

Ensayo: ¿Qué es lo real? Anudar o desaparecer: un ethos filosófico materialista

Roque Farrán¹

¹UNC-CIECS-CONICET

Córdoba. Argentina

E-mail: roquefarran@gmail.com

Resumen: En este escrito propongo articular la pregunta por lo real en el campo problemático de la filosofía materialista que cultivo. Para ello son invocados algunos nombres propios relevantes de la escena francesa que permiten trazar los principales vectores de dicho campo, sin necesidad de totalizar sus respectivas propuestas teóricas. En este sentido, lo que deseo efectuar es una apropiación y uso singular en nombre propio de algunos enunciados y puntos nodales que permiten esbozar lo que llamo un ethos materialista; ethos clave para la práctica filosófica a la vez que política de nuestro tiempo y pensar situado.

Palabras clave: real, problemática, filosofía, ethos, materialismo.

Abstract: In this paper I propose to articulate the question about the real in the problematic field of the materialist philosophy that I cultivate. In order to do so, some relevant names of the French scene are invoked that allow us to trace the main vectors of this field, without the need to totalize their respective theoretical proposals. In this sense, what I wish to produce on my own behalf is a singular appropriation and use of some statements and nodal points that allow me to outline what I call a materialist ethos; key ethos for philosophical practice as well as politics of our time and situated thinking.

Keywords: real, problematic, philosophy, ethos, materialism.

Y aquí volvemos a encontrarnos con estos términos que defino como los que fijan la categoría de lo real –en tanto se distingue radicalmente, en lo que articulo, de lo simbólico y de lo imaginario– lo real es lo imposible. No en calidad de un simple tope contra el que nos damos cabeza, sino el tope lógico de aquello que de lo simbólico se enuncia como imposible. De aquí surge lo real.

(Lacan, 2010:184)

Decir algo en nombre propio es muy curioso; porque no es en absoluto en el momento en que uno se toma por un yo, una persona o un sujeto, cuando se habla en su nombre. Al contrario, un individuo adquiere un verdadero nombre propio como consecuencia del más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan de parte a parte, a las intensidades que le recorren.

(Deleuze; citado en Morey, 2005: 13).

¿Podemos concebir lo real en tanto imposibilidad lógica, situada e histórica a la vez, y no como un ámbito trascendental regulativo que se imagina siempre en otra parte (cuestión que en Lacan no está resuelta)? ¿Es posible pensar en nombre propio y esbozar una respuesta singular en torno a ello? ¿Los severos y ascéticos ejercicios de despersonalización, mencionados por Deleuze, implican acaso borrar las huellas de todo rastro subjetivo?, ¿o, por el contrario, se trata de realizar una operación de singularización extrema, mediante la escritura vital del concepto y la creación de un estilo propio, como sugiere Foucault? Algunas de estas preguntas balizan el presente escrito, que tratará de esbozar una respuesta en acto y dejar abierto, sobre el final, su régimen de aprehensión temporal.

En el Prefacio de *Las palabras y las cosas*, Foucault menciona que su libro nació a partir de la lectura de un texto de Borges, cuya risa e inquietud motivaron su escritura. En el célebre y celebrado texto, “El idioma analítico de John Wilkins”, siguiendo a Foucault Borges refiere a

“cierta enciclopedia china” donde está escrito que “los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m)

que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas”. (Citado en Foucault, 2008: 1).

Hay algo imposible e inquietante en extremo allí, sobre lo que insiste Foucault, cuyo desorden sistemático y lógico a la vez lo movió a escribir la razón histórica o arqueológica de esa extraña imposibilidad. No todo es posible decir, pensar o percibir en un momento dado, por razones históricas precisas, o al menos trazables con rigor en retroactividad. Hay imposibilidades históricas concretas, podríamos decir, aunque las configuraciones epistémicas sean absolutamente contingentes y puedan cambiar. De hecho lo hacen, pero no a voluntad de los supuestos sujetos. El problema de las imposibilidades o irreductibilidades de los dispositivos se agrava cuando tratamos de dar cuenta de las que atraviesan nuestro propio presente. Cuando el nudo que vincula las palabras y las cosas vacila, es porque hemos tocado el borde de la locura o la muerte.¹ Sin dudas esa interrogación fue la que condujo a Foucault a aproximar cada vez más su práctica a la “vertical de sí mismo”, tal como nos lo recuerda bellamente Judith Revel.²

Trabajar sobre sí mismo no implica modificarse a voluntad, sino interrogar los modos en que nos constituimos como sujetos a determinadas relaciones de poder, saber y cuidado, para encontrar los puntos donde pueden producirse desplazamientos y transformaciones de ese nudo irreductible que nos constituye. Es un legado del cual no es fácil ni deseable desprenderse, después de Foucault: el *ethos* crítico que consiste en interrogar cómo nos constituimos a nosotros mismos. Asimismo, afirmamos cada vez más la dimensión singular que entraña esa apuesta de indagación plural. Por eso prefiero escribir en primera persona del singular. Considero que no sólo es un síntoma de época: las escrituras o literaturas del yo, los libros de autoayuda, la proliferación de autobiografías, el cultivo del empresario de sí, etc.; sino que se trata de orientarse y responder allí mismo por lo real en juego, en el terreno del adversario y la adversidad, de un modo riguroso y crítico. Responder

¹ Como señala un tanto brutalmente Sloterdijk, Foucault no estuvo exento de ello:

Nadie presentía qué clase de ejercicios debía ejecutar aquel raro archivero en la barra horizontal antes de poder volver a una verticalidad que ya no fuese trágica. Todos aquellos estudios sobre asilos, clínicas, establecimientos psiquiátricos, policías y cárceles eran tenidos por una forma, un poco torcida, de crítica social, tributando grandes alabanzas a la meticulosidad líricamente dopada de la investigación. Ningún lector entendió que aquéllos eran también ejercicios ascéticos de autoconfiguración, sustitutivos de un tercer intento de suicidio, y posiblemente el propio autor no siempre cayó en la cuenta de ello. Su insistencia en el anonimato de la autoría apuntaba en la misma dirección: donde no hay nadie, nadie se podrá suicidar. Por ello fue grande la perplejidad cuando el último Foucault, con la ironía del que se libera de un gancho, cambió súbitamente de rumbo, sacándose de encima su comitiva de críticos y subversivos. Quien quería aún seguir sus huellas se consolaba con la aserción, tan frecuentemente repetida, de que la filosofía no es una disciplina, sino una actividad “transversal” a las disciplinas. Con ello se ofrecía un último refugio al *kitsch* anarcocrítico -para decir la verdad: a la pereza que quisiera creer que ella es una fuerza subversiva. (Sloterdijk, 2012: 202-203).

² “Uno creía alejarse y se encuentra en la vertical de sí mismo” (Foucault, 1994: 545; citado en Revel, 2010: 55).

desde la práctica filosófica situando las imposibilidades fácticas que nos atraviesan y los modos posibles de excederlas que se insinúan entre otras prácticas. Es un problema clásico que atañe al pensamiento materialista desde siempre, con sus cesuras y re-comienzos. Por eso se ha mencionado la función “transhistórica” (Gros, 2017: 22-23) de la crítica y la parresia que encuentra Foucault, el supuesto historicista, al final de su vida.

Para Althusser, el pensador materialista ha de “tomar el tren en marcha”, abordar las prácticas en sus desniveles y despliegues inesperados, sin presuponer fin(es) ni principio(s). Eso da cuenta de lo real no solo como contingencia absoluta, sino como trazado material de las coacciones y necesidades sobredeterminadas que soportan los sujetos en sus respectivas prácticas. Para Lacan lo real o la imposibilidad se cifra en su célebre frase “no hay relación-proporción sexual”.³ Por supuesto que el análisis consiste en despejar la fórmula y el modo en que eso real se puede asumir singularmente, según la historia y los recursos personales de cada quien. Más acá de los malentendidos entre estos autores, y que no coincidan en todos los puntos de sus elaboraciones teóricas, considero que permiten trazar un *campo de problematizaciones cruzadas* y definir una orientación materialista del pensamiento. En este sentido, mi insistencia en reunirlos o leerlos conjuntamente. Por allí podría pasar la *filia* de cierta sabiduría práctica consistente en saber anudarlos mediante un ejercicio de escritura singular; al menos, si seguimos la sugerencia lacaniana al pie de la letra y hacemos uso del nudo borromeo:

La escritura, me permito adelantarlo, 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: 143).

Una pregunta que se escribe casi como una oscilación cuántica: ¿anudar o desaparecer?, se vuelve a plantear una y otra vez; dependiendo de la posición del observador, participante en la prueba, como en la dualidad onda-partícula. Permanece estructuralmente indecible entonces, y es respondida cada vez. La asumo, pues, como el pensamiento material que preexiste al sujeto y lo sobredetermina. La respuesta es ontológica y política a la vez, es decir, en esencia filosófica y no sólo óptica o pragmática. El problema económico y la cura resultan aquí secundarios. Lo importante es la *filia*, el amor por la sabiduría, por las verdades y aquellos o aquellas con quienes sostener y reformular las preguntas que nos interpelan. Lo cual entraña un goce singular que no excluye a los otros pero tampoco los obliga. Como dice Spinoza:

³“Todo lo que está escrito parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual” (Lacan, 2012: 46).

La verdadera beatitud o felicidad 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 estos 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, no ha conocido la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera. (1986: 116).

El pensamiento materialista que deseo sostener, en consecuencia, parte de un principio *a-principial* ineluctable que se encuentra por doquier, en cualquier parte, causando risa, inquietud o espanto: no hay relación-proporción entre las cosas, entre los sexos, entre las palabras, entre los saberes, entre los discursos, entre los otros, entre sí; como no la hay tampoco entre las cosas, las palabras, los discursos, los otros y el sí mismo en conjunto. La razón no es un principio-patrón *a priori*, ni un término privilegiado que ordena el conjunto señalado, sino una invención de lo que se reúne y trenza en el acto rigurosamente (sin exclusión alguna). Quien pueda sostener su indagación deseante ante cada ausencia de relación-proporción, por ende, deberá inventarse los medios y recursos singulares para hacerlo *junto a* otros: un artificio que *haga las veces de* mediador o representante evanescente de eso que no hay. Otro modo de nombrar lo real en juego. Se apreciará por qué en el ámbito del pensamiento material no hay expertos ni especialistas, ni disciplinas o profesiones calificadas, sino autorizaciones y habilitaciones en nombre propio, con los recursos y materiales del caso: algunos serán de índole más artística o psicoanalítica, otros más lógicos o científicos, otros más políticos o metafísicos, etc. Retomar ciertas tradiciones, preguntas y problemas queda sujeto así al encuentro contingente (como la “corriente subterránea del materialismo”, indicada por Althusser, 2002). Este modo de plantear una problemática común excede la cuestión de la interdisciplina o transdisciplina para declinarse en modos, tonos y estilos de pensamiento que han de forjarse sus propios medios acudiendo a los múltiples registros de la experiencia. La mayor potencia, capacidad de afectar y ser afectado, se evalúa en función del afrontamiento gozoso de la no relación-proporción en cada vez más ámbitos, campos y batallas, con “lo que hay”.⁴ Porque el pensamiento materialista es afectivo y gozoso por definición de “lo que no hay”, en esencia, circunscripta la angustia que eso suscita en el juego libre habilitado por la invención y el atravesamiento de lo imposible a partir de lo que hay en concreto. Quizás sólo una

⁴Como dice Diego Tatián:

La pregunta spinozista fundamental, sea para el proceso de conocimiento, para la transmisión de ideas y de la ciencia o para la política no es: ¿qué falta? –pues lo que falta es infinito– sino ¿qué hay? Siempre hay algo desde lo que reiniciar el pensamiento (del que podemos hallarnos circunstancialmente separados o alienados –aunque nunca completamente– debido a una trama de relaciones externas que nos sujetan en la impotencia); siempre hay algo, un grado –por exiguo que pudiera ser– de común potencia creativa y transformadora desde la cual emprender la producción de democracia y formaciones de comunidad. (2019: 95-96).

filia o amor muy especial, que sepa anudar lo irreductible de las diferencias que nos constituyen, pueda soportar lo real.⁵

I. Campo de problematizaciones

Pensar lo real en términos de “campo de problematizaciones”, en lugar de *episteme* o dispositivo, suscita inmediatamente la pregunta por el sujeto. Al retomar nuevamente a Foucault y la implicación material del sujeto que teoriza, se puede entender el sutil juego de sujeción y subjetivación, distancia y permanencia, combinación de aspectos racionales y aspectos estratégicos, en la difícil articulación entre puntos de problematización y reflexividad parcial, siempre fallida, que formula de manera ejemplar Potte-Bonneville:

[S]i la subjetividad, tal como la entiende Foucault, puede definirse como libre y ligada, es porque se sostiene de un cuestionamiento cuya forma articula, a su vez, distancia y permanencia: la distancia que adquiere allí el sujeto no lo dispensa de pertenecer a su actualidad; actualidad que, por su parte, está atravesada por una distancia interior, por una distensión sobre la cual se pone en marcha el cuestionamiento en el que un sujeto puede advenir. Queda por precisar el punto exacto donde se opera el deslizamiento: dónde esa distancia abierta ante el sujeto pasa al interior de él, suscitando estilos de subjetivación históricamente diversos; diversos porque al ser suscitados en la cavidad de fallas siempre singulares, ninguno de esos estilos puede cerrarse sobre él mismo ni pretenderse extraño a su contexto de aparición. (2007: 240).

Como se puede apreciar en este denso fragmento, circunscribir “puntos de problematización” quizás sea la alternativa ante el idealismo trascendental al que tiende espontáneamente el “sujeto dividido” lacaniano, como a la brusca “interpelación ideológica” del materialismo althusseriano; pues logra mostrar que la división o el distanciamiento que atraviesan al sujeto es doble y exige, por ende, un “desdoblamiento crítico”: exterior-interior; lo que explicaría que la división pasa *ante el sujeto* (como sospechaba Althusser), y no es un a priori constitutivo, pero además que pasa *al interior de él* (como postula Lacan), con lo cual abre diversos modos de subjetivación que requieren cierta reflexividad siempre fallida y produce estilos diferenciales. Así continúa Potte-Bonneville:

⁵Esto coincide con la “tarea histórica” de la práctica filosófica-política que señala Diego Tatián, siguiendo una lectura althusseriana:

La experiencia de la filosofía en tanto práctica (...) se determina como contacto vital con la singularidad dada y con lo real, y en particular el tercer género de conocimiento –según Delruelle– en la interpretación althusseriana no es un conocimiento teórico sino una experiencia práctica, “esta experiencia vital del pensamiento no sería ni la del sabio ni la del militante, sino la del filósofo”. La filosofía como práctica democrática (...) revela una tarea histórica que cada generación deberá poner en situación. (2019: 135, n.14).

En el análisis propuesto por Foucault, la producción de subjetividad permanece por completo capturada en el elemento de lo problemático: el problema viene antes que el sujeto –el “yo” [je] no está en el origen-; pero el sujeto permanece expuesto al problema que él plantea, por la vía de su conducta reflexiva: no podría obtener allí ninguna identidad estable, ningún “yo” [moi] permanente y seguro de sí. (2007: 249).

No se trata entonces de plantear épocas, epistemes, dispositivos o paradigmas cerrados sobre sí; lo que nos permite pensar conjuntamente las diferencias irreductibles que nos constituyen, de manera reflexiva y singular, en cualquier caso, es trazar un “campo abierto de problematizaciones”. Allí convergen temporalidades múltiples en un presente desquiciado, prácticas diversas y heterogéneas, procesos de subjetivación singulares y genéricos, nombres propios y constelaciones conceptuales compartidas, islas de comunismo y márgenes varios, etc. Un campo de problematizaciones no constituye una escala de valoración trascendental, ni es tampoco meramente cognoscitivo o contextual, empírico o epocal; reúne, sí, un conjunto de experiencias que enlazan lo teórico, lo ético y lo político, indistinta pero rigurosamente. De allí su enorme potencia. De ese modo me interesa situar la escena de pensamiento que nos interpela: los cruces entre filosofía, psicoanálisis y política, su constitución dispar e inacabada, su expropiación, traslación y uso en coordenadas espacio-temporales tan dislocadas y tan próximas a la vez como son las nuestras. Un pensar situado que no necesite declamarse todo el tiempo como latinoamericano.

Dicho campo problemático tiene también su historicidad, por supuesto. Así como Badiou, entre otros, sostiene que los franceses de mediados del siglo pasado fueron a buscar a Alemania la posibilidad de enlazar aquello que sus dos tradiciones prevalentes, el vitalismo y el racionalismo, habían separado drásticamente: vida y concepto; pues sostengo que nosotros, latinoamericanos, hemos ido a buscar en los franceses esa capacidad de sistematizar y composibilitar de manera elegante y rigurosa lo radicalmente heterogéneo que nos constituye y vivimos asiduamente. En el fondo, a nosotros nos resulta absolutamente lógico y vital su esfuerzo sistemático, e incluso podemos darle mayor flexibilidad a esos sistemas abiertos y conceptos complejos, mayor *Wirklichkeit* (retomando el giro alemán) y juego, desapropiarlos, reapropiarlos, darles otro uso, hacerlos nuestros, reinventarlos, ponerles firma, etc. Si hubo un “idealismo alemán”, y un “momento filosófico francés”, quizás haya también un momento de creativa recepción y elaboración del pensamiento latinoamericano en curso; de esa apuesta participa también el presente texto.

Para reconstruir esta escena compleja donde se debaten, como dice Foucault en *La vida: la experiencia y la ciencia* (2009), marxistas y no marxistas, psicoanalistas freudianos y lacanianos, sociólogos y filósofos, teóricos y prácticos, universitarios y no universitarios, etc., más que acudir a una figura paradigmática como la de Canguilhem, o cualquier otro maestro, creo que es necesario

señalar algunos acontecimientos mayores. Si bien la escena filosófica francesa se puede pensar en función de las historizaciones más o menos convergentes que ensayan Foucault, Badiou, Ogilvie, Balibar y Descombes (todos ellos también filósofos franceses), donde aparecen múltiples cuestiones ligadas a prácticas diversas (políticas, artísticas, sexuales, culturales, etc.), orientadas por las duplas entre lo mismo y lo otro, la estructura y el sujeto, la vida y el concepto; considero más efectivo organizar el campo problemático que los define, en su disparidad, a partir de tres acontecimientos fundamentales que ocurrieron a comienzos del siglo pasado. Acontecimientos en torno a lo real de nuestras producciones simbólicas que tienen un valor más paradigmático y filosófico que histórico o historizante. Puede parecer un tanto esquemático lo que voy a proponer, pero, en función de lo que he leído de todos estos autores y siguiendo la sugerencia althusseriana acerca del papel orientador para el pensamiento filosófico que tiene la ciencia (nos guste o no), me parece que así se tornan legibles las proximidades y diferencias entre ellos. De todos modos este esquema sea probablemente inverificable históricamente, tomémoslo más bien como un juego de imaginación teórica.

Supongamos que esos tres acontecimientos a los que me refiero son: 1) en *Física*, el descubrimiento de la indeterminación a nivel cuántico y la postulación por parte de Heisenberg del *principio de incertidumbre*, o sea, de la incidencia del observador sobre lo observado en el nivel más elemental de funcionamiento y definición de las partículas (la dualidad onda-partícula); 2) en *Biología*, el descubrimiento por parte de Hugo De Vries, entre otros, de las mutaciones esencialmente azarosas que orientan el proceso evolutivo; 3) en *Matemáticas*, la demostración por parte de Gödel de la necesaria incompletitud de los sistemas axiomáticos (hay verdades matemáticas elementales indemostrables para cada sistema lógico). Creo que estos tres grandes acontecimientos -se los conozca en detalle o no, y sean cuales sean las derivas que han tenido en sus propios campos disciplinares- aún gobiernan nuestras concepciones de las demás prácticas, dispositivos y discursos, pero al no ser considerados igualmente y en simultaneidad, es decir, al privilegiar o elaborar algunas consecuencias e implicaciones por sobre otras, eso determina en parte las diferencias conceptuales en torno al sujeto, la verdad, el saber, etc., tanto en nuestros autores de referencia como en la recepción crítica que hacemos de ellos.

Por ejemplo, me parece claro que Derrida y Lacan asumen de entrada la *incompletitud* esencial de todo sistema simbólico, lo cual se traduce en una concepción de la estructura o la estructuralidad dislocada, afectada por una ausencia irreductible que organiza todas las configuraciones posibles; esa sería una variante de lo real, pensada a partir de una vacuidad irreductible. Por otro lado, en el caso de Foucault y Canguilhem, lo que prima es más bien la consideración de la *discontinuidad* y las bifurcaciones que se abren en torno a las orientaciones y reformulaciones de los saberes en función de la necesaria contingencia y el error que dan origen a todos los procesos de conocimiento; esa sería otra variante de lo real, pensada como alteración acontecimental imprevista. Deleuze, en cambio, me parece que oscila un poco entre estas dos consideraciones de lo real, entre

estructuralismo dislocado y vitalismo recursivo. Pero, finalmente, hay un punto en el cual se encuentran desde otro ángulo Foucault y Lacan, como también Badiou en la actualidad (su indagación sobre la felicidad real y el sujeto filosófico, además que ha interpretado a su modo las otras variantes de lo real), y tiene que ver con la necesaria inclusión del investigador o analista en el campo en el cual interviene. Se trata de lo que Lacan tematizó tempranamente con la noción de “deseo del analista” y Foucault con su estudio tardío de las prácticas de sí antiguas; pues hay entonces un ejercicio de *reflexividad* que no es meramente cognitivo (como en Descartes), sino que funciona en un dispositivo o práctica concreta y exige, asimismo, la implicación y transformación ética del sujeto que investiga o analiza. Lo interesante aquí es que no se trata de una purificación al modo del alquimista, pero tampoco de la pretendida neutralidad aséptica del positivista; hay, por el contrario, un ejercicio de reflexividad intermitente, eminentemente práctico, que adviene ante cada problematización y sugiere más bien una suerte de desdoblamiento ético-crítico.

En fin, creo que el concepto de sujeto se enriquece de este modo y se vuelve más complejo (no un principio de inteligibilidad fosilizado), si tenemos en cuenta qué consecuencias se asumen para la elaboración conceptual de estos tres grandes acontecimientos en torno a lo real y sus principios orientativos: (i) azar y error en el comienzo de todo proceso material, (ii) incompletitud en los saberes y formalizaciones del caso, (iii) implicación reflexiva y desdoblamiento problematizante. No creo que haya superaciones entre nuestros autores, ni que establecer el suelo epistémico en el cual se desenvuelven sea tan fácil, pero sí se pueden detectar ciertos movimientos conceptuales de integración de estas consecuencias respecto a lo real y, en ese sentido, podría decirse que por momentos algunos resultan más pertinentes que otros para plantear la complejidad de nuestro tiempo, siempre tan elusivo, para (re)anudar existencia y concepto con ese rigor y esa vitalidad que configuró la escena.

Esto me conduce a ensayar una lectura propia de lo que habrá significado dicha potencia de pensamiento en su materialidad concreta. Una perspectiva materialista que asume la práctica teórica en serio, como decía al principio, no formula sus problemas en términos de interpretaciones, ni de explicaciones, ni siquiera de aplicaciones o performances, sino de *uso*. El uso implica el cuidado de sí y de los otros: la *filia* de la sabiduría. La filosofía es una práctica material, un ejercicio concreto de pensamiento que no sólo involucra eventualmente la argumentación razonada, la crítica aguda, la reformulación de preguntas, el despliegue de ideas o meditaciones profundas, sino cuestiones mucho más próximas y exigentes que posibilitan todo eso: lecturas y escrituras de sí, ejercicios ontológicos y matemáticos, pruebas y exámenes de representaciones, analítica del deseo, abstinencias, uso de los placeres, intervenciones en distintos foros, lugares y niveles, escritura de artículos, libros o tratados más sistemáticos, etc.⁶ La práctica de la filosofía es formación,

⁶ La cuestión del método en filosofía es algo que trabajo hace tiempo, el último desarrollo se encuentra en *Nodalética. Un ejercicio de pensamiento materialista*.

transformación y problematización constante del sujeto en relación a los saberes, poderes y modos de cuidado que nos constituyen. La filosofía es el pensamiento puesto en acto, materializado y accesible a cualquiera que desee comprometerse corporalmente en alguna de las instancias o momentos de los procesos genéricos e infinitos que la condicionan libremente. Soy materialista en sentido estricto: pienso que lo que hacemos, nuestras prácticas y modos de vida concretos, determinan nuestras creencias, sentimientos, ilusiones, expectativas y demás cuestiones. No al revés. El asunto es que, cuando lo que se hace en concreto es pensar -y además se vive de ello-, pues entonces se deviene pensador materialista en el acto, sin importar ya los contenidos o referencias de esa práctica incesantemente renovada. Las ideas y conceptos son materialistas también en tanto se encuentre implicada la vida en ello y se *sepa hacer allí* a pesar de que no haya ningún fin redentor o salvación de nada que dé sentido y oriente la cosa.

II. Lo real en cuestión y el *ethos* materialista

Quisiera ahora abrir esta perspectiva hacia algunas preguntas inquietantes que enlazan lo anterior en un punto problemático e insistente: *lo real*. En particular, si tomamos en serio las consecuencias que se derivan de los descubrimientos de la física cuántica y las preguntas filosóficas que nos plantea. Y además, con la afirmación de un *ethos* materialista que busca reformularlas o desplazarlas. Algunas de estas preguntas son:

¿Y si la ciencia contemporánea nos hubiera planteado la desaparición como única respuesta posible ante lo real? ¿Y si ese estado potencial de nuestro modo de ser, más que responder a la posibilidad efectiva de la bomba nuclear, obedeciera a la calculabilidad integral del sujeto? ¿Si la algoritmización de nuestras vidas, cantada como el último avatar del sujeto, no fuese más que el corolario empobrecido y reificado de aquello que se produjo hace ya mucho tiempo? Creo que algo de eso nos trata de transmitir Agamben, con su habitual gravedad y elegancia, en el opúsculo: *¿Qué es real?* Allí se detiene a analizar la misteriosa desaparición de un brillante físico italiano, Ettore Majorana, quien habría advertido muy tempranamente que los experimentos en torno a la física cuántica iban “por mal camino”. La hipótesis que desliza Agamben, desmarcándose de un anterior estudio, es que el problema no residiría tanto en las consecuencias prácticas de la teoría cuántica, esto es, la fabricación de la bomba atómica, sino en lo que implicaba ontológicamente para el sujeto, en su misma historicidad arrojada al cálculo extendido de probabilidades (tanto en la física como en las ciencias sociales): “La hipótesis que intentamos proponer es que si la convención que rige la mecánica cuántica es que la realidad debe eclipsarse en la probabilidad, entonces la desaparición es el único modo en el cual lo real puede afirmarse perentoriamente como tal, sustrayéndose a la sujeción del cálculo. Majorana hizo de su propia persona la clave ejemplar de la condición de lo real en el universo probabilístico de la física contemporánea y produjo de este modo un acontecimiento al mismo tiempo absolutamente real y absolutamente improbable. Con la

decisión, esa tarde de marzo de 1938, de disolverse en la nada y de borrar toda huella experimentalmente comprobable de su desaparición, le planteó a la ciencia la pregunta que todavía aguarda una respuesta que no puede exigírsele y que, no obstante, es ineludible: ¿Qué es real?” Es interesante esta hipótesis agambeniana: la única posibilidad de responder ante la generalización del sujeto que opera la ciencia moderna, su sujeción al cálculo probabilístico, es la desaparición sin dejar huellas. Una reivindicación de lo real que no es nueva, si se recuerda a aquel sabio oriental que se incineró para mostrar un punto ante los insistentes argumentos pirronianos, o la misma Simone Weil que se dejó consumir como forma de protesta política, etc. Aunque sabemos que la “pasión de lo real”, como bien señaló Badiou en *El siglo* (2005), fue el sino que marcó a fuego las subjetividades durante el siglo XX. Lo importante es que la pregunta por lo real sea lanzada en la cara de los incrédulos sin ningún *pathos* subjetivo, en un acto implacable. (Farrán, 2019).

¿Qué es lo real entonces, dónde se encuentra, cómo lo hallamos? En medio de una desorientación apabullante, donde proliferan los semblantes y *fakenews*, esta pareciera ser la pregunta nodal y angustiante que signa nuestra época. En su pequeño libro, *En busca de lo real perdido* (2016), Badiou trata de darnos las coordenadas de su encuentro; para ello acude justamente a tres ejes o abscisas: (i) una anécdota vinculada al teatro, a la interpretación o puesta en escena de una enfermedad imaginaria que encubre la enfermedad real y la muerte de su autor-intérprete, Molière, lo cual permite mostrar en acto –por duplicación y división– la naturaleza del semblante; (ii) una formalización vinculada al impasse o inaccesibilidad entre lo finito y lo infinito en el campo de la aritmética, que se resuelve por medio de una invención singular: los conjuntos transfinitos, por parte de Cantor; (iii) un poema vinculado a lo real en la Historia y la subjetividad militante, a partir del nombre de Gramsci, escrito por Pasolini. Todos los caminos –o en este caso: los ejes de las coordenadas badiouianas– conducen a Roma: la política. En cada caso, se confronta mediante estos medios y recursos teatrales, formales y poemáticos, el semblante democrático del capitalismo actual para pasar *a otra cosa*: política igualitaria o comunismo. Un imposible, sin dudas. Pero hay algo más, que se suele pasar por alto en la operación del montaje ficcional: lo real de la práctica filosófica que habilita estas improbables combinaciones para acceder a lo real intransmisible. Lo real en lo real. Solo un deseo indestructible podría apostar a esta serie de imposibles que insisten en el fracaso de cada elaboración simbólica. Solo un *ethos* materialista que sabe de la no-relación proporción entre las palabras, los saberes, los sexos y las cosas, podría sostener semejante deseo de lo real.

Hay sólo un punto clave en el cual no coincido con mi maestro Badiou: lo real no se encuentra en el lugar de la verdad, ni ambos términos se identifican.⁷ Lo real es lo incurable por definición, el

⁷“La verdad tanto para Pasolini como para mí, es una palabra que puede ponerse en el lugar de la palabra ‘real’” (Badiou, 2016: 69). Aunque Badiou suele oscilar a veces, por ejemplo cuando postula al interior de un procedimiento de verdad la imposibilidad de forzar en última instancia lo innombrable, pero finalmente descarta esa precaución y tiende a identificar los términos.

impasse, el tropiezo, lo irreductible; la verdad, en cambio, es el procedimiento singular-genérico por el cual un sujeto se constituye al *saber-hacer-allí* con lo real. Lo real es lo irreductible, por eso *hay de lo real* en cada registro también, en cada discurso, en cada práctica. Incluida, por supuesto, la práctica filosófica. Lo real en el pensamiento de Foucault, por ejemplo, quien es tratado habitualmente de “constructivista” (Alemán, 2006: 71; Badiou, 1999: 322), se puede encontrar transversalmente en toda su obra, como vimos al principio, pero se explicita literalmente cuando arriba a una formulación sistemática de la práctica filosófica, a través del *ethos* crítico y parresiástico. Allí, como he insistido suficientemente, lo irreductible se juega en cada polo o realidad discursiva de los conjuntos prácticos: *politeia*, *alétheia* y *ethos*: Así lo especifica Foucault:

Estos tres polos son irreductibles y, a la vez, están irreductiblemente ligados unos a otros. *Alétheia*, *politeia*, *ethos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, *sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días*. (2010: 83-84; énfasis añadido).

Lo cual define el *ethos* crítico y parresiástico también en la actualidad:

En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos. (Foucault, 2010: 86).

El hecho de que los modos de saber, poder y cuidado sean irreductibles entre sí, y que la práctica filosófica consista nada menos que en interrogar y anudar no obstante unos a través de los otros, muestra hasta qué punto la especificidad de una práctica no es disciplinaria ni está totalmente reglada, y que su rigor le viene de los bordes y desbordes entre tópicos heterogéneos.

Diría entonces, aunque me adelanto a lo que vendrá, que la respuesta a lo real asume dos formas perentorias: anudar o desaparecer.

Retomo la pregunta por el lado político y subjetivo, para mostrar la variación concomitante en torno a la pregunta: ¿Qué es lo real? Permítaseme cambiar de tono en relación a la escritura de un acontecimiento memorable y significativo para nuestra sensibilidad argentina. Durante la jornada del 24 de marzo estuve todo el día dándole vueltas a esa cuestión problemática: la “cosa misma”, podría decir. Entre idas y vueltas, antes de la marcha, escribí bien temprano: “Memoria, Verdad y Justicia hacen un nudo irreductible”. Es una forma de lo real, sin dudas, el nudo hecho con el tiempo y la constancia por Abuelas, Madres, Hijos y Organismos de Derechos Humanos junto a la

sociedad en su conjunto. Y pensaba en el nombre del cuarto nudo, en el acto de nombrar, en la implicación material, en cómo seguir anudando, etc. ¿Es necesario acaso?, ¿o la cosa se sostiene así, ritualmente, y nada más? También pensé que escribir en serio sería desaparecer en acto. El nudo real se verifica por el corte: “violencia divina”, escribía Benjamin (2007: 131). Quizás algo de eso no ha cesado de escribirse, sintomáticamente. Devenir puro e insensato *médium* de los desaparecidos de la historia, por el lado de aquello que no la tiene ni nunca la ha tenido: lo no-sido, lo inexistente, lo real. Tocar lo real, escribir lo real, devenir real en acto, no debe ser fácilmente soportable por nadie. A lo mejor es una de las formas de la muerte, pensaba, esa palabra que designa muchas cosas que ignoramos, en el límite de la imaginación. A lo mejor es un nombre del deseo, purificado, lo cual es siempre un peligro. No lo sabemos. Cuestiones ontológicas que encarnan, así, en su historicidad fáctica concreta.

Por eso, siempre he sostenido que lo real no se verifica solo por el corte; también hay cicatriz, que recuerda lo anterior y re-anuda la cosa. La escritura que sigue el deseo es una de las formas de esa cicatriz. Por tanto no es bella. O no lo es al menos bajo el patrón de belleza actual. Tampoco es sublime. Quizás tenga algo de anacrónica, o signe otra temporalidad. De a poco, voy entendiendo la lógica retroactiva que permite cernir el deseo en cuestión, en ese sentido escritural o cicatricial, no tan puro. *Deseo de filosofía*, escribí en otra parte. Pero antes fue la tesis doctoral, el proceso institucional y su defensa. Luego le siguieron otras, innumerables defensas en otros terrenos, ataques y entrenamientos coyunturales que resignificaron los anteriores. La precipitación material del nombre de lo que hacía (*Nodaléctica*) y, finalmente, las tomas de posición y las definiciones más ajustadas al caso. Ahora puedo decir que arriba a una definición clara y consecuente de mi práctica, la filosofía, que me resulta bastante adecuada a lo real del objeto:⁸*el vacío atravesado en el anudamiento de las condiciones materiales*. Además, esa definición se sitúa de manera decidida entre las prácticas sostenidas por mis maestros, sin identificarme plenamente con ellos y sin alejarme tampoco apresuradamente de ellos. La distancia justa. Tomando el tiempo necesario para la elaboración del modo singular. Acá me encuentro escribiendo, y sí, ¿qué importa quién habla?, mientras tome posición y se haga cargo de responder por lo real en juego, donde le toque en suerte.

⁸En este punto redoblaría mi apuesta, ante la objeción habitual de que la filosofía no define objetos de estudio, como otras ciencias sociales o humanas, lo cual lejos de ser una carencia banal, muestra su verdadera potencia. La filosofía no es una disciplina, ni una profesión, ni un oficio; la filosofía es una práctica accesible a cualquiera que se cuestione el sentido común y la espontánea necesidad de que todo tenga un sentido determinado. La filosofía, como decía Althusser, no tiene objeto. Pero habría que decir con Lacan que, existencialmente, *no es sin objeto*; como la angustia. Es decir, no tiene el objeto banal, a la mano, construido o sensible que todos se imaginan, sino ese vacío irreductible e insoportable que no obstante, bien circunscrito, nos permite apropiarnos del *plus de goce* que normalmente va a las cuentas del capitalista. Ese “no sin” indica el paradójico objeto *causa de deseo* que nos constituye ontológicamente. No vamos a librarnos de la estupidez del goce capitalista si no asumimos esa verdad y esa práctica materialista de la filosofía. Por más crítica o conocimiento útil que se postule, para justificar la existencia de las ciencias sociales, se seguirá reproduciendo el orden existente mientras no se asuma en verdad el deseo irreductible que habita cada práctica teórica.

Entonces, la pregunta adecuada sería: ¿anudar o desaparecer? La decisión insondable responde por lo real en juego, cada vez. La decisión no es soberana ni excepcional, es absolutamente singular: un modo de ser irreductible. La existencia está sujeta a valores trascendentales, el ser no: hasta un cúmulo de cenizas desperdigado en el espacio, un múltiple cualquiera, da cuenta de ello.

La clarificación de esta tesis, que es también una apuesta por el *pensamiento en vida*, exige tomar posición no sólo respecto a la ontología sino al modo de practicar la filosofía. Para concluir, entonces, algunas definiciones suplementarias del *ethos* filosófico materialista señalado, que interpelen a otras por-venir y dejen abierto el régimen de su aprehensión temporal.

1. En principio, suscribo a la definición althusseriana de la filosofía como “lucha de clases en la teoría” (Althusser, 2011: 17), solo que me gustaría complejizar ambas nociones: “lucha” y “clase”. Aquí tenemos que seguir el ejemplo de Althusser, sin imitarlo. Así como Althusser permitió complejizar la casualidad estructural entre los diversos niveles, instancias y prácticas de la formación social, acudiendo al concepto de “sobredeterminación”; y luego otros althusserianos han propuesto, siguiendo sus mismos pasos, hablar de “sobreinterpelación” para pensar la complejidad de los mandatos y discursos a los que constituyen a los sujetos; pues, asimismo, creo que tenemos que pensar la “lucha de clases” en su complejidad inherente y no como un principio unívoco de inteligibilidad en el campo teórico: no sabemos cuáles son las clases hasta que no entran en lucha, y no sabemos tampoco cómo se darán las luchas, es decir, el modo concreto que asumirán en qué estructuras, niveles y prácticas. Ese *no saber* responde a lo real. No saber puntual, circunscrito a la coyuntura, que va acompañado de un saber absoluto sobre el ser de las cosas *sub specie aeternitatis*. Entonces no podemos descartar *a priori* ningún modo, ningún espacio, ninguna táctica de intervención: instituciones, asambleas, redes sociales, medios, el Estado mismo, etc. La lucha de clases se amplía y diversifica en múltiples terrenos y lenguajes, cuando la práctica filosófica materialista avanza sin hacer concesiones a los idealistas de todos los gremios y sectores, en la ontología, la lógica, las matemáticas, el psicoanálisis, los ejercicios espirituales, las prácticas de sí, la escritura, etc. Porque no se trata simplemente de replicar saberes, sino de situar los puntos problemáticos donde ellos se dislocan y abren a las verdades singulares-genéricas. En cada terreno se puede dar lucha, porque hay posiciones conservadoras y reproductivas del *statu quo* y posiciones que transforman las relaciones de poder-saber imperantes. Así pues, una serie de descentramientos sobre nociones comunes: el dinero no define la pertenencia de clase; la clase no define el modo de inclusión del Estado; el Estado no se define sólo por la reproducción de las clases; las clases no están definidas sino por las luchas concretas y reales que conducen a la transformación de las relaciones de producción, en cualquier nivel de pertenencia o inclusión; las relaciones de producción no son solo económicas, se encuentran *sobredeterminadas*. Desajustando pertenencia e inclusión, anudando las luchas en simultaneidad, saliendo de los esquematismos de toda clase, podremos transformarnos efectivamente. De no ser así seguiremos en la repetición, por arriba o por abajo, por

izquierda y por derecha, por afuera o por adentro. ¡No cedamos en ningún terreno, materialistas unidos en lucha!

2. Además, concibo a la filosofía como una práctica de libertad, es decir, como producción de un espacio liberado de las coacciones y urgencias diarias que permite, no obstante, entrenarse y ejercitarse para responder a ellas de la manera más efectiva posible. La filosofía como práctica concreta y completa de formación: acotada en sus bordes o condiciones materiales, e infinita en sus mediaciones conceptuales o ejercicios espirituales; no mera teoría del conocimiento, ejercicio lógico-sofístico, historia del pensamiento o hermenéutica epocal del ser. Claro que se trata de ejercitarse para las luchas reales, en efecto, pero luchas que se practican en condiciones de cierta protección y cuidado, con una orientación basada en la experiencia y la tradición, como sucede por ejemplo en un *dojo* de artes marciales. Es decir, no se trata en filosofía de la lucha diaria, del ajetreo cotidiano librado al azar de choques y repeticiones, en la calle o en las instituciones; como tampoco en las artes marciales luchamos siempre en torneos y competencias, o eventualmente en la calle misma. Antes –durante y siempre– hay que entrenar el cuerpo y el alma, prepararse para la lucha a todo nivel, en cualquier circunstancia. Por eso es necesario sostener un espacio de entrenamiento diferenciado, lo más riguroso y protegido posible, donde se cultive la disciplina y el respeto, como también la posibilidad de juego e invención. No se trata de que todos hagan lo mismo, que reine la confusión o la indiferencia en los grados, destrezas y responsabilidades, tampoco de confundir los espacios y los roles, pero sí de habitarlos sabiendo de esas posibilidades de entrelazamiento y transferencia que hacen a la formación conjunta. Entender que una forma de vida nueva tiene que saber anudar, llegado el caso: conocimiento técnico y sabiduría, experiencia e invención, afectos y modos de transformación de sí en cada coyuntura. No me gustan las comparaciones externas ni las analogías apresuradas, hablo de lo que practico: *inmanencia de las prácticas*, incluida esta breve y condensada escritura. Desde allí –o aquí– deseo interpelar para que otros también lo hagan a su modo. Para eso, sostengo hace tiempo, necesitamos en concreto una teoría materialista del sujeto.

3. Sigamos aquí el ejemplo de Marx, también sin imitarlo. Así como Marx, a diferencia de los socialistas utópicos, se alejó de una crítica moralizante al capitalismo por considerarla inefectiva, y elaboró en consecuencia una crítica rigurosa de la economía política; asimismo, nosotros, tenemos que alejarnos de una crítica moralizante al neoliberalismo y su cultivo del individualismo contemporáneo, para efectuar en consecuencia una crítica rigurosa de la constitución del sí mismo y el sujeto. No basta con escandalizarnos y clamar a viva voz por los viejos valores perdidos del colectivismo y el pacto social primigenio, tenemos que trabajar sobre el terreno del adversario, invirtiendo sus mecanismos y dando vueltas sus cañones. Necesitamos, repito, una teoría materialista del sujeto que nos encuentre implicados en cada punto de este entramado social que rápidamente se descompone. Nunca existió eso que idealmente creemos ver en el pasado, por eso la crítica materialista no repone “valores” sino que trabaja sobre “lo que hay” para hacerlo mucho mejor. Cultivar un *ethos* materialista, en consecuencia, resulta necesario para elaborar una teoría

materialista del sujeto. Una teoría materialista del sujeto no puede ser solamente contemplativa, comprensiva o explicativa, sino que ha de implicar ejercicios concretos que formen y transformen al sujeto en cuestión: desde la escritura hasta la invención de conceptos, pasando por multiplicidad de prácticas (políticas, ideológicas, científicas, marciales, espirituales, etc.). Una teoría materialista del sujeto ha de implicar, ante todo, al sujeto que teoriza en su formación y por ella se transforma; cuestión que siempre sucede junto a otros, en distintos niveles, espacios, tiempos y prácticas.

4. En consecuencia, asentada esta posición, quisiera señalar tres principios metodológicos que orientan el *ethos* materialista, es decir, como disposición o actitud antes que como saber referencial de todo: (i). Como no hay fines ni principios fundamentales, la contingencia es absoluta, entonces el pensamiento materialista empieza por cualquier parte (“toma el tren en marcha”); (ii). Como nada vale más que nada, la lógica de valoración ha sido suspendida, cualquier práctica puede ser la clave de incidencia en la coyuntura; (iii). Como todas las prácticas se encuentran entrelazadas, no hay jerarquías estructurales fijas, un corte efectivo en cualquiera de ellas puede acabar con el conjunto. Claro que esto no supone, de ningún modo, desconocer las rígidas jerarquías y los circuitos cerrados que imponen el goce y la subordinación obsecuentes, pero sí permite aflojar y distender los nudos que nos constituyen para abrir la posibilidad a *otra cosa*; si no es así, con nuestras valoraciones a priori seguiremos reproduciendo el *statu quo*, aún con las mejores intenciones.

5. Hacer el duelo por el saber total y la metafísica de los sistemas autoconsistentes y completos, practicar en cambio el no-saber desde el vacío irreductible y la contingencia absoluta que nos habitan, no debería privarnos de captar y ejercitarnos en el saber absoluto que es su correlato: no saber cómo se darán las cosas, en efecto, no implica renunciar al conocimiento de lo singular y sus conexiones con lo absolutamente infinito. El *ethos* materialista de sostener ideas contrapuestas nos da la templanza necesaria para entender los tiempos dispares de los procesos naturales y políticos en curso, y para intervenir oportunamente en la coyuntura. El saber absoluto es poder encontrar lo real en cualquier parte insignificante de la materia y hacerse de eso una idea, y luego una idea de esa idea, y así infinitamente, en cualquier parte. Alcanzar el saber absoluto es tener la confianza suficiente (confianza sapiente) para que, sea lo que sea que se encuentre, no se lo subsuma a lo visto u oído inmediatamente (primer género de conocimiento); ni se lo enlace a nociones comunes secundariamente (segundo género de conocimiento); sino que se lo aprecie en tanto cosa absolutamente singular, única y genérica a la vez (tercer género de conocimiento). Conocer por su causa próxima cada cosa singular implica captar la materialidad por la cual se conecta a otras cosas en tanto multiplicidad cualquiera, sin dejar de ser única en su composición. El intelecto material es el que puede soportar al menos tres modos contrapuestos e irreductibles de entender las cosas sin sucumbir ante las contradicciones e incompatibilidades de todo género que se suscitan habitualmente.

6. Por último, una breve mención a la lógica real que podría orientarnos en este proceso de constitución ontológico-política. Ante la forma-mercancía y la lógica del valor, antepone siempre la forma-nudo y la lógica del entrelazamiento. La sustitución del modo de producción capitalista que atraviesa y desorganiza todas nuestras actividades cotidianas, desde las prácticas económicas a las prácticas afectivas, puede comenzar en cualquier parte o lugar del tejido social (por el principio a principal del materialismo planteado al comienzo). Las células del modo de producción y la forma de vida deseables que lo sustituyan (no importa ahora cómo se llame), pueden constituirse en cada ínfimo acto o gesto, en tanto no busquen la producción de algo que entre en una zona de intercambios valorizables, sino que procedan mediante el entrelazamiento riguroso y la producción de la forma-nudo. Imaginemos en cada instancia, nivel y práctica social cómo proceder, de tal modo que si uno de los términos del enlace no se sostiene el conjunto de la trama se desvanece. Máxima sustentabilidad, rigurosidad y solidaridad en los enlaces e intercambios que nos constituyen. Solo eso, llevado a la enésima potencia, hará que el régimen de verdad que sostiene este modo de producción ya inviable caiga por su propio peso. ¶

BIBLIOGRAFÍA:

ALEMÁN, J. (2006), “Nota sobre Lacan, Foucault: el ‘construccionismo’” en *Notas antifilosóficas*. Buenos Aires: Grama.

ALTHUSSER, L. (2002), *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena libros.

ALTHUSSER, L. (2011), *La filosofía como arma de la revolución*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BADIOU, A. (1999), *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

BADIOU, A. (2005), *El siglo*. Buenos Aires, Manantial.

BADIOU, A. (2016), *En busca de lo real perdido*. Buenos Aires: Amorrortu.

BENJAMIN, W. (2007), “Para una crítica de la violencia” en *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.

FARRÁN, R. (2018), *Nodaléctica. Un ejercicio de pensamiento materialista*. Adrogué: Ediciones la cebra.

FARRÁN, R. (2019), “¿Qué es lo real? La filosofía como arte de lucha y práctica de libertad” en <http://lobosuelto.com/que-es-lo-real-la-filosofia-como-arte-de-lucha-y-practica-de-libertad-roque-farran/>

FOUCAULT, M. (2008), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2009), “La vida: la experiencia y la ciencia” en AA. VV. Giorgi, G. y Rodríguez F. (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.

FOUCAULT, M. (2010), *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GROS, F. (2017), “Introducción” en Foucault, M. *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

LACAN, J. (2006), *Seminario 23: el sinthome*. Buenos Aires: Paidós.

LACAN J. (2010), *Seminario 17: el reverso del Psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós.

LACAN, J. (2012), *Seminario 20: aún*. Buenos Aires: Paidós.

MOREY, M. (2005), “Del pasar de las cosas que pasan y su sentido” en Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

POTTE-BONNEVILLE (2007), *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial.

REVEL, J. (2010), “El pensamiento vertical: una ética de la problematización” en AA. VV. Gros, F. (coord.) *Foucault. El coraje de la verdad*. Madrid: Arena.

SLOTERDIJK, P. (2012), *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-textos.

SPINOZA, B. (1986), *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

TATIÁN, D. (2019), *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta limón.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons
Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC
BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>