar el alma produce un afecto alegre. Luego en la Proposición LVIII de la misma Parte, contempla tanto la consideración de ideas adecuadas como inadecuadas, porque el deseo irreductible [*conatus*] está a la base del entendimiento. Es el punto bisagra entre los afectos que se padecen y por los que se obra:

Además de aquella alegría y aquel deseo que son pasiones, hay otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en cuanto obramos.

Demostración: Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra (*por la Proposición 53 de esta Parte*); ahora bien, el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada (*por la Proposición 43 de la Parte II*). Pero es así que el alma concibe ciertas ideas adecuadas (*por el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II*). Luego se alegra también en la medida en que concibe ideas adecuadas; esto es (*por la Proposición 1 de esta Parte*), en cuanto obra. Además, el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser (*por la Proposición 9 de esta Parte*). Ahora bien, por ‘esfuerzo’ entendemos el deseo (*por el mismo Escolio*), luego el deseo se refiere también a nosotros en cuanto entendemos, o sea (*por la proposición 1 de esta Parte*), en cuanto obramos. Q.E.D.²³

Aquí se enlaza entonces el contenido de sí mismo tanto con la concepción de una idea adecuada como de una idea verdadera. ¿Podemos decir que lo que era solo una imagen de sí se convierte, a través del afecto alegre que aumenta la potencia de obrar, en una idea adecuada? O a la inversa: que la idea adecuada, acompañada de una consideración de sí en tanto siendo capaz de producirla, transforma la imaginación.

²² Ídem., p. 251.

²³ Ídem., p. 259

Esto nos conduce al uso de la razón y la virtud, el mayor contento que puede darse, en la Proposición LII de la Parte IV:

El contento de sí mismo puede nacer de la razón, y naciendo de ella, es el mayor contento que puede darse.

Demostración: El contento de sí mismo es una alegría que surge de la consideración que el hombre efectúa de sí mismo, y de su potencia de obrar (*por la Definición 25 de los afectos*). Ahora bien, la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma (*por la Proposición 3 de la Parte III*), que el hombre considera clara y distintamente (*por las Proposiciones 40 y 43 de la Parte II*). Por consiguiente, el contento de sí mismo nace de la razón. Además, el hombre, en tanto se considera a sí mismo, no percibe clara y distintamente, o sea, adecuadamente, nada más que lo que se sigue de su propia potencia de obrar (*por la Definición 2 de la Parte III*), esto es (*por la Proposición 3 de la Parte III*), lo que se sigue de propia potencia de entender; y así, de esta sola consideración brota el mayor contento que pueda darse. Q.E.D.²⁴

Es una cuestión de intensidad afectiva, “el mayor contento que pueda darse”, la que brota del uso de la razón. En la Proposición XV de la Parte V lo anterior se conecta también con el amor de Dios, mediante la activación de los afectos y el conocimiento de sí: “*Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos.*”²⁵ Así vamos reponiendo las cadenas proposicionales que, por una cuestión de economía discursiva, se había saltado Deleuze. Lo cual conduce a considerar el tercer género de conocimiento como el mayor contento posible del alma, en la Proposición XXVII de esta Parte:

Nace de este tercer género de conocimiento el mayor contento posible del alma.

Demostración: La suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios (*por la Proposición 28 de la Parte IV*), o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento (*por la proposición 25 de esta Parte*), y esa virtud es tanto mayor cuanto más conoce el alma las cosas conforme a ese género (*por la Proposición 24 de esta Parte*). De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género pasa a la suprema perfección humana,

²⁴ Ídem., p. 343

²⁵ Ídem., p. 401

y, por consiguiente (*por la Definición 2 de los afectos*), resulta afectado por una alegría suprema, y (*por la proposición 43 de la Parte II*) acompañada por la idea de sí mismo y de su virtud; por ende (*por la Definición 25 de los afectos*), de ese género de conocimiento nace el mayor contento posible. Q.E.D.²⁶

En esta rápida concatenación de citas hemos podido captar cómo se activan los afectos y se suprimen las pasiones, a partir de una consideración de sí mismo que conduce al conocimiento de Dios y de cada cosa singular en remisiones recíprocas que incrementan nuestra potencia de obrar. Me parece que resulta más claro remitir pues al “contento de sí mismo” y a la reflexividad propia de la idea, que a la “posesión” o tendencia con la cual intenta explicar Deleuze este pasaje crucial en la activación de los afectos:

¿Por qué también las alegrías son pasiones? Spinoza es muy firme. Él dice que por el hecho de que mi potencia de actuar pueda aumentar, por mucho que aumente, no soy aún dueño y señor de esta potencia de actuar. El aumento de la potencia de actuar tiende hacia la posesión de la potencia, pero no poseo aún la potencia. Entonces es una pasión. Añade Spinoza que si usted supone a alguien que está en posesión de la potencia de actuar, ya no puede decir que su potencia de actuar aumenta: él la posee al máximo. Alguien que posee al máximo la potencia de actuar ha salido del régimen de la pasión, ya no padece. ¿Se puede decir que aún tiene afectos? La respuesta de Spinoza me parece formal: sí, aún tiene afectos, pero esos afectos, pero esos afectos ya no son pasiones. Hay afectos activos.²⁷

²⁶ Ídem, p. 411-12

²⁷ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, op. cit. p. 90. En realidad Spinoza diferencia las alegrías y tristezas que se padecen (pasiones) de las que se refieren a nosotros en cuanto obramos (acciones), remitiendo a la distinción entre causa adecuada e inadecuada, en las primeras Definiciones de la Parte tercera:

“I. Llamo *causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada o parcial* a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.

II. Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (*por la Definición anterior*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padece*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial.

III. Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por ‘afecto’ una acción; en los otros casos una pasión.” (Ética, op. cit., p. 193)

Sin embargo, Deleuze muestra claramente que conoce el anudamiento adecuado de ideas que remite a la beatitud, por eso concluye: “La eternidad o la beatitud son el tercer género de conocimiento. Spinoza lo definirá como la coexistencia interior [pero recuérdese: indistinción entre interior-exterior] de tres ideas: idea de yo, idea del mundo e idea de Dios. E inversamente: cuando amo a Dios, Dios se ama a través de mí. Hay una especie de interioridad de los tres elementos de la beatitud: Dios, el mundo y yo.”²⁸ Habría que agregar que, cuando me amo a mí mismo, a través de Dios, también amo al mundo, y viceversa.

IV. Alegrijas del odio: los afectos en la política

Habíamos dicho al principio que uno de los modos por los cuales el neoliberalismo opera la captura de las subjetividades es a través de los afectos y la obstaculización de una verdadera constitución de sí. ¿Cuál puede ser la traducción política de una lectura de la *Ética* en el neoliberalismo actual? Deleuze lo deja muy claro:

La *Ética* es una verdadera denuncia: la gente que es totalmente impotente es la más peligrosa. Son los que van a tomar el poder. La gente del poder son impotentes que solo pueden construir su poder sobre la tristeza de los otros. Tienen la necesidad de la tristeza: solo pueden reinar sobre los esclavos, y el esclavo es precisamente el régimen de disminución de la potencia. Hay gente que solo adquiere poder por la tristeza e instaurando un régimen de tristeza del tipo “arrepíentete”, del tipo “odia a alguien y si no tienes a quien odiar, ódiate a ti mismo”, etc. Todo lo que Spinoza diagnostica como una especie de inmensa cultura de la tristeza. “Si no pasas por la tristeza, no progresarás”: eso para Spinoza es la abominación, y si escribe una ética es para decir: “no, todo lo que usted quiera pero no eso”.²⁹

No obstante, habría que reponer algunas proposiciones y definiciones más que nos permitan entender la importancia de los afectos en la constitución de las subjetividades políticas. En principio, bien podríamos preguntarnos: ¿por qué se suele afirmar desde corrientes culturales, religiosas y políticas tan disimiles como el cristianismo, el

²⁸ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, op. cit., p. 91

²⁹ Ídem., pp. 85-6

budismo, el peronismo o hasta el hipismo que “el amor vence al odio”? Encontramos la razón geométrica de esa expresión popular en la *Ética*. En la Proposición VII de la Parte IV, Spinoza afirma: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido”³⁰. Es decir, no se trata de meras racionalizaciones o explicaciones, de voluntarismo o consignismo, sino del riguroso ejercicio de una ética que entiende las pasiones y los afectos excediendo la imaginación, e incluso las nociones comunes, hacia un conocimiento de lo singular en su conexión con lo infinito: *beatitud*. Más precisamente, en la Proposición XLVI de la Parte IV, establece:

Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene.

Demostración: Todos los afectos de odio son malos; y así, quien vive bajo la guía de la razón se esforzará cuanto puede por no padecerlos, y, consiguientemente, se esforzará en que tampoco otro los padezca. Ahora bien, el odio se incrementa con un odio recíproco y, en cambio, puede ser destruido por el amor, de suerte que el odio se transforme en amor. Por consiguiente, quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar con amor, esto es, con generosidad, el odio, etc., que otro le tiene. Q.E.D.

Escolio: Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, procura vencer el odio con el amor lucha con alegría y confianza, resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo, y apenas necesita la ayuda de la fortuna. Si vence, sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por defecto de fuerza, sino por aumento de ella. Todas estas cosas se siguen tan claramente de las solas definiciones de “amor” y “entendimiento”, que nos preciso demostrarlas una por una.³¹

Si bien puede ser peligroso transpolar las proposiciones de la *Ética* directamente al campo político, la orientación ontológica que nos brinda –su ejercicio de pensamiento riguroso– impide que nos obcequemos en vanas pasiones y circularidades especulares autodestructivas. La ontología y la ética spinozianas no

³⁰ Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., p. 295.

³¹ Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit. pp. 338-9.

funcionan pues como garantías de nada, sino como ejercicios espirituales concretos en los cuales prepararse para acceder al conocimiento de lo singular, caso por caso, cualquiera sea el nivel de análisis e intervención.

Citemos una vez más a Spinoza, esta vez el *Tratado teológico-político*, para pensar nuestra coyuntura latinoamericana singular y entender así, materialmente, que el odio no es histórico sino ontológico, que se sirve en todo caso de rasgos secundarios particulares (clase, género, etnia, costumbre, inteligencia, etc.) para justificarse y darse ánimos, pero es en esencia un modo de organizar la economía afectiva:

La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz, porque solo a él le va bien y no tanto a los demás o porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad o beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal del otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera.³²

Es Deleuze, una vez más, quien nos permite entender que hay un goce compensatorio en esa impotencia de alcanzar la verdadera felicidad, lo que él llama de manera paradójica: “alegrías del odio”.

¿Qué son las alegrías del odio? Como diría Spinoza, si usted imagina desgraciado al ser que odia, su corazón experimenta una extraña alegría. Spinoza construye un maravilloso engendramiento de las pasiones. Las alegrías del odio son alegrías extrañamente compensatorias, es decir indirectas. Lo primero en el odio, cuando usted tiene sentimientos de odio, es siempre buscar la tristeza de base, es decir el hecho de que su potencia de actuar ha sido disminuida, impedida. Si usted tiene un corazón diabólico,

³² Spinoza, Baruch, *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 142-3.

usted tendrá a bien creer que ese corazón se ensancha en las alegrías del odio. Pero esas alegrías del odio, por inmensas que sean, no suprimirán nunca la sucia tristeza de la que usted es parte. Sus alegrías son alegrías de compensación. El hombre del odio, el hombre del resentimiento es aquel, para Spinoza, del que todas las alegrías están envenenadas por las tristezas iniciales. Finalmente, sólo puede sacar alegría de la tristeza, tristeza que experimenta en virtud de la existencia del otro, tristeza que imagina infligir al otro para su placer. Son alegrías calamitosas.³³

En fin, esto permite entender algo crucial respecto a nuestra coyuntura política y sus impasses, algo que invoca la sabiduría de una forma ética de vida y un modo de pensar ontológico al mismo tiempo. Lo voy a decir de manera más simple aún: no hay “vida de derecha” o “vida de izquierda”, consideradas *in toto*; hay que pensar más bien en modos de vida singulares y compositivos, o no, transversales a todo. Tampoco se trata de “hacerle el juego a la derecha”, como se dice vulgarmente. Lo que hay en concreto son dos modos de vida irreductibles: 1) el de quienes no pueden gozar de sí mismos y privilegian por eso la alegría del odio, la envidia y las habladurías centradas en los otros, sea cual sea su clase social, profesión, ideología, raza o género; y 2) el de quienes encuentran un goce singular en su modo de ser que buscan ampliar, componer y conectar con otros, sin importarles sus procedencias o signos exteriores de reconocimiento, porque saben que la alegría y la verdadera felicidad se incrementan con el bienestar del conjunto genérico.

Me atrevo a decir que el odio proliferante quizás sea el último gesto desesperado de algo que cae definitivamente: un “modo de goce” (llamémosle así a esa colusión sintomática entre patriarcado y neoliberalismo, basada en la exclusión y la comparación). El tema es que podamos sustraernos a las peores pasiones con afectos que nos potencien mediante el uso riguroso de la inteligencia colectiva. Estamos viviendo tiempos convulsionados, tiempos violentos y desorientados en los que los

³³ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, op. cit., pp. 83-4. No obstante el odio o la indignación, en Spinoza, también pueden tener un valor político; no son lo mismo que el resentimiento o la envidia que implican las alegrías del odio. Porque la indignación surge de la identificación con un otro al que le han producido un daño que vivo como propio; es el reverso de lo que decía antes: alegrarse porque a alguien que odio le va mal o no accede al goce. Una cosa es usar la indignación como un primer movimiento de enlace afectivo colectivo para rebelarse contra el daño que nos producen, otra cosa es hacer del resentimiento y la envidia un modo de vida. Lo primero puede llevar a cuestionar estructuras de violencia y poder, y dar lugar a la potencia que nos constituye, lo segundo en cambio nos sumerge en la impotencia y la tristeza (aunque se compense con esas alegrías “envenenadas”, como les llama Deleuze). Por eso no hay política sin ética.

signos se invierten imprevistamente. Los ejemplos y contraejemplos mutantes, en lo atinente a la lógica neoliberal, son indicios de ello. Va a ser crucial entonces que nos cuidemos entre todos y todas, en todos los niveles y prácticas sociales. Que evitemos engendrar y reproducir el odio en cualquiera de sus formas, debates y combates. Que evitemos el juicio sumario, moral o moralizante, emitido desde una posición de superioridad o pureza. Que evitemos el detallismo sociológico que busca siempre explicarlo todo invocando razones *ad hoc* o *a posteriori*. Que evitemos también el psicologismo grosero que atribuye *a priori* rasgos de personalidad patológicos al adversario político. Que evitemos confiar de manera fetichista en la numerología moderna y las encuestas de opinión. Que dejemos de alimentar y darle sustento a los comentarios *trolls* y a lo que “se dice” en las redes. Que no idealicemos románticamente las luchas si no participamos materialmente en ellas. Que nos guíemos ante todo, y en cualquier caso, por aquello que aumenta decididamente nuestra potencia de pensar y de actuar, de componernos con otros; orientación ontológica y pragmática al extremo, excediendo incluso las ideologías y los saberes específicos. Pues el problema político hoy, en que *el estado de excepción es la regla*, reside en cómo hacer para generar no solo procesos de democratización e igualación social, sino cómo operar transformaciones éticas efectivas donde los individuos, excediendo sus respectivos grupos o clases de pertenencia, puedan acceder a una verdadera felicidad y goce integral, afirmados en sí mismos y no en detrimento de los demás. Si no entendemos y emprendemos esta transformación ético-política clave, todo lo demás será en vano (ya lo hemos experimentado en carne propia); no bastará con ganar elecciones democráticamente, modificar las constituciones nacionales o establecer nuevos pactos sociales, si tales procesos no son acompañados por las transformaciones afectivas necesarias en que los sujetos aprendan a gozar de sí mismos en composición con otros.

Bibliografía

- Berardi, Franco (2018), "Futurability" (Conversación), en *Facultad Libre de Rosario*, 7 de noviembre de 2018. En línea:
<https://www.youtube.com/watch?v=MDLMhV5PMY8>
- Brown, Wendy (2016), *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso.
- Foucault, Michel (1995), ¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]", *Daimon. Revista de filosofía*, n° 11.
- Foucault, Michel (2014), *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1981), "Lacan, il 'liberatore' della psicanalisi" ("Lacan, le 'libérateur' de la psychanalyse"; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), en *Corriere della sera*, vol. 106, n° 212, 11 septembre 1981.
- Foucault, Michel (2016), *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France: 1979-1980*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1996), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta.
- Foucault, Michel (2010), *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires, FCE.
- Foucault, Michel (2015), *Historia de la sexualidad, III, La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles (2003), *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013), *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa.
- Lacan, Jaques (2012), *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: aún*, Buenos Aires, Paidós.
- Lazzarato, Maurizio (2013), *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Saidel, Matías (2018), "Discussing the common(s) in Neoliberal Capitalism: From Ontology to Politics", *Fragments de Filosofía*, Universidad de Sevilla, 2018,
- Saidel, Matías, "Biopolítica y gubernamentalidad: dos conceptos para problematizar el poder e interpretar el neoliberalismo", *Revista Ecopolítica*, Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, 2018.
- Spinoza, Baruch (2008), *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires, Colihue.
- Spinoza, Baruch (2006), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza.
- Spinoza, Baruch (2014), *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza.
- Sztulwark, Diego (2019), *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja negra.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA