

**SUJETO Y MÉTODO: IDEOLOGÍA, ONTOLOGÍA, ÉTICA. (ALTHUSSER, BADIOU, FOUCAULT.)**

**SUBJECT AND METHOD: IDEOLOGY, ONTOLOGY, ETHICS. (ALTHUSSER, BADIOU, FOUCAULT.)**

**Roque Farrán**

Centro de Investigaciones y Estudios en Cultura y Sociedad  
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
y Universidad Nacional de Córdoba)  
roquefarran@gmail.com

### **Resumen**

En este escrito retomo y complejizo indagaciones anteriores sobre el método filosófico, y explico su vinculación con el concepto de sujeto desde una perspectiva posfundacional. Se trata de dar cuenta de un trabajo en curso y del trazado singular en el cual he ido desplegando, entre diversos autores, mi propia perspectiva teórica acerca de estos tópicos entrelazados. Estas elaboraciones responden no sólo a una necesidad teórica o epistémica, sino a una inquietud ético-política —es decir *crítica*— por el presente. Claramente me inscribo en el cultivo de aquel *ethos* crítico que Foucault rescata de la Ilustración y que consiste en enlazar las indagaciones epistémicas a consideraciones éticas y políticas al mismo tiempo, lo que constituye una *ontología crítica del presente*. En este caso, excediendo las elaboraciones del propio Foucault y vinculándolas a otros autores, como Badiou y Althusser.

### **Abstract**

In this paper I return and rework previous inquiries on the philosophical method, and explicit its link with the subject concept from a post-foundational perspective. The objective is to report the work in progress and the singular trajectory in which I have been deploying, among different authors, my own theoretical perspective on these intertwined topics. These elaborations respond not only to a theoretical or epistemic



need, but to an ethical-political —ie, critical— concern about the present. I clearly subscribe to the practice of that critical ethos that Foucault rescues from the Enlightenment and which consists in linking epistemic inquiries to ethical and political considerations at the same time, which constitutes a critical ontology of the present. In this case, exceeding Foucault's own elaborations and linking them to other authors, such as Badiou and Althusser.

**Palabras clave:** Sujeto; método; ideología; ética; ontología.

**Keywords:** Subject; method; ideology; ethics; ontology.

### Introducción

En primer lugar, considero que el concepto de sujeto resulta nodal para pensar nuestra época. Escribo *nodal* y no *central* porque asumo de entrada todas las operaciones de destitución, corte, división y descentramiento que ha sufrido activamente el sujeto (remito aquí a la tradición estructuralista y posestructuralista en la cual me inscribo [Balibar, 2007; Deleuze-Guattari, 2005]). Y, sin embargo, resta pensar siempre cómo se produce en cada caso, cómo recomienza esa operación singular por la cual se constituye en nombre propio un sujeto, mediante indagaciones que, si bien lo exceden, resultan *composibles* y *anudables*. En segundo lugar, pues, quiero hacer pensables y transmisibles las modalidades por las cuales un sujeto se constituye, no sólo en el descentramiento y la destitución correlativa, sino en el *efectivo anudamiento* de dimensiones que son irreductibles: ideología, ontología, ética. En términos conceptuales, podría mencionar algunos de los tópicos implicados: interpelación, reconocimiento, apertura, vacío, infinito, acontecimiento, nominación, verdad, cuidado de sí, preparación, etc. Los tres nombres propios de los que me sirvo para circunscribir estas dimensiones y conceptos, en torno a las cuales se constituye el sujeto de nuestra época, son: Althusser, Badiou, Foucault. Sin dudas hay implícitas más dimensiones y autores, pero éstas y éstos son suficientes para comenzar a hacer el nudo de manera adecuada.

Para que se entienda ajustadamente este abordaje, necesito anticipar cuál es mi concepción de la práctica filosófica. La filosofía no es un saber específico ni una disciplina normativa, mucho menos un meta-saber enciclopédico que alcance y englobe todas las prácticas, saberes y disciplinas habidas y por haber; la filosofía, afirmo, es una *práctica entre prácticas* que conlleva asumir una singularidad



irreductible: su acción restringida busca anudar las prácticas, enlazarlas entre sí y mostrar sus juegos de mutua implicación (articulación y dislocación). Estas acciones u operaciones, que definen más bien la práctica filosófica *materialista*, surgen de manera contingente en función de estrategias coyunturales ligadas a una lectura crítica del presente; la necesidad configurante se da *a posteriori* y la eternidad de las verdades por las que se debate, invariancia o recurrencia de problemáticas, se encuentra siempre de manera retroactiva. Antes que un saber acabado, lo que orienta a la práctica materialista de la filosofía es un *ethos*, hábito o disposición al anudamiento de prácticas irreductibles. Por eso propongo hablar y pensar en términos de *nodalidad* en lugar de remitir a la clásica totalidad o a su (de)negación anarquizante. Al plantear a la filosofía como práctica de producción de conceptos, resulta que éstos y el modo mismo de producirlos son inescindibles; aquí trataré de mostrar esa íntima ligazón.

Postulo, en consecuencia, que hay al menos tres modos de lectura o tres métodos irreductibles que es posible —y veremos hasta qué punto *necesario*— practicar y combinar en filosofía; los denominaré *grosso modo* de la siguiente forma: i) lectura crítica-confrontativa (método sintomático), ii) lectura sistemática-compositiva (método ontológico), iii) lectura corporal-asimilativa (método ético). La primera lee entre líneas, incluso entre líneas enemigas, lo que se dice y olvida recurrentemente, o lo que se responde de manera involuntaria sin haber planteado siquiera la pregunta adecuada (asume la culpa o la falta, aunque productivas, desde el inicio): dichos y nudos sintomáticos a los que se busca alojar en una nueva problemática, produciendo desplazamientos y cortes entre dispositivos de pensamiento. La segunda lee, en cambio, en la naturaleza y en la cultura, en su mutua imbricación, tanto el ser *qua* ser en su prodigalidad infinita como lo que *habrá sido* del ser en fugaces marcas acontecimentales, a través de procedimientos genéricos, autónomos y rigurosos, que se despliegan sin complejos (sin culpabilidad alguna y a puro exceso), pero en una complejidad bien anudada: gestos, obras, pensamientos que se trata de anudar y compositibilizar. La tercera, por último, lee en fragmentos de amigos y adversarios, asiduamente, todo aquello que, presto y a la mano, sirva a fin de constituirse a sí mismo (sin falta ni exceso alguno) en relación a los otros y el mundo: proposiciones, sentencias, aforismos que se trata de incorporar, hacer carne y poner en acto. Sin dudas hay tendencias filosóficas que privilegian unas lecturas por sobre otras, aunque todas en alguna medida desarrollan inevitablemente algo de las demás<sup>1</sup>; lo justo y riguroso sería practicar estas formas de lectura en simultaneidad y de manera



entrecruzada: otra tarea imposible que se asume con júbilo, si se habita el deseo de pensar (se recordarán aquí las clásicas “tareas imposibles” que mencionaba Freud: educar, gobernar y psicoanalizar).

Los enredos que genera el paradigma actual de la finitud, en todos los planos de la existencia y el pensamiento, son irresolubles y, hasta cierto punto, nocivos: giros en círculo sobre la imposibilidad de fundamentos, o la disputa eterna sobre la contingencia de estos últimos, los modos válidos de conocer o dar cuenta de la inteligibilidad, etc. Son éstos, propiamente, los debates que se dan en el seno del llamado posfundacionalismo (Marchart, 2009), pero no hay homogeneidad ni acuerdo en las respuestas ensayadas y los recursos a los que se apela. Por eso, sostengo de manera clásica, sólo acceder al conocimiento ontológico del vacío y el infinito de infinitos que nos constituyen, en una mirada *sub especie aeternitatis*, puede darnos la ocasión de captar los puntos históricos sintomáticos que vale la pena indagar y sostener a través de múltiples procedimientos (estéticos, políticos, científicos, etc.), en tanto configuran sitios donde el ser-en-tanto-ser, en su pura inconsistencia, aparece. Las circularidades sin fin, el mal infinito proyectado en todos los espejos enfrentados, *vis à vis*, sólo pueden recibir un corte justo desde la perspectiva de la eternidad alcanzada en una práctica ontológica sostenida: el método axiomático o *more geométrico* (Spinoza o Badiou, por caso). Luego, hay algunos atenuantes que permiten enlazar la práctica de este método a la lectura sintomática y a la práctica del cuidado de sí, pero sin el acceso a la infinitud en acto; todo lo demás resultaría inútil e incierto. Más adelante trataré de mostrar estos entrecruzamientos, por el momento solo los postulo.

Entonces, si bien se suele oponer la *mirada ontológica* del sabio prudente a la *mirada ideológica* del militante crítico, e incluso se opone a ambas la *mirada ética* del purista o principista, hay puntos de encuentro cruciales donde esas miradas, irreductibles, lejos de excluirse mutuamente se potencian entre sí y pueden captar algo de lo real en juego. Se trata, más acá de la simple personificación, de mostrar el método en juego en cada caso y el sujeto complejo que ello implica. Por supuesto, la mirada “*sub especie aeternitatis*” no otorga un principio indubitable para ejercer la crítica o modificar la conducta de los sujetos, sino que brinda la distancia y calma necesarias para hacer lo uno y lo otro con la mejor disposición y la mayor agudeza posibles; a su vez, la *crítica ideológica* no es mero oposicionismo o fuguismo, sino que encuentra puntos sintomáticos immanentes a las producciones y realidades efectivas,



en rigor, al hacer el vacío necesario para su captación en acto en cada situación concreta; y, asimismo, la modificación del ser del sujeto en pos de la verdad no obedece a un principismo o dogmatismo codificado en tratados de moral y buena conducta, sino que responde a la posibilidad inaudita de volver sobre sí a través de múltiples ejercicios y prácticas; a lo cual contribuye, también, tanto la mirada crítica instruida como el distanciamiento que da el ejercicio de meditaciones en torno al ser *qua* ser. En definitiva, sea donde sea que nos encontremos, es necesario pensar en esta complejidad metódica que nos constituye en simultaneidad.

Quisiera presentar de manera breve mi perspectiva en una serie de movimientos historizantes que se desprenden sucesivamente e implican entre sí; sobre el final me explayaré un poco más para mostrar la productividad del método combinado.

### Primer movimiento

Estas reflexiones sobre la práctica filosófica y el método me han llevado a pensar los conceptos de un modo singular (Farrán, 2014a). En mis investigaciones recientes, he abordado la compleja relación entre sujeto, estado e ideología, desde una tradición de pensamiento postalthusseriana que ha leído y se ha nutrido profusamente de las elaboraciones conjuntas de Althusser y Lacan, del marxismo y el psicoanálisis, sin necesidad de adherir punto por punto a todas sus tesis pero encontrando allí, sin dudas, un campo fructífero para plantear conceptos y problemáticas pertinentes a las cuestiones que nos interrogan en el presente. En pos de ello, me he servido recurrentemente de los tres registros lacanianos (real, simbólico, imaginario) anudados al modo borromeo para pensar, en rigor, la complejidad inherente a las intersecciones conceptuales (Farrán, 2014b). En términos generales: *el estado responde a lo simbólico, el sujeto a lo real y la ideología a lo imaginario*. Pero como ningún registro es puro, esto es: *hay sobredeterminación*, entonces cada concepto presenta a su vez aspectos reales, simbólicos e imaginarios; así la ideología, por ejemplo, presenta aspectos vinculados a lo real (*ethos*, hábitos o prácticas efectivas), lo simbólico (la interpelación o el llamado a ocupar un lugar en la estructura) y lo imaginario (el falso reconocimiento que genera tanto la autoevidencia como la distorsión respecto de las condiciones reales de producción). Esto explica, en parte, la pluralidad de significados asociados al término (*p. e.*, Zizek ensaya una modulación hegeliana en su mapa de la cuestión y declina la ideología bajo tres modos: doctrina, creencia, ritual). En Althusser



encontramos entrelazadas las tres dimensiones de la ideología, en su ya clásico *Ideología y aparatos ideológicos del estado* (2011), a partir de las tesis centrales que allí presenta. Además, en el mismo texto, los tres conceptos indicados: sujeto, ideología y estado, aparecen expuestos en un nudo inextricable. Por eso, excediendo la problemática marxista más estricta (p. e., la cuestión de la determinación económica), es posible deslindar otros modos de anudamiento entre esos términos, recurriendo a otros autores y conceptos afines que abren y desplazan la problemática hacia nuevas preguntas y problemas.

### Segundo movimiento

Sin embargo, la triple perspectiva convergente que venía sosteniendo en mis investigaciones: ontología-política-filosofía, para abordar estos conceptos, encuentra ahora una modulación específica que se reanuda en torno a tres tópicos descentrados y algunos campos de intersección conexos a ellos. Así se produce un anudamiento entre método-estado-sujeto, cuyos primeros resultados se exponen en un libro de reciente publicación (Farrán, 2016) y, a su vez, se abren nuevas vías de indagación que involucran tópicos relacionados —algunos que ya venía explorando— como son: ética, ideología, racionalidades políticas. Aparecen también nuevos puntos de articulación conceptual —convergencias y diferencias— entre autores próximos, que no habían sido tratados hasta el momento con la debida atención; ejemplarmente: Althusser y Foucault. Sobre todo en lo que atañe a la diferencia articulada entre Ideología y Verdad, en relación a la constitución del sujeto, y la explicitación de la filosofía como *práctica entre prácticas* (Farrán, 2017). Estos desplazamientos obedecen no sólo a determinaciones teóricas abstractas, sino a la necesidad concreta de pensar la coyuntura política y los procesos de subjetivación actuales. En particular, atento a desprender de allí una nueva noción de *gobierno* (de sí y de los otros). La cuestión de la ideología, en su complejización althusseriana, resulta crucial para entender procesos de identificación que no pasan necesariamente por la “toma de conciencia” o la “decisión racional”. Asimismo, la práctica ética, tal como la estudia el último Foucault, también permite pensar cómo sería la constitución de un sujeto político que no se subordine pasivamente a las relaciones de poder imperantes. La cuestión del método aparece entonces diversificada a partir de distintos enfoques. Y surge una inquietud recurrente: ¿Es posible transmitir un método sin caer en su estandarización o hipóstasis? Por supuesto que sí, afirmo, si lo concebimos como un



modo singular del pensar y entendemos en rigor, con Spinoza, qué son “modo”, “singularidad” y “pensamiento”. Ni algo inefable o incognoscible, ni algo meramente abstracto o psicológico. En concreto: *modulaciones y atributos de una sustancia absolutamente infinita, bien definida, y sin embargo dada a conocer en cada movimiento singular del pensamiento* (Spinoza, 2005). Esto nos da confianza y, a la vez, suficiente flexibilidad para entender que cada acto de conocimiento se juega y expone de nuevo ante la solicitud de cada objeto singular, pues ambos lo son (conocimiento y objeto, pensamiento y materia). Además, claro, hay trayectos, recorridos, ejercicios de lectura a transmitir con confianza, con deseo, con afecto, sin ceder a la cristalización, el esquematismo, la repetición vacua o el enciclopedismo divagante.

### Tercer movimiento

Entonces, los movimientos anteriores y sus desplazamientos conceptuales me han llevado a dar *una vuelta más*, suplementaria si se quiere, en torno al sujeto, y así, a complejizar *in extremis* la cuestión del método. He postulado que para mí *el concepto de sujeto resulta nodal*, literalmente, y ahora puedo ajustar bien mis razones. El concepto de sujeto es clave porque permite entender varias cuestiones en simultaneidad. En primer lugar, enlaza varias dimensiones que nos atraviesan y no siempre es posible pensarlas juntas, en su mutua implicación: (i) La *dimensión ideológica*, cuyo concepto clave es la interpelación, el llamado o la nominación que suscita una estructura, allende la conciencia que tengamos de ella; (ii) La *dimensión ontológica*, cuyo concepto clave es la verdad y el infinito en acto que se abre a partir de su indagación, en exceso respecto de la estructura ideológica pero no sin ella; (iii) y finalmente la *dimensión ética*, cuyo concepto principal es la inquietud o cuidado de sí, que permite transitar y hacer habitable ese espacio imposible entre lo finito y lo infinito, la estructura y su exceso, lo imaginario y lo real, lo histórico y lo ontológico. Como se puede apreciar, no pienso al sujeto en tanto “sustrato” (*hypokeimenon*) sino como anudamiento solidario de esas dimensiones. En segundo lugar, los nombres propios que convoqué para forjar este concepto de sujeto constelado, como anticipé, son bastante dispares e involucran otros conceptos asociados: Althusser, Badiou, Foucault y —transversalmente agrego— Lacan. Sin dudas también se podrían confrontar, pero no deseo consolarme aquí en el juego escolástico de las sutiles diferencias, sino composibilitar conceptos lo suficientemente potentes para pensar las problemáticas



más urgentes de nuestra época.

(i) En relación a la dimensión ideológica el nombre clave, claro, es Althusser (aunque también hay que tener en cuenta que él forja dicho concepto tomando algunas elaboraciones no sólo marxistas sino spinozianas y lacanianas, *p. e.*, el primer género de conocimiento o el estadio del espejo). En la ideología el sujeto *se reconoce*, encuentra una matriz de significación común y, en última instancia, ciertos significantes amo que *lo interpelan*; todo ello, por supuesto, contribuye a *la reproducción* de un determinado estado de cosas (“relaciones de producción”, decía Althusser en clave marxiana). La ideología no exige la conciencia o el conocimiento del individuo, puede funcionar muy bien —y de hecho lo hace— a expensas suyo, en el límite (pre-consciente o inconscientemente). Lo que hay que señalar, con Spinoza, es que se trata además de un modo de conocimiento irreductible, por eso dice Althusser —apelando a un paralelismo con el inconsciente freudiano— que la ideología es “eterna” (2011).

(ii) Por otro lado, me interesa remarcar con Badiou que la ideología se manifiesta sobre todo en el llamado o la nominación, cuando la estructura vacila y muestra su hueco (su inconsistencia de base), porque allí mismo es convocado el sujeto a constituirse como tal y se abre, en acto, una tipología subjetiva dispar según el modo de respuesta ensayado ante el acontecimiento: sujeto reactivo, oscuro, inventivo (Badiou, 2008). Por eso necesito, a su vez, enriquecer la dimensión ideológica del sujeto no sólo con la cuestión del goce, como a menudo hace Žižek (2005), sino con la cuestión del acontecimiento y la verdad tal como las trabaja Badiou (1999), pero forzando un poco sus términos. Porque pienso que, si bien la ideología es irreductible y nunca podemos escapar del todo a ella, hay *momentos de verdad* que no son meramente externos o positivos sino inmanentes y efectivos, porque suspenden las funciones de reconocimiento y valoración propios de la ideología. Esos momentos tienen que ver con el vaciamiento del sujeto, como bien sabía Lacan, y la apertura al ser-en-tanto-ser y su pura multiplicidad infinita, como sostiene actualmente Badiou (1999). No supongo la ontología por un lado y los procedimientos de verdad por otro, sino que los pienso en su *conjunción* problemática (mas no en una lisa y llana identificación). De allí que no oponga simplemente Lacan a Badiou, como suelen hacer algunos, sino que vea una compatibilidad de base en relación a la dimensión ontológica del sujeto; que sí, responde a las verdades, a sus procedimientos singulares, pero que abren a lo genérico del ser. Para crear, para inventar, en





cualquier campo es necesario hacer un vacío, suspender las valoraciones predominantes y trabajar la potencia infinita de los materiales con que se cuenta (sean fórmulas matemáticas, palabras o imágenes).

(iii) Por último, la dimensión ética es crucial. Luego de haber descentrado al sujeto de la conciencia y la voluntad exclusivas, a partir de los conceptos de interpelación o de fidelidad a una verdad, la cuestión de la reflexividad como práctica de cuidado de sí vuelve de la mano de Foucault; ya no se trata solo de ser consciente o de recibir reconocimiento, de intencionalidad o voluntad, de militancia o fidelidad, sino de constituir un *sí mismo* que no está dado al principio para nada; de constituirlo a través de prácticas concretas, de modo tal que los momentos de verdad sean cada vez más habitables y transitables, pese a la tensión irreductible entre las dimensiones ideológica y ontológica que constituyen al sujeto. Porque es necesario que el sujeto también se prepare para acceder a una verdad, para captarla en la contingencia del acontecimiento (según Badiou), o para transformar los accidentes en acontecimientos (según la sabiduría estoica); y luego, además, es necesario que el sujeto se pertreche, se arme, se ejercite asiduamente para continuar siendo fiel a una verdad cuyo proceso genérico infinito es incierto, abierto e indeterminado. El sujeto ha de volver sobre sí en momentos precisos para interrogarse por el modo en que se incorpora a una verdad genérica, y el procedimiento no es exactamente el mismo que el de la producción de esa verdad (artística, política, científica, etc.).

Entonces, como veíamos anteriormente, estas tres dimensiones del sujeto solicitan distintos métodos inmanentes que se combinan en su elucidación compleja. Algunas aclaraciones suplementarias al respecto. En primer lugar, asumir que no se trata mediante esta tipología de establecer ninguna totalización de saber. Una de las mayores muestras de inteligencia consiste en entender que no se trata de entenderlo todo, basta con acompañar las manifestaciones singulares por lo que son; claro que para eso hace falta al menos entender qué es el *ser singular* y en qué puede consistir un *acompañamiento* que no demande nada; es decir, hace falta sostenerse en la propia singularidad y, al mismo tiempo, en la inteligencia común. En términos ontológicos: ¿cómo situar el vacío sin abismarse, y cómo abrirse al infinito sin disgregarse? Allí se esboza una respuesta.

En segundo lugar, una aclaración respecto al uso liberado de ciertas obras y pensamientos clave. En el mejor de los casos, una lectura atenta de la obra de Marx puede constituirse en una poderosa arma de crítica ideológica, pero en sí misma no



alcanza para constituir un nuevo sujeto político. Está visto que sus efectos son más que nada cognitivos o comprensivos, no habilitan la indagación de verdades trans-temporales, ni tampoco la constitución de un sí mismo capaz de habitar el tiempo histórico atravesado por la eternidad. Nos resulta necesaria la crítica ideológica del tiempo histórico, sin dudas, pero ella no puede ir desligada de una indagación ontológica de las verdades trans-temporales y de la invención de un sí mismo que pueda circular entre ellas. *El nudo inescindible de estas dimensiones hace al sujeto resistente a los embates disgregantes y abisales del presente.* Por ejemplo, aquellas supuestas subjetivaciones neoliberales sobre las cuales basa su efectividad la gobernabilidad actual (cuyo correlato epistémico es la mal llamada posverdad), no pueden ser disueltas o reconvertidas por una simple explicación o argumentación racional que apele a la buena conciencia (de clase, espiritual, nacional-popular u otras); es necesario pensar cómo se constituye un sujeto en su complejidad, es decir, cómo dar acceso a las múltiples verdades (artísticas, científicas, políticas, amorosas, etc.) en actos concretos que abran esos portales al infinito (de infinitos) y no en aproximaciones limitadas, pingües o pedagógicas, que las suministran por cuotas como si se tratase de acumular gradualmente un capital (simbólico y/o cultural) y lo reproducen; es necesario a la vez propiciar hábitos concretos y modos de existencia reflexivos que permitan transitar entre las interpelaciones ideológicas y las infinitas verdades, sin oposicionismos estériles, ni reduccionismos, ni escalafones. Es necesario prepararse para acceder a una verdad infinita e incluso, cuando se ha accedido al menos una vez a alguna de ellas, seguir ejercitándose para su captación e invención renovada, porque las verdades no se encuentran aseguradas ni hipostasiadas bajo ningún procedimiento reglado o predicado característico.

En suma, entender el concepto de sujeto en su complejidad nos evita la encerrona ideológica, sin caer en la alternativa pedagógica, el dogmatismo militante o el espiritualismo *New Age*; se trata de apelar a métodos de pensamiento “desiguales y combinados” (o, en rigor, *sobredeterminados*) acordes a la situación en que vivimos. Sin dudas, no será el mismo método el que se aplique a la crítica ideológica, a la constitución ontológica de las verdades, o al *ethos* necesario para desplazarse entre ambas dimensiones. Pero tampoco serán excluyentes: habrá que desplazarse y combinar, cuando no operar simultáneamente. Si la táctica de la gobernanza actual consiste en atacar simultáneamente en varios frentes, nuestra respuesta más vigorosa (ética, política y ontológica) sería sostener la respuesta atendiendo a la diversidad de



dimensiones en juego (y no sólo a la cantidad). He allí la efectividad que buscamos. O sea, un método de pensamiento desigual y combinado, acorde al sujeto en cuestión, para afrontar el malestar en la cultura y la estulticia reinantes: lectura sintomática/crítica ideológica (Marx, Althusser, Zizek), procedimientos genéricos de verdad/ontología (Spinoza, Heidegger, Badiou), y prácticas de sí/ética (Foucault, Hadot, Sloterdijk). Leer los modos de goce y atravesar los fantasmas contemporáneos, hacer la experiencia del infinito en acto de múltiples modos, y acceder a la constitución de un sí mismo lo suficientemente fuerte y flexible para no enloquecer, volverse estúpido o dogmático. Así arribamos al último movimiento —en curso— de esta investigación.

#### **Cuarto movimiento**

Situada la nueva problemática en sus coordenadas elementales, se trata ahora de desplegar cruces efectivos entre las mentadas dimensiones y producir nuevas modulaciones conceptuales. Porque, en definitiva, el objeto de semejante práctica filosófica es el elusivo sujeto de nuestro tiempo, y la producción de conceptos entrelazados resulta nodal para su captación y elucidación crítica. Entre ideología, ontología y ética, hay una serie de puntos de pasaje, de enlace y anudamientos a indagar. Allí donde la crítica de la ideología se aproxima y entra en contacto, como en un umbral, con la ciencia de mayor rigor: la ontología, o ciencia del ser en tanto ser, en una apertura delimitada, en una indeterminación objetiva; allí donde la indagación ontológica deviene, a su vez, práctica ética efectiva: ubicación del sujeto respecto de la naturaleza, lo infinito, lo genérico; allí donde, además, la práctica ética confina con los modos de interpelación y rituales que preparan el advenimiento de la transformación subjetiva, en su acceso a la verdad, de contragolpe; allí mismo, entre esos puntos de pasaje, umbrales y quiasmos, discursivos y prácticos, será necesario ubicar el pensamiento del sujeto en cuestión.

En este último y complejo movimiento, aun en curso, se trata de ensayar una serie de puntos de enlace y reenvíos entre los métodos comentados para mostrar la pertinencia de su combinación o anudamiento. Movimientos que es necesario, por supuesto, continuar y complejizar, tensionar y problematizar: (i) de la crítica ideológica/lectura sintomática a la ontología matemática/procedimientos genéricos; (ii) de éstos a las prácticas de sí/procedimientos aletúrgicos; (iii) y finalmente, el retorno de éstos sobre los primeros (toda la sistematicidad, en su apertura compleja e



inacabamiento, se juega en estos retornos y remisiones recíprocas).

(i) El aspecto más potente de la crítica ideológica y la lectura sintomal es que asumen una posición filosófica inmanente a los procesos y prácticas en curso, a las estructuras y emplazamientos dominantes; no se trata de una mera crítica opositiva, externalista o utópica, sino de apuntar y leer las contradicciones inherentes al sistema, es decir, desde sus entrañas mismas avizorar las posibilidades de transformación. En ese afán de rigurosidad, no obstante, la crítica ideológica honesta encuentra un punto de imposibilidad, un *impasse*, y allí se suspende (por eso no deviene simple positivismo, cientificismo o dogmatismo): lo real como dislocación, conjunto de relaciones sobredeterminadas, estructura abierta o indeterminación objetiva. En su clásico "Prefacio" a *Para leer el capital*, Althusser situaba de este modo la lectura sintomática y su pregunta por el *efecto de conocimiento* lanzada al texto marxiano, cuestión que resonaba con la estructura ontológica de lo abierto heideggeriano y se distanciaba así de la distinción epistemológica entre sujeto y objeto del conocimiento (aquí la mención al "círculo ideológico" corresponde al "círculo vicioso" señalado por Heidegger):

"La pregunta que se plantea no se plantea para producir una respuesta definida de antemano por otras instancias que no sean el conocimiento mismo: no es una pregunta cerrada de antemano por su respuesta. No es una cuestión de *garantía*. Por el contrario, es una pregunta abierta y que, para ser tal, para escapar al cierre preestablecido del círculo ideológico, debe rechazar los servicios de personajes teóricos cuya función es la de asegurar este cierre ideológico: los personajes de los diferentes Sujetos y Objetos y las consignas que ellos tienen la misión de respetar para poder representar sus papeles, en la complicidad del pacto ideológico concluido entre las instancias supremas del Sujeto y del Objeto, bajo la bendición de la «Libertad del Hombre» occidental. Es una cuestión que en su principio se plantea y se demuestra como cuestión *abierta*, es decir, como homogénea en su *estructura de apertura* con todas las cuestiones efectivas planteadas por el conocimiento en su estructura científica: una cuestión que en su forma debe expresar esa estructura de apertura, que debe ser planteada, por consiguiente, en el campo y en los términos de la problemática teórica que requiere esa estructura de apertura. Dicho de otro modo, la cuestión del *modo* de apropiación del objeto *real, específico* del conocimiento debe ser planteada:

1] en términos que excluyan recurrir a la solución ideológica que llevan consigo los personajes ideológicos del Sujeto y del Objeto y la estructura de reconocimiento especular mutuo, en cuyo círculo cerrado se mueven;

2] en términos que formen el concepto de la estructura de conocimiento, estructura específica abierta, y que sean, al mismo tiempo, el concepto de la *cuestión planteada* por ella misma al conocimiento, lo cual implica que el lugar y la función de esa cuestión sean concebidos en el planteamiento de la cuestión misma". (Althusser-Balibar, 2006: 62)

En Heidegger, también se trataba en su clásico *Ser y Tiempo* de asegurar la pregunta



sobre la cosa misma sin dejarse imponer ocurrencias propias (subjetivas) o concepciones populares (ideológicas), para ello era necesario asumir productivamente el círculo hermenéutico (la pre-comprensión que orienta la interpretación, el anticipo del sentido del ser en el *Dasein*) y no reducirlo a un círculo vicioso:

“Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo [...] El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma”. (Heidegger, 2007: 171)

Formular la pregunta a partir de la cosa misma: la cuestión que interroga, sin dejarse imponer evidencias primeras, creencias o prejuicios ulteriores; delimitar el ámbito de la pregunta en su *concretitud*, su mismo emplazamiento, su estructura abierta y problemática; circunscribir así el vacío y la finitud de lo prevalente (la carencia de fundamentos esenciales o inconvenciones); pero atravesarlo y excederlo hacia la prodigalidad infinita, infinitamente infinita de la potencia, que hace de cada cosa singular la modificación de la sustancia que nos constituye (para Spinoza, la sustancia no es principio derivativo sino lo real en su infinita potencia). Para Heidegger y Althusser, el problema del círculo (hermenéutico o productivo) se resuelve entrando o permaneciendo en él del modo justo; para mí, en cambio, con Lacan, se trata de mostrar que el círculo se pliega sobre sí y se abre a un exterior constitutivo, es un lazo flexible que se enlaza a sí mismo y traza un doble bucle: el ocho interior generador de la banda de Moebius. El acto psicoanalítico y filosófico coinciden en ese punto singularísimo a la vez que genérico (por ser generador y por estar abierto a cualquiera) donde el vacío circunscrito, antes de sumergirse en el nihilismo, abre al infinito de la potencia. Es en ese punto delicado donde la crítica ideológica se suspende y enlaza con la ontología misma: con la indagación rigurosa del vacío y el infinito. Pues, en una lectura ontológica orientada matemáticamente, como la de Badiou, la estructura abierta que cuestiona la dicotomía sujeto/objeto, remite al vacío sin predicado de lo múltiple puro o, en todo caso, a la proliferación infinita de infinitos. La ontología es una práctica que exige mayor distanciamiento respecto a lo que acontece, los sucesos históricos y los dramas humanos; no obstante, no debe perder de vista que parte de una historicidad radical y su ejercicio, en todo caso, posibilita una mejor comprensión



de las limitaciones inherentes a las contingencias históricas, a las coerciones estructurales, a la finitud en que se abisma.

La meditación rigurosa en torno al vacío encuentra en Badiou su elaboración conceptual a partir de los *sítios acontecimentales*: múltiples históricos singulares, es decir, justamente múltiples *al borde del vacío* donde trazan sus huellas los acontecimientos. En las meditaciones ontológicas 4, 5 y 6 de *El ser y el acontecimiento*, donde Badiou desarrolla el concepto de vacío mediante un entrelazamiento de la teoría axiomática de conjuntos, una breve discusión con Aristóteles y su propia construcción teórica anticipa lo que expondrá luego en las meditaciones históricas (mostrando así lo que he sostenido en otros lugares: que el concepto en Badiou se trama en movimientos de anticipación y retroacción, no esquemáticamente):

“Más adelante (meditación 17) estableceré que para que advenga una localización del vacío, y por lo tanto un cierto tipo de asunción intrasituacional del ser-en-tanto-ser, es necesario un disfuncionamiento de la cuenta, que se induce de un exceso de uno. El acontecimiento será ese ultra-uno de un azar, desde el cual el vacío de una situación es retroactivamente detectable.” (Badiou, 1999: 71)

Hay que señalar que, en Badiou, los conceptos de estructura, situación, ley, cuenta o presentación son equivalentes y el acontecimiento es un múltiple paradójico, signado por el azar que irrumpe un régimen de cuenta-estructura al localizar y nombrar un múltiple in-contado o impresentado en ella (múltiple indiscernible o genérico de la situación). Es a partir de allí que se despliega un procedimiento genérico de verdad que consiste nada más y nada menos que en indagar el infinito en acto: desplegar su potencia (la dimensión ontológica de estos conceptos es presentada en las meditaciones 31-36 de *El ser y el acontecimiento*).

(ii) En la indagación del ser-en-tanto-ser y los modos de acontecer, entre vacío e infinito, se encuentra también que la práctica filosófica no es meramente contemplativa, teórica o especulativa, sino que resulta un ejercicio ético indispensable para preparar al sujeto en el acceso y seguimiento fiel a las verdades (se puede apreciar esto tanto en los estoicos como en Spinoza). Por eso la ética no puede ser sólo el seguimiento fiel de las verdades, como postula Badiou en *La Ética: ensayo sobre la conciencia del mal* (2004), sino un trabajo diferenciado sobre sí que habilita aquello otro; ambas dimensiones (la ontológico-histórica y la ética), con procedimientos y métodos diferenciales, guardan su especificidad aunque se



encuentren en ciertos puntos de enlace. Aquí, por supuesto, nos orienta más el último Foucault que Badiou. En uno de esos lugares ejemplares de los cursos de Foucault, en este caso *La hermenéutica del sujeto*, donde condensa conceptualmente una serie de líneas genealógicas que viene desplegando, podemos encontrar cómo se liga el saber del mundo o de la naturaleza (*mathésis*) en los antiguos estoicos con la transformación de sí (que implica además cierta *askesis*). Luego de haber comentado extensamente los modos en que Séneca y Marco Aurelio examinan los fenómenos y cosas del mundo, hasta alcanzar una perspectiva omniabarcativa (el primero) o microscópica (el segundo) que lo vuelve insignificante o lo disuelve todo, recapitula cómo incide ese saber en el ser del sujeto (transformación ética y ontológica a la vez):

“Como les recordaba, quería, dentro del tema general de la conversión a sí y la prescripción general «hay que volver sobre sí», determinar el sentido que se da al precepto particular «volver la mirada hacia sí mismo», «trasladar la atención a sí mismo», «consagrarse mentalmente a sí mismo». Me parece que al plantear esta cuestión y ver cómo la resuelven Séneca o Marco Aurelio, resulta perfectamente claro que no se trata en modo alguno de constituir —junto a, frente a o contra el saber del mundo— un saber que sería el saber del ser humano, del alma, de la interioridad. De lo que se trata, por lo tanto, es de *la modalización del saber de las cosas*. Una modalización que se caracteriza de la siguiente manera. Primero, se trata de cierto desplazamiento del sujeto, sea que suba hasta la cima del universo para verlo en su totalidad, sea que se esfuerce por descender hasta el corazón de las cosas. De todos modos, el sujeto no puede saber como corresponde si se queda donde está. Ése es el primer punto, la primera característica de ese saber espiritual. Segundo, a partir de ese desplazamiento del sujeto, se da la posibilidad de captar las cosas a la vez en su realidad y su valor. Y por «valor» nos referimos a su lugar, su relación, su dimensión propia dentro del mundo, y también su vinculación, su importancia, su poder real sobre el sujeto humano en tanto es libre. Tercero, el interés del sujeto, en ese saber espiritual, es ser capaz de verse, de captarse en su realidad. Se trata de una especie de «autoscopia». *El sujeto debe percibirse en la verdad de su ser*. Cuarto y último, el efecto de ese saber sobre el sujeto está asegurado por el hecho de que en él, el sujeto no sólo descubre su libertad sino que encuentra en ésta un modo de ser que es el de la felicidad y toda la perfección de que él es capaz. Pues bien, un saber que implica esas cuatro condiciones (desplazamiento del sujeto, valorización de las cosas a partir de su realidad dentro del *kosmos*, posibilidad de que el sujeto se vea a sí mismo y, para terminar, transfiguración del modo de ser del sujeto por efecto del saber) es, creo, el que constituye lo que podríamos llamar el saber espiritual”. (Foucault, 2014a: 298)

(iii) Por último, la práctica ética, el cuidado de sí, también se desprende de ciertas prácticas rituales y modos de interpelación que hacen a la ideología, es decir, no están exentos de automatismos y repeticiones que permiten incorporar hábitos (se aprecia mejor esta conjunción al leer los “procedimientos aletúrgicos de verdad” en Foucault junto a la concepción de práctica ideológica de Althusser). En *El gobierno de los vivos*,



mediante el empleo del término “aleturgia”, Foucault diferencia el rol suplementario que cumple la verdad en relación al “trillado círculo”<sup>2</sup> entre saber y poder, de un modo que resalta lo que —con Althusser— podemos llamar su *función de interpelación y efectividad simbólica* respecto al sujeto:

“A menudo se dice que, detrás de todas las relaciones de poder, hay en última instancia algo que es como un núcleo de violencia y que, si se despoja el poder de sus oropeles, lo que se encuentra es el juego desnudo de la vida y la muerte. Tal vez. Pero ¿puede haber un poder sin oropeles? En otras palabras, ¿puede haber en concreto un poder que prescindiera del juego de la luz y la sombra, la verdad y el error, lo verdadero y lo falso, lo oculto y lo manifiesto, lo visible y lo invisible? ¿Puede haber un ejercicio del poder sin un anillo de verdad, sin un círculo aletúrgico que gire en su torno y lo acompañe?”. (Foucault, 2014b: 37)

La idea de un “anillo de verdad” o un “círculo aletúrgico” que es suplementario al “trillado círculo del saber-poder” me parece un singular hallazgo que merece detenerse a extraer todas sus consecuencias, sobre todo en lo que atañe a la mutua implicación de estas instancias (algo que no suele tenerse muy presente a la hora de evaluar el “último Foucault”). Y el análisis de *Edipo rey* con el que comienza el curso muestra el papel clave que juega la “reflexividad” en la subjetivación, en el procedimiento de verdad (que enlaza con la función de reconocimiento en la interpelación ideológica):

“Les he citado este texto, una vez más, para decirles que el tema de la aleturgia o, si se quiere, de los actos reflexivos de verdad, las aleturgias por las cuales los individuos son convocados a manifestar lo que ellos mismos son, en el fondo de sí mismos, esa aleturgia, a través de toda la cultura antigua y de manera continua al menos desde el siglo V griego, se consideró como algo absolutamente indispensable para la realización del poder en su esencia justa y legítima: no hay poder justo y legítimo si los individuos no dicen la verdad sobre sí mismos, y a cambio basta, o en todo caso es preciso que los individuos digan la verdad sobre sí mismos para que el poder se restablezca efectivamente conforme a leyes que son las leyes del sol, del sol que organiza el mundo y del sol que ilumina hasta el fondo de las conciencias”. (Foucault, 2014b: 113)

En este punto, donde el funcionamiento del poder exige también el reconocimiento del sujeto, encontramos claramente expuesta la intersección entre la dimensión simbólica e imaginaria de la ideología: interpelación y reconocimiento, tal como las articulaba Althusser.

“Comprobamos que la estructura de toda ideología, que interpela a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto, es *especular*; es decir, a modo de espejo, y *doblemente* especular: este doble desdoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda





ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el sitio único del Centro e interpela a su alrededor a todos los individuos en tanto que sujetos, y esto en una doble relación especular de tal naturaleza que *sujeta* los sujetos al Sujeto y les proporciona —en el Sujeto donde todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura)—, *la garantía* de que se trata exactamente de ellos y exactamente de Él y que, como todo sucede en Familia (la Sagrada Familia: la Familia es, por esencia, santa), «Dios *reconocerá* allí a los suyos»; es decir, los salvados serán los que hayan reconocido a Dios y los que en Dios se hayan reconocido”. (Althusser, 2011: 146-147)

Pero hay que recordar que este aspecto deslumbrante de la ideología, signado por la interpelación y el reconocimiento, también requiere de la materialidad de las prácticas y rituales concretos, de la repetición y el hábito; es en ese punto, sobre todo, donde el cuidado de sí (*epimeleia heautou*), con sus ejercicios de preparación (*paraskeuē*), modos de escucha y habla (*parresia*), lectura y escritura, puede marcar la diferencia ética. Foucault comenta la importancia de la escucha como un primer paso ineludible en las prácticas de sí; escucha que involucra el cuerpo, su disposición, inmovilidad y muestras de rigurosa atención a través de gestos mínimos. Ya que “para los filósofos antiguos la incongruencia de los gestos y la movilidad permanente del cuerpo no son otra cosa que la versión física de la *stultitia*: la agitación perpetua del alma, el espíritu y la atención” (Foucault, 2014a: 340). Nada más alejado de esa fabulosa “estética de la existencia” que le endilgan, como si fuese un mero preciosismo, manierismo de los gestos o artes de oratoria, se encuentran la sequedad, austeridad y rigurosidad de las sentencias prácticas de la filosofía antigua que comenta, eso mismo que le permite pensar una filosofía actual cuyos enunciados impliquen *prácticamente* al sujeto que los enuncia en el mismo acto. El coraje de la verdad al que conduce el arte de vivir corta con la retórica, las adulaciones o cualquier saber que no se ajuste a la implicación material inmediata del sujeto en eso que enuncia y lo transforma en su ser mismo. Lo cual implica, a su vez, un modo de leer y escribir:

“El efecto que se espera de la lectura filosófica: no se trata de comprender lo que quiere decir un autor sino de la constitución para sí de un equipamiento de proposiciones verdaderas, que sea efectivamente nuestro. Nada, por lo tanto, del orden del eclecticismo. No es cuestión de armarse una marquetería de proposiciones de orígenes diferentes, sino de constituir una trama sólida de proposiciones que valgan como prescripciones, de discursos de verdad que sean al mismo tiempo principios de comportamiento. Por otra parte, como podrán comprender con facilidad, si la lectura se concibe de tal modo como ejercicio, experiencia, si su único fin es meditar, es indudable que estará inmediatamente ligada a la escritura”. (Foucault, 2014a: 340-341)

En este mismo sentido asumo mi lectura, escritura y apropiación crítica de fragmentos



filosóficos dispares, cuya composición conjunta y anudada tiene un carácter sistemático pero no por eso mismo totalizante; los entrecruzamientos aquí esbozados, entre las dimensiones del sujeto y los métodos correspondientes, indican apenas un punto de apertura para continuar produciendo una “trama sólida” en distintos niveles (dispositivos, prácticas, conceptos) que impliquen, a su vez, un modo de conducirse.

Para finalizar, un diagnóstico de época que justifica esta apuesta teórica. Hay una desconexión muy importante entre saberes y prácticas, entre racionalidades y afectividades, entre políticas y éticas, que todos padecemos al presente y que las apelaciones al holismo *New Age* tratan de saldar torpemente, mientras las divisiones disciplinares acentúan el malestar. Por eso es muy interesante seguir cómo Foucault, luego de haber definido rigurosamente distintas *episteme* o redes históricas de saber-poder, vuelve sobre los Antiguos para tratar de esclarecer en qué consistían para ellos los saberes espirituales y las prácticas éticas vinculadas. No se trata de ningún misticismo ni retorno religioso, sino de entender cómo se pueden enlazar el saber más racional, el saber de la naturaleza o del ser-en-tanto-ser, con las prácticas de sí que transforman al sujeto en el mismo acto de conocimiento. Necesitamos urgentemente, contra todas las tendencias actuales, disciplinarias u holísticas, especialistas u oscurantistas, reinvestir libidinalmente los saberes científicos de toda índole que nos atraviesan, y meditar en rigor sobre ellos: *darles otro uso*. El principal obstáculo no es epistemológico ni cognitivo, sino fundamentalmente estético-político. Resulta sintomático que cuando se quiere valorar una teoría científica, más acá de su excelsa racionalidad o su uso instrumental, se apela a su belleza o elegancia. La valoración estética funciona así como contraparte de la racionalidad instrumental, es decir, como “tapa-agujeros” (por usar una expresión lacaniana) que no permite hacer el ejercicio efectivo de destitución y transformación subjetiva que realizaban los antiguos en el uso de sus saberes. En este sentido, acuerdo con Badiou en que nos resta dar muerte al “Dios de los poetas” —o mejor: al Dios de los estetas— y asumir que las matemáticas son la ontología porque extraen su fuerza, más que de la demostración lógica, de pensar el ser-en-tanto-ser en su pura multiplicidad indiferente (no subordinado a ninguna escala de valoración trascendental, ni siquiera la belleza); y sin embargo, si no pensamos que el ejercicio de las meditaciones matemáticas (o físicas o astronómicas) debe involucrar además la transformación misma del sujeto que se compromete en ellas, estaremos cayendo en un anacronismo cientificista, paralizante y estéril, o bien dándole aliento a su correlato menor: el esteticismo *pop* que se adecua



muy bien al primado nihilista de la técnica y del neoliberalismo reinante. Habría que entender entonces el método ontológico como una práctica de sí o ejercicio espiritual que habilita y amplía los marcos problemáticos de la crítica ideológica o lectura sintomal y, al mismo tiempo, prepara para la acción justa, serena y determinada. La ontología no es algo abstracto; la crítica ideológica no es mero negativismo; el cuidado de sí tampoco es burdo individualismo espiritual; bien enlazadas, estas instancias, conducen a la política justa. Esto resume la esencia de lo que quisiera producir y transmitir de aquí en más: *un modo de practicar la filosofía*.

### Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis y Balibar Étienne. (2006). *Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Edición original, 1965.)
- ALTHUSSER, Louis (2011). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución*, pp. 102-151. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BADIOU, Alain. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BADIOU, Alain. (2004). *La Ética: ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder.
- BADIOU, Alain (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento, 2*. Buenos Aires: Manantial.
- BALIBAR, Etienne. (2007). "El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?". *Instantes y Azares*, 4-5, 155-172.
- BENSAÏD, Daniel. (2001). Badiou y el milagro del acontecimiento (trad. Julio Rovelli). En *Resistances. Essai de Taupologie générale*, sin paginación. Fayard: París. Recuperado en: <http://danielbensaid.org/Badiou-y-el-milagro-del-Acontecimiento?lang=fr> [consulta: julio de 2017].
- CALLETTI, Sergio y ROMÉ, Natalia (comps.). (2011). *La intervención de Althusser, hoy. Revisiones y debates*. Buenos Aires: Prometeo.
- CALLETTI, Sergio; ROMÉ, Natalia; y SOSA, Martina (comps.). (2011). *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: LOM.
- DELEUZE, Gilles. (2002). *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Minuit: Paris.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (2005). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.



FARRÁN, Roque. (2014a). "Aproximación al método filosófico y la creación conceptual". *Astrolabio. Nueva época*, 13, 169-194.

FARRÁN, Roque. (2014b). *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.

FARRÁN, Roque. (2016). *Nodal. Método, estado, sujeto*. Adrogué: La Cebra/Palinodia.

FARRÁN, ROQUE. (2017). "La filosofía, práctica entre prácticas. Ideología, verdad y sujeto en Foucault y Althusser". *Agora: Papeles de Filosofía*, 36-2, 285-311. Recuperado de: <http://www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/view/3724> [consulta: julio de 2017].

FOUCAULT, Michel. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta.

FOUCAULT, Michel (2014a). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, Michel. (2014b). *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France, 1979-1980*. Buenos Aires: FCE.

GOSHGARIAN, G. M. (2017). Prefacio. En Louis Althusser, *Ser marxista en filosofía*, pp. 7-26. Madrid: Akal.

HEIDEGGER, Martin. (2007). *Ser y tiempo*. Buenos Aires: FCE.

LACLAU, Ernesto. (2008). *Debates y combates*. Buenos Aires: FCE.

MARCHART, Oliver. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.

MILNER, Jean-Claude. (1996). *La obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.

MONTAG, Warren. (1995). "El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975". *Youkali*, 8, 155-169.

SPINOZA, Baruch. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza. (Edición original, 1677.)

ZIZEK, Slavoj. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Manantial.

ZIZEK, Slavoj. (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

ZIZEK, Slavoj. (2007). "Badiou: Notes From an Ongoing Debate". *IJZS*, 1-2, 28-43.

---

## Notas

<sup>1</sup> Es en esta diferencia de énfasis donde se puede aludir a otras aproximaciones filosófico-



políticas a las obras de los autores comentados. Sobre todo, en torno a Badiou, he analizado cómo inciden los modos de acentuar una u otra dimensión de su obra para captar la complejidad de los conceptos. Por ejemplo, en el caso de Žižek (2001, 2007), Bensaid (2001) o Laclau (2008), que enfatizan la dimensión histórica-acontecimental del sujeto en tanto pura ruptura con la situación, sin tener en cuenta las mediaciones y meditaciones ontológico-matemáticas que le dan espesor y mayor complejidad a la lógica del concepto, o Deleuze-Guattari (2005) y Milner (1996) que enfatizan al contrario sólo lo ontológico-matemático sin prestar atención a la singular temporalidad en que se constituye el sujeto (Farrán, 2014b). Otro tanto sucede con la obra de Althusser, cuando se lo divide demasiado esquemáticamente entre un primer momento clásico, ligado a la necesidad de distinción teórica entre ciencia e ideología, y un segundo momento ligado más bien a la contingencia del materialismo aleatorio (Goshgarian, 2017); además existe una abundante literatura que retoma el legado althusseriano restituyendo todas su complejidad, aristas y derivas (Calletti, Romé y Sosa, 2011; Calletti y Romé, 2011). Por último, es clásico en Foucault encontrar la presentación en etapas: arqueología del saber, genealogía del poder, y ética o prácticas de sí (Castro Orellana, 2008). Incluso, por mi parte, hace rato insisto en la composibilidad de estas perspectivas (Farrán, 2014b y 2017), en la línea de Montag, por ejemplo, quien llega a escribir Althusser *sive* Foucault (1995). Por supuesto, yo añado a Badiou al tándem clásico de sus maestros.

<sup>2</sup> Luego de hacerse célebre por su analítica de los dispositivos de saber-poder, Foucault busca desmarcarse un poco de ello: “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, 2014b: 30).

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2017. Fecha de aceptación: 15 de noviembre de 2017.