

Crítica y cuidado: la figura del parresiasta como lector y escritor de nudos

Roque Farrán

CIECS, CONICET/ Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

roquefarran@gmail.com

ORCID 0000-0002-5070-3893

Recibido 14/07/2023. Aceptado 18 /08/ 2023

Resumen

En este artículo anudo la función de la crítica al cuidado de sí y de los otros. Para ello no solo me sirvo de nociones foucaultianas conocidas (crítica, cuidado de sí) sino del psicoanálisis lacaniano, en particular de la lógica del anudamiento que vengo elaborando desde hace tiempo (sinthome, nudo borromeo). Parto de un diagnóstico de situación sobre el neoliberalismo y delimito algunos vectores clave para elaborar una respuesta crítica acorde a ello. Apelo a una actualización de la figura del parresiasta como aquel que dice la verdad y se expone a un riesgo concreto al hacerlo. Por último, asumo esa enunciación en nombre propio, para mostrar que la implicación es necesaria si se desea transformar algo en el ejercicio de la crítica.

Palabras clave: *crítica; cuidado; neoliberalismo; parrhesia; anudamiento*

Critics and Care: The Figure of the Parrhesiast as Reader and Writer of Knots

Abstract

In this article I tie the function of criticism to the care of the self and others. To do this, I not only use well-known Foucauldian notions (criticism, self-care) but also Lacanian psychoanalysis, in particular the logic of knotting that I have been developing for a long time (sinthome, Borromean knot). I start from a diagnosis of the situation on neoliberalism and delimit some key vectors to elaborate a critical response accordingly. I appeal for an update of the figure of the parrhesiast as one who tells the truth and exposes himself to a concrete risk in doing so. Finally, I assume this enunciation in my own name, to show that the implication is necessary if you want to transform something in the exercise of criticism.

Keywords: *criticism, care, neoliberalism, parrhesia, knotting*



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

No puedo evitar soñar con una crítica que no trate de juzgar sino de dar vida a una oeuvre, un libro, una frase, una idea... que no multiplique los juicios sino las señales de vida.

–Michel Foucault, *El filósofo enmascarado*

¿Cómo sería una práctica filosófica que implique la crítica y la vida en inmanencia, es decir, sin recaer en las figuras morales elevadas del juicio y la valoración externa o trascendente? El ejercicio de la crítica en inmanencia asume que nos constituimos en dispositivos de poder-saber y modos de cuidado que podemos cuestionar remitiendo a sus propias irreductibilidades, límites y potencias; retomando así nuestra propia transformación subjetiva en distintas prácticas (Foucault, 1995; Foucault, 1996). No se trata de culpar o juzgar a nadie, ni desear un amo mejor; tampoco se trata de meros ejercicios formales, intelectuales o académicos, sino de formas concretas de vivir. La vida misma se encuentra atravesada por pulsiones irreductibles y antagónicas: deseo, autoconservación y retorno a lo inorgánico (Freud, 2015); cada una de las cuales, a su vez, remite a dispositivos de poder, saber y cuidado. Así pues, la complejidad bien anudada que nos constituye no remite necesariamente al caos o la indistinción absoluta; hay entrecruzamientos rigurosos entre pulsiones, dispositivos y prácticas (Farrán, 2018). Por eso una filosofía crítica hoy necesita del psicoanálisis. Las subjetividades se producen en medio de superficies discursivas y prácticas concretas, no hay sitios privilegiados, más elevados, o profundidades abisales. La filosofía práctica y crítica entonces, ni rastrera ni elevada, insiste en que es posible orientarse *en el medio*, pese a todo.

Nuestro medio, natural y social al mismo tiempo, está profundamente contaminado y nosotros formamos parte de ello. Colebrook llega a decir que nuestro *ethos* está enlazado ineluctablemente con lo abyecto:

Si *sólo* hay contaminación, y no hay vivir limpio ni ético, o si el *ethos* está entrelazado con la abyección, entonces uno no puede atribuir el cambio climático solamente al hombre. Este es otro modo de decir que el cambio climático no sería reconocible en la medida en que uno permanezca en un modo de pensamiento humano o posthumano: porque tal modo comenzaría con un hombre destruyendo su medio (el cambio climático antropogénico requeriría entonces del hombre para mitigar, adaptar o negociar para poder vivir). Y las celebraciones posthumanas de una única ecología no serían capaces de enfrentar una condición de cambio climático *en general*. Vivir y habitar es ser parasitario, contaminar, alterar el



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

clima, efectuar una inclinación que no puede ser remediada o mitigada por ningún retorno o recuperación de lo propio. (Colebrook, 2014, p. 20).

Pero necesitamos partir de un diagnóstico adecuado de lo que afecta nuestro medio para proponer nuevas figuras de la crítica que sean efectivas y nos permitan recomponernos. Lo que signa la principal fuente de contaminación tiene un nombre: neoliberalismo.

¿Qué es el neoliberalismo? Proliferan algunas caracterizaciones a las que habría que articular de la mejor forma posible. Se podría decir que el neoliberalismo es una economía política (financierización), una ideología (empresarismo), una racionalidad política (valorización), una forma de vida (*coaching*) y, además, la ontología occidental consumada: el discurso del ser-en-tanto-ser como pura multiplicidad vacía (Badiou, 1999). 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 vivo han enloquecido y se desconocen mutuamente, el neoliberalismo ataca el cuerpo social desde adentro. La economía libidinal del neoliberalismo se orienta por la exacerbación de las peores pasiones: el odio y el temor, e incluso lo que Deleuze leyendo a Spinoza llamó “alegrías del odio” (Deleuze, 2003, pp. 83-84). Lo que no soporta la matriz neoliberal, bajo ningún motivo, es la formación de un sujeto en torno a la verdad que lo constituye, es decir, un sujeto que encuentre en efecto sus determinaciones, las discierna, las nombre, las exceda y las haga jugar de otro modo. No hay afuera incontaminado de la *matrix* neoliberal, sino cambio en la escritura del nudo complejo de determinaciones, sea cual sea el nivel en el que se opere; de allí que los contagios para la inmunización o la cura sean tan imprevisibles como necesarios. Sin dudas, el neoliberalismo es una máquina de producir individuos aislados y masas odiosas por igual, pero tenemos que cuidarnos también del relacionismo forzado o la institucionalización reactiva. Una perspectiva relacionista extrema nos puede llevar a cometer —o no atender— abusos de poder: el “ser-con-otros” no tiene que hacernos olvidar que, en ausencia de cualquier trascendencia, “somos-en-Otro”: espacio simbólico y sustancial fallido —indeterminado por definición— por el cual debemos aprender a tratar con la ausencia de relación-proporción sexual y social que es estructural; una responsabilidad mayor se esboza cuando el Otro se piensa en *inmanencia absoluta*: allí solo nos queda aprender a hacer uso del *sinthoma*.

Propongo atender dos cuestiones clave que hay que poder deslindar del neoliberalismo actual, para ello suelo apelar a elaboraciones foucaultianas y spinozianas. Una cuestión de forma y práctica; otra cuestión de afecto y conocimiento; ambas entrelazadas al uso del *sinthoma* que permite leer el psicoanálisis:

1) Que el modo de subjetivación imperante, basado en la forma-empresa: “el empresario de sí”, puede ser dislocado y confrontado a su inconsistencia de base apelando a las elaboraciones del último Foucault respecto a las prácticas de sí y la ascética antigua, donde la relación con los otros, el mundo y los saberes es problematizada y anudada a la cuestión del uso y el cuidado de sí; prácticas de reflexividad y formación crítica donde la autonomía y la libertad son más una tarea a ir desplegando entre coerciones varias que principios abstractos o formales.

2) Que los afectos predominantes: temor, odio, resentimiento, envidia y sobre todo las “alegrías del odio”, estimuladas y cultivadas constantemente por todos los medios y formas de



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

interpelación, cuyo paradigma es la “subjetividad troll”, pueden ser contrarrestadas por la concepción ontológica de Spinoza, basada en el aumento de la potencia de actuar y la producción de afectos alegres por composiciones mayores y mejores entre individuos; sobre todo en la activación de los afectos alegres que produce acceder al tercer género de conocimiento y el contento de sí.

El psicoanálisis es la práctica que mejor nos orienta respecto a ese enlace singular entre forma y afecto, mediante el uso del *sinthome* que transforma la repetición compulsiva (o pulsional) en un modo de hacer liberado (o anudado). Lo veremos más adelante mediante un ejemplo. Entonces podremos reactualizar la figura crítica a partir del nudo borromeo como forma de lecto-escritura y decir veraz.

I

En el seminario 23, *El sinthome*, Lacan (2006) analiza la escritura de Joyce para dar cuenta de un modo singular de anudamiento. Cuando real, simbólico, imaginario no están anudados borromeamente, no se sostienen entre sí, es necesario un cuarto elemento que venga a suplir esa ausencia. Este es el *sinthome*: un modo singular de anudar la pulsión a las otras dimensiones del ser hablante. En el caso de Joyce acontece a través de la escritura y de hacerse un nombre propio en el ámbito literario, pero puede suceder de diversa manera en otras prácticas.

En otros escritos he propuesto pensar la parresia filosófica que estudia Foucault en sus últimos cursos en el *Collège de France* junto al nudo irreductible que trabaja Lacan en sus últimos seminarios (Farrán, 2014); como también he examinado las prácticas de sí y la economía afectiva en términos spinozianos (Farrán, 2021). No voy a redundar en esos trabajos nuevamente, sino mostrar en acto cómo se redefine la función crítica apelando a otras definiciones y posicionamientos. En primer lugar, las pulsiones y su entrelazamiento, lo que marca un destino cifrado en significantes; no biológico o anatómico. Luego, el sujeto supuesto saber y su necesaria caída, lo que abre un espacio de libertad a inventar; no necesario o garantizado. Por último, el cómo lidiar con un resto irreductible que puede hacer nudo, o no. Entre esos movimientos se trama la nueva figura de la crítica que propongo.

El psicoanálisis es una práctica 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 consciencia 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 tanto a la idea de fuerza o energía, tipo *Elán* vital, sino al montaje entre componentes irreductibles, cuyo índice de tensión diferencial o desajuste entre ellos produce todos los movimientos y repeticiones. El asunto es saber trenzar las pulsiones en cada oportunidad, en cada nivel, en cada tiempo y espacio; saber captar ese índice silencioso; saber leer una letra que no cesa de escribirse en diversos gestos. De allí, la efectividad o no de aquella 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; se anude de otro modo.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Así pues, en un análisis se llega a un punto ineluctable en que *eso* que se le ha atribuido al analista como poder-saber de interpretación, punto de idealización absoluta en torno al cual se instaura la transferencia (si el analista se ha prestado como conviene al semblante de esa posición), comienza a ceder, a horadarse, y si pasa la mera negativización (o sea la transferencia negativa), llega un momento en que cae, cae por su propio peso, cae el semblante idealizado y queda el vacío, junto a un resto insignificante de lo que habrá sido “eso”. En ese punto singular, por el cual se destituye el “sujeto supuesto al saber”, surge la verdadera transferencia de trabajo: hacia la vida, la potencia y los otros. Hay que ver (o escuchar) cómo se elabora a nivel colectivo la caída de los semblantes, el vacío y la pérdida de aquello que no habrá sido más que la proyección ideal de nuestros propios fantasmas. La posición cínica y descreída de todo es un riesgo de la época, una recaída precipitada, si no se percibe la materialidad de los procesos que nos constituyen, allende las personas y semblantes. La caída nos implica a todos y a todas, o mejor: “no hay nadie que se exceptúe de la caída”. Pero para habilitar los encuentros y que estos prendan, tomen cuerpo y fuerza, necesitamos no estar —o no hacernos— los locos. La definición más clara y rigurosa de la locura, según Lacan, es aquella que afirma “loco es el que se cree ser” (Lacan, 2003): puede que se crea rey, Napoleón, profesor 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 fregados: al borde de la locura o la muerte.

Nos encontramos además en una época paranoide que abona la desconfianza en el Otro, antes que habilitar la formación del sujeto en pos de su incompletitud bien acotada, su indeterminación objetiva, o su sobredeterminación compleja. Necesitamos más formaciones y transformaciones efectivas (afectivas), antes que comprensiones o explicaciones precipitadas (razonadas). Si la crítica se ha vuelto de derecha es porque abona solo al sujeto del conocimiento sobre o desinformado que nada quiere saber de su deseo. Una pregunta ética fundamental, en consecuencia, se impone: ¿Qué relación tienes con el deseo que te habita? Ética y nada obvia, hay que decir, pues muchos sienten horror, inhibición o compulsión a la repetición respecto al deseo; el asunto clave aquí es el cuidado de sí y de los otros. Y una pregunta política fundamental se deriva de ella: ¿Qué resonancias y composiciones puedes operar a partir de elucidar y rectificar tu posición respecto al deseo que te habita? Política nada inocente pero tampoco perversa, hay que decir, pues usa el deseo para inventar y componer nuevas relaciones, más amplias y diversas, no para dominar o satisfacer oscuras pulsiones que disminuyen la potencia de obrar y engendran pasiones tristes. Digámoslo con todas las letras: vencer al neoliberalismo implica componer el deseo irreductible y singular de cada quien con otros modos que aumenten nuestra potencia de actuar, cuyo afecto inmediato es la alegría; al contrario, todo lo que disminuye la potencia de actuar, afectos y modos, abona a la reproducción de lo mismo. La diferencia entre micro y macropolítica es descriptiva y secundaria, lo importante es que opere y oriente la distinción geométrica afectiva a cualquier nivel: el deseo y su composición.

De nuestra posición de sujeto, tanto como del deseo que nos habita, somos siempre responsables (Lacan, 2003); lo cual no quiere decir que esa responsabilidad deba ser asumida exclusivamente en términos yoicos o jurídicos. No hay libre albedrío sino determinaciones que hay que asumir en su materialidad concreta para poder modificarlas. La reinención y torsión de los dispositivos existentes —incluidos conceptos y tradiciones— es parte de nuestra



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

responsabilidad compartida. Puesto que un sujeto no es más que una posición puntual en la red de nudos que nos constituyen. Por eso, aceptar las normas y leyes que nos preceden no conduce a una sumisión fatal, sino a responder por ellas *in limine* y excederlas en su uso efectivo. La libertad no es un principio moral, ni un fin ideal, ni un axioma fundador; la libertad es una práctica concreta. Hay *prácticas de libertad* (Foucault, 1999) en medio de los dispositivos de poder-saber que nos constituyen, en tanto y en cuanto los subvertimos efectivamente para darles otro uso. Me atrevería a decir: un uso singular que percibe la ausencia de sensibilidad donde le toca, entre lo sensible y lo inteligible, esto es, el tener-lugar-del-lugar en que nos encontramos emplazados. La libertad que no es una práctica concreta, sino una creencia abstracta, tiene un nombre doloroso: locura. Foucault lo sabía muy bien, desde sus primeras investigaciones, y por eso su respuesta a la gubernamentalidad neoliberal —en el último trayecto de su vida— tomó el “largo rodeo” de las prácticas de sí antiguas (Foucault, 2010; 2014; 2015; 2016).

Antes de producir un nuevo “reparto de lo sensible”, como dice Rancière (2014), o que se produzca un acontecimiento y “advenga una Idea”, como dice Badiou (2010), hay que captar simplemente eso que conecta lo sensible y lo inteligible en una suerte de espacio moebiano. En ese punto singular, resulta clave “percibir la ausencia de percepción”, sentir la anestesia en la cual nos hallamos inmersos (un poco más complejo que “salir de la esfera de confort”). Como dice Agamben, comentando a Platón:

En el momento en que logramos percibir de modo anestésico e impuro no sólo lo sensible sino su tener lugar, entonces lo sensible y lo inteligible se comunican. La idea que no tiene lugar ni en el cielo ni en la tierra, tiene lugar en el tener lugar de los cuerpos, coincide con ellos. (Agamben, 2017, p. 114).

En ese punto, más que la hipersensibilidad o la superinteligibilidad, lo que necesitamos es alcanzar cierta impasibilidad. Ya que, si vamos a ser parte de un cambio de paradigma de gran calado, más que exacerbar la sensibilidad o la inteligencia, tenemos que conectarnos con la impasibilidad en la cual estas se comunican.

Un indicio certero se encuentra, por ejemplo, en la reciente película dedicada al Guasón (Todd Phillips, 2019). La risa anómala del Guasón es su síntoma, claramente. Y señala, además, el punto sintomático de la sociedad actual (un síntoma redoblado): el mandato idiota de felicidad, cuando estructuralmente todo está mal, enfermo y corroído hasta la náusea. De ahí la risa desplazada y desubicada del Guasón, tanto en los pocos momentos de distención como en los de ansiedad agudizada. Por eso no se trata solo de un síntoma clínico o psiquiátrico, sino de un síntoma político y psicoanalítico de primer orden. Hay un momento clave de la película que muestra este valor singular del síntoma y el giro subjetivo del personaje: cuando él dice, muy lacanianamente, que hasta el momento había pensado que toda su vida había sido una tragedia y que su risa era una enfermedad, pero se da cuenta que él es justamente “eso”, su risa, y su vida —repleta de abusos— ha sido más bien una comedia (“No tengo nada más que perder. Ya nada puede hacerme daño. Mi vida no es más que una comedia”). Cambio de posición crucial: el punto de hipersensibilidad comienza a mutar y se vuelve insensible consigo mismo. No puede haber mejor definición de la “identificación al síntoma” producida al final de un análisis: cuando la tragedia se transforma en comedia y el sujeto pasa al acto. Por supuesto, no se trata de



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

idealizar al personaje ni ofrecerlo como modelo de nada; desde una perspectiva materialista, al contrario, entendemos que se trata de una “ficción de lo real” (verdadera en su procedimiento) que muestra acabadamente las contradicciones del sistema y su (re)solución sintomática de un modo estético y político al mismo tiempo. Cada práctica o procedimiento tiene un “efecto” singular, como decía Althusser (2015), pero lo interesante es pensar la sobredeterminación o la causalidad inmanente que nos muestran conexiones impensadas entre los modos irreductibles de producirlos. Circunscribir el síntoma y producir el *sinthome*; he allí un punto de subversión posible del orden imperante.

II

Sin dudas las condiciones reales en las que se asienta el capitalismo actual son *objetivas*: tienen que ver con las relaciones de producción, la economía, la precariedad laboral, los modos de segregación, aniquilación, extinción planetaria, etc. Pero cada vez se hace más evidente que las condiciones fundamentales para su reproducción y perpetuación son *subjetivas*: tienen que ver con la dificultad de hacerse tiempo, darse tiempo, disponer del tiempo. “El concepto es el tiempo que está ahí”, como decía Hegel (2010: 429). Se nota hasta en los momentos de ocio, en los ratos libres y en las vacaciones: el empuje al goce obligatorio, la ansiedad generalizada o el hedonismo depresivo, no dejan percibir el hueco que nos habita, el espacio vacío donde podría alojarse un deseo inédito, la chispa de un modo de producción y subjetivación distintos que conduzcan hacia otra cosa. Así, muchas veces suelo imaginar que si este sistema se destruyera de golpe, por un factor exógeno, no sé en verdad quiénes sobreviviríamos; porque, aunque nos quejemos del capitalismo y hasta articulemos eventuales críticas, estamos sujetos inexorablemente a él en tanto *forma de vida*. Incluso los críticos, autonomistas o marxistas, inoperosos o escrupulosos, que somos en cada caso, lo estamos. Tendríamos que prepararnos seriamente, no para la catástrofe eventual, sino para dejar de ser como somos de manera tan obstinada y poder transformar de verdad los accidentes en acontecimientos. Algo de sabiduría, a la crítica y el malestar actuales, no les vendría nada mal. Es más, considero que resulta indispensable anudar a las concepciones habituales de la crítica la noción de *cuidado de sí* (que también es, al decir de Foucault, cuidado de los otros).

En un informe reciente de Unicef (2019) se afirma que el suicidio de adolescentes, en Argentina, se ha triplicado durante los últimos treinta años. A veces se confunde el dato estadístico con lo real. Pero lo real no es la estadística ni ésta remite a su *causa próxima*. Lo real es el sufrimiento singular. Lo real es que la vida en general no tiene ningún sentido; dársele es un efecto puramente signifiante, no literal, sino metafórico: que nos *anuda* sin ahorcarnos, que nos *arroja* sin caer en el abismo, que nos *corta* sin desangrarnos, que nos *vuela la cabeza* sin apagarlos definitivamente. El desprendimiento del cuerpo cada vez, imagen sutil, es *efecto del signifiante* y de la entrada en el lenguaje. Despeje de un decir en nombre propio, sin miedo al error o a equivocarse. Pensamiento material y tiempo donado. La responsabilidad adulta por alojar el deseo de los jóvenes y traerlos del lado de la vida no es moral, ni espectacular, ni divertida; es una responsabilidad ética que consiste, nada más y nada menos, en hacerse a un lado con presteza y acompañar la travesía singular que hace surgir del vacío una chispa divina: un sentido en lo real, con lo que haya, sea un amor, una obra de arte, un descubrimiento teórico o



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

un entusiasmo político. Sin idealizaciones trascendentales ni jerarquías de valor de ningún tipo, que cada gesto investido libidinalmente marque la diferencia y arroje la cifra singular del sentido que no hay, en esencia, que no preexiste a la apuesta.

Encontrar el rasgo singular de cada quien; allí donde insiste, una y otra vez, pese al fracaso irreductible en que se aloja; allí donde se juega la verdadera potencia, la que puede y la que no puede; allí donde lo imposible se muestra como *lo que no cesa de no escribirse*; allí donde el síntoma *no cesa de escribirse* y apacigua; allí donde se anuda y abre al tiempo. Allí se condensa lo que me interesa y convoca de los otros. No todos lo hacen en todo terreno o igual medida, no importa, no hay comparación ni canon, no hay relación-proporción entre nada; hay escrituras del deseo, uso de los saberes y uso de los cuerpos, apuestas decididas. Nada más. Los brillos y las marquesinas dejémoslos a las *vedettes*, los *currículums* y los premios a los académicos. No se trata de ser pasivos o encontrarse afectados, como se dice a menudo: ser mansos o lúgubres; ni devenir empoderados o proactivos, como se promociona actualmente: ser alegres y festivos a toda hora; se trata de hacer algo distinto con lo que nos hicieron ser, de asumir la actividad en la pasividad, de afectar y ser afectados, de inventar nuestros afectos, de hallar la potencia en la falta, la causa en la afección. Hacer algo con la falta, con la falta en el Otro, porque si no hubiese un hueco allí donde caerse muerto, al fin, ¿cómo diablos podríamos desplazarnos para sacudir las cadenas y despertar de los sueños dogmáticos que nos inmovilizan?

El pensamiento crítico nace de cuestionar dogmas y naturalizaciones, pero debe proceder con sumo cuidado. El problema del cuidado no es solo ético, sino esencialmente político. No consiento las exclusiones ni los privilegios en ningún campo, mucho menos en el campo “popular y democrático”. En lugar de operar inclusiones, tenemos que propiciar anudamientos. ¿Por qué nos cuesta tanto pensar en términos de anudamientos? ¿Tan difícil es pensar lo que aportan las diferencias, las singularidades, al común? Es cierto que no se puede prestar atención a todo, todo el tiempo, pero basta propiciar cierta escucha, cierta disposición, cierta sensibilidad por lo que acontece, para que los tiempos se encuentren a su modo. Las prácticas económicas, las nuevas tecnologías, la ontología antigua y moderna, los feminismos, las ciencias, el psicoanálisis, el arte y la política, ¿por qué no habrían de encontrarse en un espacio común de composición? Componer para pensarnos, pensarnos para ser, solo es posible en el cruce dispar y sin purismos. El problema de la grieta es que nos trabaja mucho antes de que la pensemos, digamos y situemos. La grieta pasa por su definición misma, no hay acuerdo en principio acerca de qué es la grieta: para algunos remite a la división de clases sociales (económica), para otros a la división entre populismo y neoliberalismo (política), para otros a la división mediatizada K/antiK (ideológica), para otros incluso remite al ser y el ente (ontológica). La verdad es que la grieta atraviesa todas esas divisiones porque habita al sujeto mismo que habla, piensa, desea y, definitivamente, va a morir. Lo único que nos hace uno, para desdicha o felicidad de cada quien, es el goce. Encontrar o transformar la economía del goce resulta crucial.

El mayor obstáculo a la transformación conjunta ya no es solo epistemológico sino afectivo, como si todo lo que leemos o estudiamos no tomara cuerpo ni tuviera incidencia en los lazos sociales. Los sucesivos giros en el pensamiento, incluido el giro afectivo, siguen girando en falso en tanto no logran incidir en la trama de las prácticas sociales. Nuestras lecturas y escrituras más críticas parecen inocuas en el estado actual del capitalismo. Por eso insisto en asumir la



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

implicación material en todo esto y escribir sobre nuestras propias prácticas en primera persona. Asumir el riesgo de exponerse en la escritura. Como dice Foucault del parresiasta:

El parresiasta da su opinión, dice lo que piensa, él mismo signa, en cierto modo, la verdad que enuncia, se liga a esa verdad y, por consiguiente, se obliga a ella y por ella. Pero esto no es suficiente. Puesto que, después de todo, un profesor, un gramático, un geómetra pueden decir, con respecto a lo que enseñan, sobre la gramática o la geometría, una verdad, una verdad en la cual creen, una verdad que piensan. Y sin embargo, no se dirá que eso es parrhesía... Para que haya parrhesía... es menester que el sujeto, al decir una verdad que marca su opinión, su pensamiento, su creencia, corra cierto riesgo, un riesgo que concierne a la relación misma que él mantiene con el destinatario de sus palabras... Ella [la parrhesía] implica cierta forma de coraje, cuya forma mínima consiste en el hecho de que el parresiasta corre el riesgo de deshacer, de poner fin a la relación con el otro que, justamente, hizo posible su discurso... El parresiasta no es un profesional. Y la parrhesía es, con todo, algo distinto de una técnica o un oficio, aun cuando en ella haya aspectos técnicos. La parrhesía no es un oficio, sino algo más difícil de discernir. *Es una actitud, una manera de ser que se emparenta con la virtud, una manera de hacer.* Son procedimientos, medios conjugados con vistas a un fin y que, por eso, incumben a una técnica, claro está, pero es también un rol, un rol útil, precioso, indispensable para la ciudad y los individuos. (Foucault, 2010, p. 30).

III

Leemos, leemos y leemos. Por hábito, por profesión, por defecto, por angustia, o porque en realidad no sabemos hacer otra cosa. Pero no siempre esas lecturas producen un verdadero acontecimiento intelectual que toma el cuerpo y afecta, transforma el pensamiento y produce una alegría infinita que exige ser transmitida, contagiada, comunicada de algún modo. Un goce inédito. De allí la escritura insistente, siempre ejercida en modo singular. Aquello me ha pasado muy pocas veces, pero creo que podría anotar algunos hitos que han marcado mi vida y escritura en momentos puntuales: (i) cuando entendí que el sujeto no era el yo en Lacan, (ii) cuando entendí la lógica paradójica del acontecimiento en Badiou, (iii) cuando me encontré con la escritura de sí en Foucault, (iv) y ahora con la beatitud y la vida verdadera en Spinoza.

Quizá la venganza por haber leído tanto haya tomado forma de escritura; quizá sea una forma-de-vida.

Escribo mucho, por todas partes, mis amigos me dicen que ya no pueden seguirme y yo sigo, escribiendo: notas, ensayos, capítulos de libros, libros individuales o colectivos, artículos como éste, etc. ¿Por qué escribo? No sé. O sí: no puedo no hacerlo, es mi modo de pensar y vivir al mismo tiempo, de orientarme en el presente: necesito lanzar escritos e imaginar que quizá algo pase, algo vuelva, aunque sea mínimo, infinitesimal, un desvío, un encuentro, un giro, una lectura, una mirada, etc. He llegado incluso a pensar que la escritura es la *práctica de sí* ejemplar, paradigmática, que he hallado: el modo de transformar mi relación imaginaria con las



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

condiciones reales de existencia, lo simbólico redoblado, el *sinthoma*, y no sé qué más. Pero he comenzado a notar que además de escribir necesito decir, practicar un decir veraz, directo y simple, nada elocuente ni erudito, sino que vaya al hueso, a lo real, que trabaje el concepto en actualidad. Entonces hablo: doy entrevistas, realizo intervenciones radiales, conferencias, charlas, etc. Igualmente, no dejo de hacerlo orientado por la escritura.

Pese a que me he resignado a no escribir sobre Freud, pues me siento un poco alejado en este momento de esas lecturas, hace poco desperté pensando en su teoría. Viniendo de un sueño denso, se arremolinaban algunas palabras: *psyché* extensa, escritura, tópica, etc. Y pensaba que había algo de lo real en esas escrituras metapsicológicas, algo real que se había constituido en Freud más allá del “amor al padre” o el “complejo de Edipo” o la “realidad psíquica” (todos términos señalados por Lacan como límites freudianos); y que, en definitiva, cada quien escribe con el material que puede. Luego leí una cita de Lacan donde habla justamente de la materialidad del decir y la escritura matemática; entonces pensé que el psicoanálisis podría concebirse como una teoría materialista del sujeto, en dos vertientes precipitadas por la escritura: materialismo de la *psyché* tópica extensa (Freud), materialismo del decir topológico intenso (Lacan). Topología en extensión e intensión, podría decir, siguiendo la doble vertiente indicada. Así, esto de habitar en distintos planos, temporalidades desfasadas, espacios superpuestos, etcétera, quizá haga de mis intentos de comunicación, actos fallidos por naturaleza; pero creo que hay quienes captan la idea material que voy tramando topológicamente en el decir y escribir, entre equívocos y fallos, e incluso a veces me lo hacen saber y eso me alegra. La topología no sustituye a la historia *in toto*, por supuesto, solo acelera las conexiones y las historicidades en curso.

El fin del mundo llegó hace rato, el descerebre y el estado zombie es lo normal, el asunto es siempre: *cómo vivir después de todo*. Y no es necesario agregarle el “juntos”, como hace Barthes (2005). Somos seres en relación, ineluctablemente, lo asumamos o no. Todo lo real es relacional porque no hay relación-proporción esencial o única entre las cosas, las palabras, los seres, los saberes y los sexos. Por eso hay que inventar o fabricar o modular o desarrollar cada vez, caso por caso, singularmente: las relaciones, conexiones, operaciones, nominaciones. Lo que hay y lo que no hay no son opuestos, son demarcaciones que se habilitan mutuamente. O mejor dicho: lo real es racional, y lo racional es relacional, y lo relacional emerge verdaderamente cuando se constata que en el fondo no hay relación-proporción entre las cosas, ni entre las palabras, ni entre nada, y elegimos salir del fondo y la angustia que eso genera. Aunque podríamos no hacerlo. Y a partir de allí hablamos, callamos, hacemos política, arte, amor o ciencia. Es la potencia infinita e inmanente que nos constituye. Quienes no han accedido a estas simples verdades, viven como zombies en esos mundos imaginarios que llaman “realidad” (“psíquica” o “mediática”, no importa), donde es posible decir tanto una cosa como la otra porque lo simbólico es moneda falsa (“posverdad”, le llaman); donde cunde el horror a lo real y lo único que se valora es lo que dicta el mercado (económico, social, cultural o subjetivo, tampoco importa).

El modo de ser zombie, por otra parte, tiene su correlato comunicativo en el *troll*. A veces leo reacciones intempestivas muy agresivas en redes sociales, incluso entre quienes comparten espacios. Y me preocupa. Porque pienso que la potencia en la cual podemos encontrarnos y desarrollarnos, neutralizando los dispositivos que nos debilitan y dándoles otro uso, implica captar la singularidad de cada medio, de cada práctica, de cada espacio. Escribir donde se pueda, practicar el psicoanálisis, practicar la filosofía, la política, el arte, el derecho, etc., *no todo es lo*



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

mismo: cada práctica tiene su especificidad, su modo de exceder los límites, los aspectos reglados, normalizadores, para abrir nuevos posibles, desplegar aspectos estratégicos, reformular lo dado, etc. Si no confundimos todo, mezclamos todo, aplanamos todo y le exigimos a cada práctica que responda en los términos y valoraciones de las otras. Hay que trabajar delicadamente los entrecruzamientos, los tejidos y entramados. No proceder como elefantes en una cristalería. Lo cual no excluye decir lo que hay que decir en el momento oportuno: la práctica de la parresia. Pero hay que asumir el riesgo, captar el nudo de determinaciones y exponerse, asumiendo el equívoco irreductible. Decir la verdad, ser directo, implica al sujeto que la enuncia y se compromete por ese mismo acto; de ninguna manera es una simple descarga agresiva, montada en una aserción incuestionable. Quizá se trate, como canta Drexler, de “amar la trama más que el desenlace”. El amor real, claro, la *philia*.

Lo *real* está tramado o anudado como un nudo borromeo. Esa es la hipótesis que sostengo desde hace un tiempo, y no lo finjo (lo mío no es avanzar enmascarado ni escribir en clave esotérica). Milner afirma que el nudo borromeo solo se verifica por el corte en el que todos los hilos se dispersan (Milner, 1999). Sin dudas, ese modo abrupto de lo real del nudo resulta insoslayable. Hay que pasar por ahí al menos una vez, o dos veces. Borde de la locura o la muerte: figuras del horror. Pero el nudo borromeo también puede pensarse desde un principio constructivo: el trenzado solidario. Basta con que vayamos alternando y entrecruzando los cordeles, como se hace en una trenza, para que al contar seis gestos de cruce (o múltiplos de seis) y conectar los extremos, volvamos a hacer el nudo. Esos cordeles figurados pueden ser nada más y nada menos que las pulsiones eróticas, autoconservadoras y mortíferas; el ello, el yo y el superyó; el cuerpo, el alma y el pensamiento; la vida singular, la imagen y el intelecto material, etc. En fin, los elementos necesarios que cada quien haya encontrado para mantenerse con vida, con cierta forma-de-vida que no se reduzca a la mera supervivencia. Me gusta pensar con Lacan que de allí, de esa escritura entrelazada, se sostiene la *philia* de la sabiduría práctica.

La escritura, me permito adelantarle, cambia el sentido, el modo de lo que está en juego, a saber, la *filia* de la sabiduría. No es muy fácil sostener la sabiduría si no es con la escritura, la del nudo bo[rromeo] —de modo que, en suma, disculpen mi infatuación, con mi nudo bo[rromeo] intento nada menos que la primera filosofía que me parece sostenerse. (Lacan, 2006, p. 143).

Si pudiésemos entender que hay conocimientos y teorías que ya hemos incorporado, y forman parte de nuestro intelecto material, no necesitaríamos estar oponiéndonos maniqueamente todo el tiempo; habría más amor y sabiduría práctica: ejercicios vitales. Pues no hay teoría única del todo social complejo y estructurado. Por ende, tampoco tendríamos que dejarnos chantajear por tener que estar a favor o en contra de la escritura, de la Ilustración, de la ciencia, de las nuevas tecnologías, de un Estado que regule, garantice servicios básicos y redistribuya, o de la lucha de clases y la crítica de la economía política marxista que permiten entender tantas cosas. Los sutiles mecanismos de poder, los nuevos modos de gobierno y subjetivación, las prácticas éticas o el psicoanálisis no excluyen todo lo anterior, al contrario, lo resignifican y colocan en su justo lugar. De allí la necesidad de una tópica compleja y renovada, tramada de múltiples teorías materialistas. Pues, así como la lógica clásica y las demostraciones de Euclides siguen siendo



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

válidas luego que hayamos producido infinidad de nuevas lógicas y teorías matemáticas no clásicas, o como la física newtoniana sigue sirviendo para explicar un montón de fenómenos elementales luego de la física cuántica o la teoría de la relatividad, así tendríamos que concebir la reformulación de nuestro pensamiento materialista en su conjunto. Por supuesto que semejante reformulación, motiva resistencias afectivas.

Hay un giro afectivo crucial que es a la vez ontológico, ético y político, en el que coinciden tanto el spinozismo como el lacanismo, el peronismo como el feminismo (aunque siempre sea posible traicionar esos movimientos potenciadores del cuerpo y el pensamiento). Ese giro consiste en afirmar a todo nivel que el *goce del Otro no existe*, es imaginario o fantasmático, pues de allí provienen la envidia, el odio y los peores afectos; lo único que hay es el *goce del Uno*, singular, entre otros. Si uno no puede investir libidinalmente la cosa singular de la cual goza oportunamente, sea una idea, una palabra, una música, un cuerpo, etc., y compartirla sin esperar nada a cambio junto a otros, entonces todo lo que se haga será en vano o en pos de la destrucción o depotenciación del Otro (como de uno mismo). Solo voy a traer una cita que hace alusión a ese cambio clave en la economía afectiva, y remite a la última lectura que me impactó:

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 sólo 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. (Spinoza, 2004, pp. 142-143).

Me vuelvo a preguntar entonces, como ejercicio final, sobre tempranas escrituras: ¿tiene sentido hablar de “ontología política”, incluso de “ontología nodal”? No puedo dejar de asumir esa co-implicación entre los términos aludidos, y sin embargo hoy me resuenan distinto. La expresión en sí, “ontología política”, me resulta insensata: una solución de compromiso momentánea (sintomática) entre tendencias contrapuestas, ante el temor de dispersión inminente. Lo real habrá sido el corte. El anudamiento real se verifica retroactivamente por el corte en que se afirma: eso se sostenía. No hay a priori ni garantía alguna. La ontología, hoy, define para mí una práctica concreta; la política, otra. Entre medio: infinidad de prácticas. Si hay encuentro entre ellas, acaso, es en virtud del deseo real en juego en cada práctica y de lanzarse a la contingencia absoluta; de nuevo: nada lo garantiza. Y sin embargo, esa es la apuesta de transmisión entre la diversidad de prácticas motivadas por el deseo real; no por el imaginario de las clases, los lazos y las representaciones; ni por el discernimiento correcto de los nombres, las tradiciones y la lengua. En términos políticos: el nudo no es la rosca, y la trenza no es la transa.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Si hay una política ontológica de la transmisión de saberes y el uso de las prácticas, es porque se apuesta al anudamiento de deseos desde el trenzado riguroso, por co-implicación, en el cual solo el corte mostrará cada vez que *eso se sostenía*. Habrá sido amor real, *philia*, en cualquier caso.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2017). *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Barthes, R. (2005). *Cómo vivir juntos: simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Sigo XXI.
- Badiou, A. (2010). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Colebrook, C. (2014). *Death of the Posthuman. Essays on Extinction* (vol. 1). Open Humanities Press, University of Michigan, Michigan.
- Deleuze, G. (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Farrán, R. (2014). *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- Farrán, R. (2018). *Nodalética: un ejercicio de pensamiento materialista*. Adrogué: La Cebra.
- Farrán, R. (2021). *La razón de los afectos: populismo, feminismo, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Foucault, M. (1995), *¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]*”, *Daimon. Revista de filosofía*, n° 11.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *El gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France: 1979-1980*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La piqueta.
- Foucault, M. (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, M. (2015). *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de libertad. *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*. Paidós: Madrid.
- Freud, S. (2015). *Más allá del principio de placer*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: UAM/Abada.
- Lacan, J. (2006). *El Seminario, Libro XXIII. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Milner, J. C. (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible: estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Spinoza, B. (2006), *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2014). *Tratado teológico político*. Madrid: Alianza.
- UNICEF. (2019). El suicidio en la adolescencia. La situación en la Argentina. Recuperado de <https://www.unicef.org/argentina/informes/el-suicidio-en-la-adolescencia>



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional