

Ontología, normatividad y subjetivación: Un método materialista para transformar el presente

Ontology, normativity and subjectivation: A materialistic method to transform the present

Juan Emilio Ortiz*

Universidad Nacional de Rosario

juane_ortiz@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.4883672

Recibido: 31/01/2021 Aceptado: 10/05/2021

Resumen: El presente trabajo se propone estudiar el nudo constituido entre la ontología, la normatividad y la subjetivación con el fin de abordar el problema de la materialidad de las relaciones de dominación. En esta línea, se explorará un enfoque materialista que considera los movimientos, las relaciones y las implicancias múltiples entre estas dimensiones. Este método buscará a desarticular la tendencia del idealismo filosófico que apela a la sutura, el bloqueo y el cierre de la pluralidad de los acontecimientos a través de algún principio normativo de carácter *a priori* trascendente o empírico. Como contrapartida, se buscará mostrar la paradoja constitutiva del proceso de subjetivación y, al mismo tiempo, sus posibilidades de constitución singulares, autónomas e immanentes.

Abstract: The present work aims to study the knot formed between ontology, normativity and subjectivation in order to tackle the problem of materiality of domination relations. Along these lines, a materialist approach will explore the movements, relationships and multiple implications among these dimensions. This method seeks to dismantle the tendency of philosophical idealism that appeals to the suture, blocking and closure of the plurality of events through some normative principle of a, let's say, a priori transcendental or empirical character. As a counterpart, it seeks to show the constitutive paradox of the subjectivation process and, at the same time, its possibilities of singular, autonomous and immanent constitution.

Palabras clave: Ontología, normatividad, política, subjetividad, dominación, materialismo.

Keywords: Ontology, normativity, politics, subjectivation, domination, materialism.

* *Profesor y Licenciado en Filosofía* egresado de la Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina. Estudiante del *Doctorado en Humanidades y Artes* en dicha Institución. Docente Adscripto y Auxiliar de Investigación en la cátedra Teoría Sociológica dictada en la Facultad de Humanidades y Artes (UNR); Empleado Administrativo del Poder Judicial, Ministerio Público de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.

<https://orcid.org/0000-0001-7213-3265>

1. Introducción

El presente trabajo se propone estudiar el nudo constituido entre la ontología, la normatividad y la subjetivación con el fin de abordar el problema de la materialidad de las relaciones de dominación. Ante el riesgo del neoliberalismo siempre latente y de un *totalitarismo financiero* que vulnera sistemáticamente derechos personales, comunitarios y ambientales, se buscará trabajar en la línea de una *praxis* filosófica capaz de pensar transformaciones posibles. Siguiendo una línea abierta por los últimos trabajos Foucault tendiente a desarrollar una *ontología del presente*, asumiré que la dominación es un proceso complejo caracterizado por el nudo que conforman tres dimensiones vinculadas pero irreductibles: la arqueología (o eje del saber), la política (o eje del poder), y la subjetivación (o eje de la ética).¹ Partiendo de esta premisa, se buscará explorar un enfoque materialista tendiente a considerar los movimientos, las relaciones y las implicancias múltiples entre estas dimensiones. Apelando a esta lógica, se promoverá a desarticular la tendencia del idealismo filosófico que apela a la sutura, el bloqueo y el cierre de la pluralidad de los acontecimientos a través de algún principio normativo de carácter *a priori*, ya sea trascendental, trascendente o empírico. Como contraposición, y siguiendo una interpretación abierta por Farrán, se expondrán las líneas centrales de una *praxis* filosófica entendida como disposición a pensar el anudamiento entre saberes y prácticas irreductibles (Farrán, 2018 p. 79). Esta vía contribuirá a mostrar la consistencia inmanente del nudo entre esas dimensiones, reconociendo la contingencia en su configuración y, en simultáneo, los puntos en que dicha composición puede ser efectivamente transformada.

Para lograr estos objetivos, propongo el estudio de algunos autores cuyo pensamiento es una expresión viva de este modo de razonar. Los mismos se han caracterizado por realizar distinciones importantes ante el esencialismo del marxismo

¹ En las conferencias de Dartmouth del año 1980, Foucault afirmaba: “Cuando yo estudiaba los asilos, las prisiones, y demás, insistía tal vez demasiado en las técnicas de dominación. Lo que podemos llamar ‘disciplina’ es algo en verdad importante en este tipo de instituciones, pero no es más que un aspecto del arte de gobernar a la gente en nuestra sociedad. (...) El poder está hecho de relaciones complejas: Esas relaciones involucran un conjunto de técnicas racionales, cuya eficacia proviene de una aleación sutil de tecnologías de coacción y tecnologías de sí” (Foucault, 2016b p. 45-46).

dogmático y, al mismo tiempo, se han apartado del formalismo idealista de las teorías liberales. Más allá de las diferencias y las singularidades de cada uno de sus planteos, es posible enriquecer el debate con una lectura combinada de los mismos, ya que incluso las diferencias entre ellos pueden arrojar claridad acerca de la complejidad de los temas a tratar.

2. Spinoza y Althusser: la efectividad material de la *ideología*

Existe una forma de pensamiento materialista que aún no está plenamente sedimentada en el conjunto de los saberes y las prácticas que nos gobiernan. El tema es importante ya que gran parte de los conflictos que conlleva la existencia humana tienen su origen en problemas de carácter filosófico. En efecto, creo que el derecho, la política, la economía y las formas de pensar la constitución subjetiva (necesariamente anudada a esas prácticas) todavía no asimilan las implicancias de un pensamiento radicalmente inmanente. Por esta razón, tampoco perciben a cabalidad la relación compleja que anuda la trascendencia y la inmanencia. A simple vista pareciera que hay trascendencia. De hecho, trascienden valores y costumbres de una generación a otra; estamos influenciados, incluso antes de nacer, por el deseo, los mandatos, las leyes que pensaron otros y que influyen decisivamente en nuestro desarrollo; por otra parte, las decisiones legales, políticas y económicas, se realizan mediante un cotejo con *tipologías* previamente definidas por un poder estatal que parece ser inmutable y no estar sometido a los vaivenes de la historia.

Este vínculo con la trascendencia que motiva la creencia en las instituciones y los valores normalizados tiene su raíz en los complejos nudos de nuestro deseo. En buena medida deseamos que las cosas sean mañana parecidas a como fueron hoy. Y también nos aferramos a ideas que nos ayudan a hacer del mundo un lugar con algo de sentido. En la necesidad de saber qué hacer con nuestro presente buscamos una guía en los sentidos que nos anteceden; con la pretensión de tener el futuro (contingente, azaroso) bajo nuestro control, no estamos tan predispuestos a mover nuestra posición. En estas tendencias no creo que se pueda hablar meramente de estupidez o ignorancia sino, para ponerlo en términos de Spinoza, de un mecanismo en el que intervienen cuestiones afectivas vinculadas a un deseo de seguridad y supervivencia.

No obstante, ¿qué pasa cuando un vínculo erróneo con nuestras creencias e ilusiones genera problemas difíciles de manejar? Creerse a pies juntillas la propia ficción

subjetiva (estimulada por el relato que recibimos de los otros) sin considerar el conjunto de relaciones que se anudan en esa posición, puede devenir en un sufrimiento profundo para la persona. Lo mismo ocurre con la creencia en ciertos *tipos* institucionales cuando no se reflexiona acerca de las relaciones históricas que les dan sustento. Un ejemplo claro lo constituye la defensa del derecho absoluto a la propiedad privada, verdadero corazón del actual totalitarismo financiero, que devora de manera sistemática el presente y el futuro de muchas personas.

Por todas estas razones, creo que vale la pena recordar una afirmación de Deleuze y Guattari cuando sostienen que la trascendencia es una ilusión. Podrá decirse que la creencia en una trascendencia tiene efectos específicos, pero es una ilusión al fin. En otros términos, lo que se percibe como trascendencia es la inmanencia de un “algo” o “alguien”:

“Habría que establecer la lista de estas ilusiones, delimitarlas, como hizo Nietzsche después de Spinoza estableciendo la lista de los ‘cuatro grandes errores’. Pero la lista es infinita. Hay en primer lugar ilusión de trascendencia, que tal vez anteceda a todas las demás (bajo una faceta doble, hacer que la inmanencia se torne inmanente a algo, y volver a encontrar una trascendencia en la propia inmanencia)”
(Deleuze y Guattari, 2017 pp. 52-53).

Ahora bien, Spinoza fue un pensador que hizo todos los esfuerzos posibles para no pactar con la trascendencia (Deleuze y Guattari, 2017 p. 51). Por esa razón, iniciaré el recorrido con algunas resonancias de su filosofía. Es necesario detenerse un instante en las precauciones metodológicas establecidas por el filósofo para comprender la raíz de un materialismo radical. Su apuesta primordial radica en desconectar los efectos de una racionalidad basada en ideas imaginarias de causalidad y finalidad para explicar los acontecimientos. Ya en el *Apéndice de la primera parte de la Ética* sostiene que este prejuicio de raíz teológica (y teleológica) constituye el origen de los errores que produce la imaginación (Spinoza, 2014 p. 38):

“Todos los prejuicios que me propongo indicar aquí dependen de uno solo, a saber, de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aun, sientan, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore a él. (...) mostraré su falsedad y, finalmente, de qué manera de él han nacido los prejuicios del bien y

el mal, del mérito y el pecado, de la alabanza y el vituperio, del orden y la confusión, de la belleza y la fealdad y otros de éste género.”
(Spinoza, 2014 p. 38).

Este modo de razonar conduce a pensar la realidad como una producción infinita de efectos e invita a considerar de otro modo el famoso principio de *Razón Suficiente*. La idea de que todo efecto tiene su causa presupone que hay una razón o intencionalidad trascendente actuando como guía en el desarrollo de los sucesos. En la filosofía de Spinoza se invierte este modo de razonar por otro que afirma “*ninguna causa es sin producir efectos*.” La misma, procede de modo sintético desde el rastreo de causas reales, de potencias genéricas, a los efectos reales.² Este es un punto crucial que distingue a Spinoza de Leibniz, ya que el pensador alemán introduciría un criterio valorativo para juzgar de antemano la realidad: Dios elige entre el mejor de los mundos posibles.

Como bien advirtió Deleuze, el spinozismo es la filosofía “más antijerárquica que jamás se haya hecho” (Deleuze, 2013: 44), ya que se abstiene de erigir una síntesis imaginaria como superior al *ser* efectivo de las cosas. De esta manera, el pensamiento y la extensión son pensados como atributos de la *substancia*, sin primacía de uno de ellos por sobre el otro. En ese movimiento, también se distanciaría de la racionalidad dialéctica en la que aún parece subsistir un inmutable *Principio de Personalidad*.³ Allí radica la torsión materialista de Spinoza que promueve una descripción de las relaciones reales (deseos, afectos, movimientos, fuerzas), sin recurrir a un principio fundacional de carácter esencialista. Como fue señalado más arriba, Spinoza propone un modo de hacerse cargo de la realidad reconociendo su dispersión infinita no sometida a ningún poder de síntesis *a priori*. Las consecuencias de este

² En este punto sigo una reflexión de Pierre Macherey: “... el principio de causalidad tal como lo sugiere Spinoza, invierte literalmente los términos del principio tradicional: la tan conocida fórmula ‘nada es sin causa’, que procede de manera analítica del efecto a la causa, es sustituida por la nueva fórmula ‘ninguna causa es sin producir efecto’, que procede al contrario de la causa al efecto, sintéticamente, y que resume en una simple frase la concepción genética del conocimiento elaborada por Spinoza” (Macherey, 2013 p. 81-82).

³ Señala Macherey: “Pero también Spinoza se aleja de Hegel: al hacer del pensamiento un atributo de la substancia, constituye su movimiento como absolutamente objetivo y lo libera de toda referencia a un sujeto, incluso si este fuera el pensamiento mismo. A partir de allí, la causalidad esencial que está en la base de toda racionalidad se define sin presupuesto teleológico.” (Macherey, 2013 p. 85).

tipo de inversión son grandes, ya que promueve una reformulación materialista de ese nudo que estudiamos en el presente escrito entre la ontología, la política y la subjetividad.

Siguiendo esta lógica, es posible afirmar que Spinoza muestra una comprensión de la materialidad de la *idea* 200 años antes de Marx. Como sugerí al inicio de este apartado su pensamiento se mueve en un doble bucle. Por un lado, están las ideas de la imaginación; por el otro, está la relación afectiva que se establece con esas ideas. Un ejemplo claro para desplegar este punto lo constituye la idea de *Libertad*. Como idea, es decir, como producto del pensamiento humano, no puede haber error en imaginar el concepto de *Libertad*. Tampoco puede haberlo si el objeto de la imaginación es un caballo con alas. Pero las personas se engañan si se creen libres de modo absoluto como suele sugerir ese concepto imaginario. Ya que sus comportamientos se insertan en una red infinita de relaciones causales con otros procesos e individuos. En la proposición 48 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza afirma que: «*En el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito.*» (Spinoza, 2014b p. 93). Por ende, admitir esta multicausalidad en las decisiones del alma es un pensamiento más adecuado que suponerle una libertad absoluta. El asunto está en advertir que no es indiferente aferrarse a un tipo u otro de razonamiento. En efecto, no siempre se tiene libertad de hacer lo que se quiere y estamos sujetos a un conjunto de procesos que no podemos revertir con el sólo deseo de nuestra voluntad, por ejemplo, la enfermedad, la vejez, la muerte. Por esta razón, aferrarse a una idea absoluta de la libertad y a una concepción autosuficiente de la propia identidad subjetiva es una fuente de pensamiento idealista que deriva en *afectos tristes*.

Esto no quita que haya un sentido de libertad *sui generis* en la filosofía de Spinoza ligado a la aprehensión del modo en el que estamos efectivamente sujetos a cierta relación necesaria con el resto de los seres y las cosas. Este es un aspecto clave en el que radica el núcleo central de la ética y la política spinozista. A través de esta operación su filosofía permite apreciar la efectividad material de las ideas: Por un lado, permite advertir las ilusiones y los desvaríos de considerar la imaginación como fuente de conocimiento. Por otro, permite realzar la importancia de las ideas concebidas con plena conciencia de su realidad, cuestión que deriva en una fuente de *afectos alegres*. Una noción central en su pensamiento es que la idea verdadera afecta al entendimiento causando alegría. Es triste pensar en la propia muerte y en la

desaparición de nuestra identidad subjetiva ya que estamos aferrados a la ilusión de nuestra permanencia. Pero tranquiliza el ánimo saber que nuestra desaparición es un proceso más en una trama de relaciones que en sí misma no tiene principio ni fin, sino que es infinita. Un famoso pasaje de la *Ética* condensa admirablemente esta certeza realzando el afecto generado por esta idea verdadera: “*sentimos y experimentamos que somos eternos*” (Spinoza, 2014 p. 270). Desde esta dinámica afectiva se puede tender un puente hacia la normatividad pensada como maximización de afectos alegres. A la luz de lo analizado, es posible afirmar que es deseable la dimensión normativa de la racionalidad pero nunca al precio de confundir el contenido de esas normas con fines ilusorios acerca del destino de las empresas humanas.

3. Althusser: la ideología como Sujeto

El método inmanente de Spinoza se manifiesta con una potencia singular en el pensamiento de Louis Althusser y lo motiva a pensar un *materialismo aleatorio*. Según el francés, la única tradición materialista hunde sus raíces en el método esbozado por Spinoza. Esta vía nos introduce en una aventura comparable a las películas de *cowboys*, en las cuales los personajes se suben a un tren en movimiento. La única diferencia es que el tren materialista sigue un trayecto azaroso, es decir, no existe el origen prístino de su viaje ni se desplaza hacia un destino último (Althusser, 1985 p. 140). Desmontar las ilusiones imaginarias del intelecto supone abordar de otro modo la trama de relaciones que componen lo real. Como señala Althusser, si bien no existen leyes universales, es posible rastrear constantes genéricas que emergen en casos singulares permitiendo su tratamiento (Althusser, 1985 pp. 136-137). Esto significa que el mundo es una totalidad, pero la misma no es totalizable por ningún principio *a priori*, sino vivida en su dispersión, es decir, percibida como lo dado a lo que somos arrojados y a partir de lo cual forjamos nuestras ilusiones. El rastreo de esas constantes se realiza a través de un método que permita evitar la tendencia idealista que late de modo insistente tanto en el empirismo como en el racionalismo. Existe un empirismo dogmático de herencia cartesiana que promueve la creencia de que, en el acto de conocer, el sujeto abstrae una esencia que se encuentra presente en el objeto real (Althusser, 2006 p. 41). Así como el oro es extraído de la escoria, la esencia del objeto es abstraída del objeto real y es la materia que constituye el conocimiento adentro de la mente. Esta confusión se presenta como una trampa muy bien camuflada en la que habría caído el propio Hegel cuando pensó que estaba aprehendiendo la realidad de una *Idea Absoluta* y la erigió

como un principio necesario cuyo sentido impera más allá de las circunstancias históricas.⁴ En contraposición a este método, Althusser reconoce un camino que impide adentrarse en este terreno pantanoso del idealismo. Siguiendo la vía trazada por Spinoza y Marx (Althusser, 2006 p. 46), el francés enfatiza el reconocimiento de la materialidad de la idea. Al separar el pensamiento y la extensión como atributos sin jerarquía se hace posible establecer una distinción entre la idea que se tiene del círculo y los círculos que podemos encontrar en la realidad (Althusser, 2006 p. 46). El círculo real por supuesto que tiene que ver con la idea de círculo, pero nunca se encontrará en la realidad la circularidad pura de la idea.

Esta distinción permite deshacerse de aquellos supuestos que hacen del conocimiento una mera aprehensión de los caracteres esenciales del objeto. Por el contrario, surge un *objeto-idea* que no es la presencia pura de propiedades del objeto, sino una emulación necesariamente deformada de lo real en el pensamiento. En consecuencia, el conocimiento es siempre conocimiento de una idea y en este *objeto-idea* se sobredeterminan una pluralidad de elementos:

“por mucho que nos remontemos en el pasado de una rama del conocimiento, jamás se tiene que ver con una intuición sensible o representación "puras", sino con una materia prima *siempre-ya* compleja, con una *estructura* de "intuición" o de "representación" que combina, en una *Verbindung* propia, a la vez "elementos" sensibles, elementos técnicos y elementos ideológicos; que, por consiguiente, el conocimiento no se encuentra jamás, como quisiera desesperadamente el empirismo, ante un *objeto puro* que entonces sería idéntico al *objeto real* cuyo conocimiento trata precisamente de producir... el conocimiento al trabajar sobre su "objeto", no trabaja, pues, sobre el objeto *real*, sino sobre su propia materia prima.” (Althusser, 2006 p. 49).

Esta distinción entre el *objeto real* y el *objeto* —idea que lleva a Althusser plantear la necesidad de que toda ciencia trabaje sobre el *concepto de su objeto* (Althusser, 2006 p. 198) a riesgo de caer, si no lo hace, en un empirismo ingenuo respecto de su objeto de estudio. Así, la reflexión de Althusser invita a considerar el conjunto de relaciones políticas, sociales, económicas y culturales que sobredeterminan las

⁴ Althusser dice: “Esta confusión, a la cual Hegel da la forma de un idealismo absoluto de la historia, no es en su principio sino una variación de la confusión que caracteriza a la problemática del empirismo.” (Althusser, 2006 p. 46).

categorías propias de un discurso científico. Sería, por ejemplo, una ingenuidad muy grande creer que el derecho a la propiedad privada se fundamenta en la naturaleza del género humano. El contenido de esa entidad jurídica es claramente un objeto-idea (tipo legal) sobredeterminado por relaciones políticas específicas.⁵ De este modo, la apertura materialista operada por el francés, seguida de la distinción entre el objeto-idea como materia prima del conocimiento serán la clave para repensar el vínculo entre la teoría y la práctica. Su distinción tajante no es más que un mito ideológico peligroso, ya que puede encubrir la *sobredeterminación* de los objetos del conocimiento. La relación entre la teoría y la práctica constituye un lugar de anudamientos y comunicaciones recíprocas.

En este sentido, también es posible establecer un diálogo con la perspectiva desarrollada por Michel Foucault. De modo muy específico, Althusser señala que esta necesaria historización de los objetos de conocimiento ya se encuentra en los sobresalientes trabajos de Foucault sobre la historia de la locura y la clínica. Señala allí la importancia del gesto foucaultiano de reconocer las condiciones de posibilidad de las unidades discursivas (Althusser, 2006 p. 31) y la precaución que debe tener el método histórico para no abordar sus propios objetos de saber como esencias inmutables (Althusser, 2006 p. 114). Lamentablemente, este diálogo es unilateral ya que Althusser vinculó su propia perspectiva a la trama de los estudios foucaultianos, pero Foucault, encerrado en su propia teorización de las relaciones de poder- saber, fue reacio a reconocer la innovación que operaba Althusser cuando elaboró la noción de *ideología*. En este punto, resulta interesante un análisis que propone Farrán en su trabajo *Nodaléctica* en el cual explora un acercamiento entre la noción de *Régimen de verdad* en los últimos trabajos de Michel Foucault con la noción de *ideología* tal como fue pensada por Althusser (Farrán, 2018 p. 54). El punto de

⁵ El reciente y polémico trabajo del economista Thomas Piketty titulado *Capital e Ideología* va en esta línea. Con un rigor implacable el francés realiza una minuciosa historia de la desigualdad en las sociedades actuales. El economista pone el acento en una creencia ciega en el derecho absoluto a la propiedad privada. La complejidad del asunto es que esa cuestión está profundamente anudada al modo en que cada sociedad justifica sus desigualdades: “La desigualdad no es económica o tecnológica: es ideológica y política. (...) Dicho de otro modo, el mercado y la competencia, los beneficios y los salarios, el capital y la deuda, los trabajadores cualificados y los no cualificados, los nacionales y los extranjeros, los paraísos fiscales y la competitividad no existen como tales. Son construcciones sociales e históricas que dependen completamente del sistema legal, fiscal, educativo y político que decidimos establecer.” (Piketty, 2019 p.18).

contacto para ello se encuentra en la fuerza de constitución que Althusser le atribuye a la *Verdad* (cuestión que analizaré en el próximo párrafo), que tendría una función similar a la del *Régimen de verdad* propuesto por Foucault en el curso *Del gobierno de los vivos*.

Estas distinciones son la clave para comprender la torsión que el francés introdujo en los estudios sobre *El Capital*. Habría un acierto y una omisión en Marx. El acierto es haber utilizado este método de modo innovador con respecto a la trama normalizada de la ciencia de su tiempo. La omisión es no haber señalado que lo estaba usando. De acuerdo con lo visto, la ideología no consiste en una falsa conciencia que se tiene con respecto a la realidad y su vínculo con las prácticas hegemónicas excede una relación simplista. Por esta razón, no cabría la posibilidad de deshacerse de la ideología (como superestructura) para llegar a un pensamiento en sintonía con las bases productivas. Esquemmatizando mucho puede decirse que esta es la propuesta clásica del marxismo más dogmático. Cuando se leen los *Manuscritos de 1844* surge *a priori* la idea de que eliminar la dominación es poner al *hombre* a tono con su esencia productiva. En el modo de producción capitalista, esta relación del hombre con su esencia productiva está fracturada hasta el punto de una alienación. Pero lo cierto es que no existe realidad que no esté de entrada anudada a la idea. Lo que no habría advertido el joven Marx (pero sí se encuentra en *El Capital*) es que esa esencia productiva ya es una materia prima ideológica propia de la concepción capitalista. Por esa razón, la ideología actúa como una deformación de la realidad necesariamente imaginaria y, por ende, no existe posibilidad de no tener ideología. Lo propiamente ideológico yace en el carácter ilusorio de los objetos de conocimiento, es decir, consiste en una especie de creencia pasiva que alimenta ese empirismo ingenuo mencionado más arriba. Este es el nudo de la cuestión al que Marx llega en *El Capital* con la noción de fetichismo de la mercancía.

Así, lo ideológico surge de una combinación específica entre lo ontológico y lo político, y encontrará en el *Sujeto* su modo de actuación. Esta será la clave de la segunda tesis que el francés explora en el ensayo *Aparatos ideológicos del Estado* que se refiere a la existencia material de la ideología. Este anudamiento promoverá un posicionamiento categórico de Althusser que es clave para el tema del presente escrito. No es que un sujeto tiene una ideología, sino que la misma es constitutiva de sus fibras más íntimas. Por esta razón, la ideología no tiene su origen exclusivo en la institución estatal a través de su Aparato Ideológico, aunque no se pueda negar que allí también se encuentra una fuerza crucial que facilita la imposición de algunos de

sus aspectos. Pero la misma, se anuda a lo más profundo de las creencias y convicciones que constituyen a los sujetos, pero no tanto en la forma de un contenido bien definido (distinción clave para separar a Althusser de un reproductivismo ingenuo), sino en el modo de vincularse con ese contenido.⁶ En este sentido, la ideología no es sino un movimiento especular hacia un principio de unificación. En otras palabras, no es nada más ni nada menos que la sujeción a un *Sujeto*, es decir, a un *principio de personalidad* en el que se sobredeterminan los valores, las prácticas, y las visiones normalizadas del sentido común. Por esa razón, afirma que la fuerza ideológica genera que los sujetos “marchen solos”, sigan su propio arbitrio y, al hacerlo, contribuyan de manera efectiva en la reproducción de las cosmovisiones y modos de vida dominantes:

“¿Qué implica realmente ese mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto, de los individuos interpelados como sujetos y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su sometimiento a las “órdenes” del Sujeto? La realidad de ese mecanismo, aquella que es necesariamente desconocida en las formas mismas del reconocimiento (ideología = reconocimiento/desconocimiento) es efectivamente, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen.” (Althusser, 1988 pp. 27-28).

Lo anterior ha permitido reconocer la efectividad material de la ideología. Asimismo, ha mostrado que sus tramas constitutivas remiten a un complejo anudamiento entre lo político, lo ontológico y la constitución subjetiva. La reproducción de las relaciones de dominio consistiría en una especie de ceguera respecto de este funcionamiento. Este punto es motivo de fuertes debates ya que Althusser suele ser considerado como un reproductivista ingenuo. Como Sugiere Farrán, la conceptualización que realiza Badiou permitirá arrojar mayor claridad sobre este punto al mostrar que la ideología opera en la tendencia a la nominación.⁷ Por el momento, es imperioso destacar que esta ceguera no supone que la ideología determina totalmente una trama subjetiva cancelando estructuralmente las

⁶ Dice Althusser: “En la ideología los hombres expresan, en efecto, no su relación con las condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con las condiciones de existencia...” (Althusser, citado en Sosa, 2013 p. 108).

⁷ El autor opera un cruce interesante entre los planteos de Althusser y Badiou haciendo coincidir las diferentes ideologías con los modos de subjetivación que propicia un acontecimiento (Cf. Farrán, 2018 p. 21).

posibilidades de lucha política; tampoco tendría como punto de liberación la visión clara de una realidad esencial. El alumbramiento en este caso consistiría en el estudio de una lógica de funcionamiento o, utilizando una metáfora psicoanalítica, en un reconocimiento del nudo sintomático. Por esa razón, no es casual que el propio Althusser remita a la idea de especularidad utilizada por Lacan en otro contexto y para otros fines (Althusser, 2006 p.59).⁸ Ambos pensadores (uno a nivel psicoanalítico y el otro a nivel político) sostienen que este reconocimiento es el único que puede generar una ruptura en la implicación entre el sujeto y su conducta. Esta inflexión es clave para poder desviar la repetición dominante a la que nos someten las relaciones de producción.

4. Badiou: la dominación en la tendencia a la nominación

4.1. Dominación y ontología.

Alguna vez Foucault utilizó la imagen de una cristalización para describir cómo actúan los saberes dominantes. Estamos constituidos por relaciones de influencia que nos atraviesan y no hay razón para pensar que todas ellas sean negativas. Pero hay momentos en que esas relaciones se cristalizan e impiden movimientos en los procesos de subjetivación. En esos casos puede hablarse de dominación. Foucault muere en el año 1984 y no profundiza demasiado en los vericuetos ontológicos de estas intuiciones. Creo que quien ha estudiado con mayor rigurosidad el nudo constituido entre la dominación, la ontología y las posibilidades de constitución de un sujeto militante es, sin dudas, Alain Badiou.

⁸ Es interesante trazar un paralelo entre el reconocimiento de la ideología tal como lo sugiere Althusser, con el reconocimiento del síntoma en Lacan. En ambos casos, lo significativo es que este reconocimiento constituye una posibilidad para comenzar el proceso de cura: *“El sujeto tiene que darse cuenta de que eso funciona así. Este reconocimiento no es un efecto separado del funcionamiento de este síntoma, no es epifenomenal. El síntoma sólo queda constituido cuando el sujeto se percató de él (...) Tan sólo por este lado se rompe la implicación del sujeto en su conducta, y esa ruptura es la complementación necesaria para que el síntoma sea abordable para nosotros. Este signo no constituye sólo un paso en lo que podría ser la inteligencia de la situación, es algo más, que es esencial en la cura de la obsesión.”* (Lacan, 2007 p.303).

En su libro *Teoría del Sujeto* aporta una novedosa *dialéctica materialista* para pensar el nudo que rastreamos en el presente escrito. Este método tiene la potencia de rescatar el movimiento y la generalidad de la dialéctica, esquivando su anclaje en ese *principio de personalidad* idealista con su típico efecto de encierro y negación de la alteridad radical. El procedimiento queda graficado a través de un excelente cuadro de *topología filosófica* que describe una dinámica de torsión entre la dimensión espacial (“interior” y “exterior”) y temporal del pensamiento (Badiou, 2009 p.143). Este planteo arroja luz sobre la relación entre el conocimiento y la realidad (un punto complejo que en la propia trama althusseriana genera algo de confusión), al tiempo reflexionar sobre el bucle de repetición constituyente de toda posición subjetiva. El sujeto no tiene esencia estable. Su singularidad sólo puede ser captada por una repetición más o menos insistente de algunos elementos. Es en esta repetición donde los efectos ideológicos generan un grado de reproducción de las formas de dominio.

La innovación peculiar del planteo badiouiano (incluso contra cierto hegelianismo de Lacan) radica en la introducción de la novedad generada por esta dinámica de torsión. La misma se refiere a un movimiento de ajuste circular, pero sin unidad ni plan, que se desplaza hacia una nueva posición incorporando algo distinto de ella: “*Torsión*, si la palabra no es del marxismo corriente, se infiere del mismo, por combinación de la noción del círculo y de la del salto. La torsión de lo verdadero designa una circularidad sin unidad ni plan” (Badiou, 2009 p. 147).

Ante la estructura de la repetición subjetiva (que Badiou llama *esplace*), la idea de “salto” habilita a pensar que siempre irrumpe algún elemento con la potencialidad de desbaratar el esquema. El sujeto se convierte así en una “*una consistencia destructora, en que lo real ex-cede*” (Badiou, 2009 p. 262). Esta situación es opacada por los métodos idealistas que parten de una causa prístina a través de la cual pretenden asegurar un sentido fijo en la dinámica de repetición. En esencia, el deseo de dominación radica en este intento de mantener bajo control un movimiento que resulta, en gran medida, azaroso. El deseo más arraigado del idealismo filosófico es poner en el lugar indecible de una causa primera la seguridad implacable de un fundamento: “*la posición de esta antecendencia se elabora en filosofía como idealismo. Hay que fundar como absoluto el lugar de las series repetitivas.*” (Badiou, 2009 p. 208). En consecuencia, toda dominación pretende erigir una *causa primera* como el lugar fundamental a partir del cual la verdad pueda ejercer una dirigencia normalizadora. Por esta razón, Badiou afirma de modo magistral que “*dominar es interrumpir la*

interrupción” (Badiou, 2009 p. 207). En este punto, hay una similitud entre los objetivos de Badiou y lo que mencioné de Althusser. Ambos advierten los efectos normalizadores derivados de una filosofía de la historia que predica la subsistencia inmaculada de un pasado originario en la contingencia del presente.⁹

Siguiendo esta lógica, en trabajos posteriores tales como *El ser y el acontecimiento* (2003) y *Breve tratado de ontología transitoria* (2002), el francés profundiza su método al postular la necesidad de apartarse de una ontología idealista definida como apresamiento del *Ser* por lo *Uno* (Badiou, 2002 p. 26). El proceso de unificación de una pluralidad se manifiesta en la función de nominación. En términos sencillos podría decirse que *nominar* es recortar o sustraer una parte de la multiplicidad indiscernible de lo real. Esto supone ya una decisión compleja porque hay que sostener que lo múltiple como tal ya está atravesado por un principio de unificación. Por esa razón, Badiou utiliza la expresión *múltiple de múltiples* para referirse al carácter indeterminado del *Ser* por fuera de la función definicional. No obstante, la unidad que creemos presente en las cosas (la unidad de la definición) no es nada más allá que la presentación de dicha función de unificación. Esta es una cuestión bastante espinosa que sólo puede comprenderse al calor de ese movimiento de *torsión* entre lo “real” (como múltiple de múltiples) y el “pensamiento” (como presentación nominal de un múltiple). Aquí radica el núcleo del problema kantiano según el autor. La ontología sustractiva del alemán no fue todo lo profundo que podía ir y vuelve a fundar una objetividad esencialista en el espacio que reconoce entre dos vacíos (Badiou, 2002 p. 138).

El asunto es que ese recorte sobre la realidad como base de cualquier estructura definicional no se realiza desde un lugar fundamental o desde una estructura *a priori*. Los trabajos de Badiou apuntan a mostrar que la sutura que genera el nombre es en gran medida contingente, es decir, “*una simple configuración precaria*” (Badiou, 2019 p. 38).¹⁰ Siguiendo esta línea, Badiou encontrará en la matemática la mejor

⁹ Aquí también puede trazarse un diálogo con la genealogía de Foucault. Basta recordar algunos ensayos ya clásicos del francés tal como *Nietzsche, la genealogía y la historia*, para advertir la estrategia foucaultiana que procede a minar los efectos de poder generados por las unidades discursivas, mostrando que sus orígenes no remiten a una fundación absoluta sino al azar de la lucha.

¹⁰ Resulta interesante un reflexión de Farrán que propone la vía trazada por Badiou como un modo de enfrentar la estupidez del goce neoliberal reinante: “*Es necesario comprender mínimamente el pensamiento matemático expuesto a través de la teoría de conjuntos; entender que los axiomas no son dogmas ni*

forma de presentar la realidad de la ontología. El filósofo hace un descomunal esfuerzo teórico para probar que la matemática es, ante todo, un *pensamiento* y no un mero recurso técnico como suele ser considerada. Como pensamiento axiomático, el razonamiento matemático permite abordar la multiplicidad indiscernible de lo real reconociendo la precariedad de los cierres nominales o, en todo caso, el carácter de *decisión* que anida en sus principios fundadores. El método axiomático tiene la particularidad de prescribir sin nominar. Por esta razón, Badiou realiza una interpretación de los axiomas de la *teoría de conjuntos* que logra neutralizar la pretensión normativa de lo *Uno*.

“Lo uno como tal, ya lo he dicho, no es. Lo *uno* es siempre resultado de una cuenta, el efecto de una estructura, ya que la forma presentadora en la que se dispone todo acceso al *ser* es lo múltiple en tanto múltiple de múltiples. Así, en la teoría de conjuntos, lo que se cuenta por uno bajo el nombre de un conjunto *a*, es un múltiple de múltiples. Es necesario entonces distinguir la *cuenta-por-uno*, o estructura, que hace advenir a lo *uno* como sello nominal de lo múltiple, y lo *uno* como efecto, cuyo ser ficticio sólo depende de la retroacción estructural en la que se lo considera.” (Badiou, 2003 p. 106).

El proceso de nominación consiste en una función de cierre que no puede suturar el *ser* completamente. Desde el momento en que el conjunto de los subconjuntos (elementos) de un conjunto (definición) es más grandes que este último conjunto, se reconoce un punto de exceso en toda nominación (Badiou, 2003 p. 100). La nominación cierra sólo en apariencia, es decir, mantiene juntos ciertos elementos de manera parcial o contingente. En este sentido, es una mera función de cierre con un contenido cambiante y su fundamento no puede ser fijado en una instancia anterior: es indecidible.

Las consecuencias de estos desarrollos son grandes. En efecto, permiten tipificar muy bien la tendencia idealista. La misma, no supone negar la función de la idea, ni mucho menos pretende sugerir que no haya ideas que pueden ser muy nobles. Hace

mandamientos, sino reglas de escritura que ordenan la multiplicidad inconsistente, decisiones de pensamiento asumidas en la pura contingencia, ante la imposibilidad y las paradojas suscitadas por el mismo recurso a la rigurosidad.” (Farrán, 2018 p. 141).

un tiempo recibí un informe negativo de una revista rechazando un trabajo que abordaba estas cuestiones. Ante mi crítica al idealismo, el evaluador me objetaba que no está mal fundar normas en principios ideales sin importar la procedencia de las mismos (trascendente, trascendental, empírica, etc.). De hecho, hay ficciones jurídicas (las tipificaciones), por ejemplo, que constituyen, en muchos casos, una norma favorable para la parte más débil en un conflicto. El principio *in dubio pro operario* es, por ejemplo, una tipificación de carácter ideal que actúa pronunciándose a favor del trabajador en un conflicto entre una empresa y un obrero. Eso es cierto. Pero ser materialista no implica negar el papel de la idea ni de la norma que se deduce de ella. Implica realizar distinciones entre lo *Uno* y el *Ser* como multiplicidad indiscernible, reconociendo en el llamado a la nominación un mero efecto de *cuenta por uno*. El peligro de ignorar esta distinción es operar con falsas naturalizaciones. En otros términos, suturar el concepto de *persona*, por ejemplo, a un conjunto de relaciones socio históricas concebidas como invariables y absolutas. Eso sería el resultado de no poder captar los excesos inherentes al conjunto *persona*. Un método materialista como el propuesto por Badiou permite poner en su justo término el papel de las tipificaciones normativas y permite pensar, como mencioné más arriba, que la ideología opera ya en la tendencia a la nominación. Basta recordar que el *principio de personalidad* hegeliano quedaba suturado en un contenido muy específico de la persona humana (el individuo europeo, racional, blanco) que lo llevaba a afirmar que, por ejemplo, las personas del África eran inferiores y no constituían un sujeto histórico.¹¹ La ausencia de un adecuado método materialista puede generar que incluso ideas muy nobles (como el *in dubio pro operario*) no pasen de ser precisamente eso, un anhelo que sólo quede en el plano de la formalidad normativa. En esa línea, y como dije al principio del apartado, el planteo badiouiano permite arrojar claridad con respecto a esas cristalizaciones a las que se refería Foucault. En efecto, la dominación operaría como una ontología espontánea que cree ciegamente en la identificación total entre lo *Uno* y el *Ser* y que se articula con una falta de reconocimiento de lo *Uno* como mera presentación de un múltiple, o cuenta por uno.

¹¹ Un ejemplo sugerente lo ofrece Diego Tatián cuando analiza la ligazón de gran parte de la filosofía Moderna con la legitimación del racismo. Incluso Hegel no ha sido inmune a este tipo de juicios: “Los africanos, dice Hegel, ‘viven en la barbarie y el salvajismo’ sin haber producido ninguna contribución civilizatoria; recludos en sí mismos y por completo carentes de un reconocimiento universal, no constituyen un sujeto histórico” (Tatián, 2019 p. 86).

4.2 Acontecimiento, coraje y fidelidad subjetiva

Ahora bien, una vez abordado el estatus ontológico del *Ser*, Badiou estudia la constitución de un *objeto* en su singularidad, no a partir de una unidad esencial, sino de un conjunto de relaciones que se anudan en un sitio específico, es decir, un *mundo*.¹² Es preciso aclarar que cuando se habla de una relación se entiende también como una decisión axiomática. Así como en el caso de la ontología el pensamiento axiomático es utilizado para dar cuenta de la estructura del *ente*, en *Lógica de mundos* (2008) la decisión axiomática es recuperada para definir un trascendental relacional, en el cual ese ente aparece en un mundo y constituye un *ser ahí* específico. El paso que le faltó dar a Kant aparece aquí nuevamente. La operación kantiana radica en anclar la dimensión trascendental a un vínculo incuestionable entre sujeto-objeto, postulando una simetría identitaria entre ambas dimensiones (dos vacíos) (Badiou, 2002 p. 138). Esa operación lo conduce a no poder despegarse (pese a que, al parecer, deseaba fuertemente hacerlo) de una mirada esencialista del sujeto y un trascendental que no puede acceder al plano de una historicidad radical.

Intentando avanzar allí por donde Kant no pudo, Badiou se esfuerza por alcanzar una definición del objeto utilizando el método axiomático y la potencia inmanente que habilita. Siguiendo esta línea, define con gran precisión una serie de operaciones lógicas como la *conjunción*, la *envoltura*, la *simetría* y *antisimetría*.¹³ Las mismas permiten rastrear la manera en la que un múltiple se constituye como singularidad

¹² Badiou utiliza la expresión “mundo” para referirse a un conjunto de relaciones en las cuales es posible considerar puntos singulares: “Escribo “en” un mundo (con comillas) para indicar que se trata de una metáfora de la localización de los múltiples. En tanto situación de ser, un mundo no es un lugar vacío -comparable al espacio de Newton- que vendrían a poblar entes múltiples. Porque un mundo, justamente, es solo una lógica del ser-ahí, y se identifica con la singularidad de esa lógica. Un mundo articula, en torno a un operador estructurado (el trascendental), la cohesión de los múltiples.” (Badiou, 2008).

¹³ Badiou explica la función de estos operadores del siguiente modo: “El aparecer esta ciertamente vinculado (y no es caótico) si puedo, en primer lugar, disponer de los grados de aparición a partir de la no aparición (minimum); en segundo lugar, saber lo que dos múltiples tienen o no tienen en común cuando coaparecen (conjunción), y, finalmente, globalizar la aparición de modo tal que tenga sentido hablar, en un mundo cualquiera, de una región del aparecer (envoltura). La forma del aparecer es entonces homogénea, de tal suerte que la reciprocidad entre lógica y aparecer, entre consistencia y ser-ahí, está bien fundada.” (Badiou, 2008 p. 125).

atómica (un objeto) en el trascendental de un mundo, y hacerlo de un modo completamente relacional, es decir, apelando al grado de identidad de un múltiple cualquiera con los demás elementos de una situación. Este método permite rehabilitar la dimensión trascendental evitando suturarla a condiciones ilegítimas de universalidad. En apretada síntesis, el objeto aparece como un recorte de una multiplicidad de elementos cuya singularidad queda determinada a través del rastreo de una red compleja de diferencias, identidades, cualidades, e intensidades. La singularidad de un *objeto-plátano* se define del siguiente modo:

“De todo ello resulta que el ser- ahí o aparecer, no tiene por esencia pura una forma del ser, sino formas de relación. Nuestro plátano aparece como tal en tanto su ser puro (una multiplicidad) se diferencia del plátano vecino, de la pradera, del techo rojo de la casa, del cuervo negro, etc. (...) De tal modo, el mundo en el que el plátano aparece es, para cada multiplicidad que en él figura, el sistema general de las diferencias y las identidades que la vinculan a todas las otras” (Badiou, 2010 p.38).

La objetividad queda así definida como la presentación sobre un plano cartesiano. En un eje podría ubicarse la ontología y en el otro la trascendencia lógica. Los objetos serían una especie de función *onto-lógica* que tiene lugar en el espacio delimitado por las intersecciones entre ambos planos.¹⁴

Ahora bien, el carácter indecible tanto de la fundamentación nominal como de la trascendencia en la aparición de objetos, articulado a su vez con la idea de un movimiento de *torsión* con “saltos” en la trama de repetición, le permite introducir a Badiou una noción central: El *acontecimiento*. El mismo se rastrea como un resultado del movimiento de lo real que genera la inevitable sustracción a la determinación ontológica. En este sentido, el acontecimiento es la indecibilidad misma (Farrán, 2014 p. 104) y aparece como un múltiple in-fundado (Badiou, 2002 p. 53), un verdadero agujero en las en las tramas del saber normalizado:

¹⁴ Este recurso es graficado por uno de los dibujos que aparecen en la tapa del *Segundo manifiesto por la filosofía* (2010).

“...es propio de la esencia de un acontecimiento el ser un múltiple cuya pertenencia a la situación es indecible, decidir qué le pertenece es una apuesta de la que nunca se podrá esperar que resulte legítima, en la medida en que toda legitimidad remite a la estructura de la situación. Se podrán conocer, sin duda, las consecuencias de la decisión, pero no se podrá remontar hasta antes del acontecimiento para ligar esas consecuencias con algún origen fundado.” (Badiou, 2003 p. 225).

Si la estructura de nominación sustrae o recorta una parte de lo múltiple indiscernible, podría decirse que el *acontecimiento* adviene como una porción de ese múltiple sin nominar. Badiou sostiene que los desarrollos matemáticos de Paul Cohen permiten fundamentar la unicidad del acontecer en un sitio, pero no delimitar su contenido. En la estructura del aparecer lógico se manifiesta como algo que tiene un grado de identidad mínimo en un mundo particular. Badiou pone el ejemplo del proletariado en la época de Marx (Badiou, 2010 p.68). Es innegable que existían proletarios, pero no se puede decir que existía el proletariado como identidad política. La situación será otra en la primavera de 1871 en la que se establece una fugaz experiencia de aparición de ese elemento ausente con los acontecimientos (valga la redundancia) acaecidos durante la insurrección de la *Comuna de París*¹⁵. La misma constituyó una experiencia fugaz pero potente que, si bien fue prontamente reprimida, inspiró las revoluciones ocurridas durante todo el siglo XX. Así, se hace evidente que la fugacidad acontecimental trasciende en las consecuencias que genera.

Por lo tanto, lo im-presentado tiene la capacidad de interpelar de manera permanente toda la tendencia a la estabilización *onto-lógica*. Aquello que está sustraído a la misma es genérico y, por esa razón, Badiou le atribuye el estatuto de una Verdad. Lo *genérico* es sinónimo de lo indiscernible (Badiou, 2003 p. 363) y, por ende, constituye la única verdad posible en una situación. Así, el filósofo sitúa

¹⁵Un caso paralelo para nuestro contexto nacional podría ser la movilización masiva en favor de Perón el 17 de octubre de 1945. Allí se constata la aparición de un inexistente político en la Argentina de ese tiempo constituido en torno a los intereses del sector obrero. En este punto sigo a Selci (2018): “¿y qué es un acontecimiento? Es lo que quiebra ‘el saber de una situación’, en otros términos, es lo imprevisto de los términos del campo en el cual aparece. El 17 de octubre de 1945, En Argentina, se produce un acontecimiento: los trabajadores llenan masivamente las calles para reclamar por la libertad de Perón, a quien reivindican como su único líder...” (Selci, 2018 p. 108).

cuatro procedimientos genéricos que poseen la fuerza para cambiar la estructura sedimentada de un mundo: El amor, la política, el arte y la ciencia. Pero su impulso transformador no proviene de aquello que permiten discernir en una situación, sino precisamente por lo que indiscernen (Badiou, 2003 p. 380).

En este punto adquiere toda su relevancia la diferencia mencionada entre Badiou y Kant. La entidad del sujeto no puede ser considerada o igualada a una dinámica de objetividad. Tampoco puede extender sus dominios y pretender erigirse en fundamento del Todo (inexistente) a la manera hegeliana. Por el contrario, el sujeto tiene una constitución singular que surge de un contacto privilegiado con la lógica acontecimental. En este sentido, será un modo finito de nombrar y hacer cuerpo el acontecimiento: *“Del sujeto diremos que es un momento finito del procedimiento genérico. En este sentido es notable tener que concluir que no existe sujeto más que en el orden propio de uno de los cuatro tipos de genericidad”* (Badiou, 2019 p.86).

Esta reflexión arroja dos verdades fundamentales sobre la constitución de la subjetividad. La primera de ellas, que el sujeto es, ante todo, un punto de exceso singular respecto al saber y las prácticas de normalización. La segunda remite a las actitudes que puede adquirir un sujeto ante ese contacto con lo genérico: de fidelidad, de indiferencia o de eliminación ante lo que irrumpe. Aquí aparece claramente delineado el nudo constituido entre la ontología, la política y la subjetivación. Badiou destaca que el sujeto substancialista, es decir, aquel que no puede reconocer la falla en la nominación, tiende a convertirse en un sujeto oscuro que, o bien excluye y elimina al resto basado en ideas esencialistas como las de raza, nación, pureza, etc., o bien cancela la relación dinámica entre pasado, presente y futuro, intentando negar de manera patológica o totalitaria la emergencia de una novedad. Así, un sujeto oscuro va a: *“imponer la soberanía mortífera de un cuerpo ficticio tomado de la tradición y, en segundo lugar, va a destruir el presente nuevo por medio de un presente paradójico que es el de la sustancia eterna.”* (Badiou, 2010 p. 103-104).

Claramente, aquí interviene ese vínculo afectivo con la *idea* que mencioné al inicio de este escrito. En este punto hay que ser cuidadoso y no presumir de progresista, ya que todos en algún punto nos aferramos a ideas que creemos que le dan sentido a nuestra trama existencial. El asunto es poder realizar la distinción badiouana y no quedar totalmente atrapado en una actitud oscura, arrastrados por esa tendencia dominante a la nominación. El problema es que aquí se juega una cuestión que

trasciende la mera aprehensión intelectual y está directamente ligada a la preparación existencial necesaria para estar a la altura del acontecimiento. Badiou sostiene que lo discontinuo genera terror y ante ese miedo surge el deseo de continuidad que nos hace anhelar un refugio monótono. (Badiou, 2008 p. 106). El sujeto propiamente dicho, que hace cuerpo finito de un acontecimiento, es aquel que desarrolla el coraje suficiente para arrancarle su certeza a la angustia que provoca lo discontinuo.

No obstante, es obvio que esa situación no se alcanza de la noche a la mañana ni mucho menos por una especie de iluminación como las que predicán las corrientes *new age*, los libros de autoayuda basados en las neurociencias o diversas espiritualidades idealistas. En este punto, creo que el materialismo en la ontología del sujeto debe ir acompañado de una especie de espiritualidad también materialista. Creo que los últimos trabajos de Michel Foucault presentan una riqueza poco trabajada que permite explorar esta cuestión.

5. Michel Foucault: subjetivación y ascesis

5.1 La subjetivación: punto de exceso de la normalización

Con Althusser he analizado que el dispositivo ideológico se impone de manera inconsciente generando la reproducción de normas y valores sociales dominantes. Con Badiou se mencionó que ese dispositivo opera en el llamado mismo a la nominación y en la actitud con la cual se enfrenta esa situación. En el presente apartado presentaré algunos tópicos del pensamiento foucaultiano con la convicción de que pueden ayudar a transformar la respuesta oscura del sujeto ante el acontecimiento. Me concentraré en uno de los últimos giros del pensamiento de Foucault referido al anclaje que tienen las formas de dominación en aquellas relaciones que el individuo establece consigo mismo. Allí se encuentra “*el punto de contacto donde, la manera en que los individuos son dirigidos por los otros, se articula con la manera en que ellos mismos se conducen, es lo que puede llamarse gobierno*” (Foucault, 2016 b p. 45). (Foucault, 2016 b p. 45).

Foucault era más genuinamente un historiador que un ontólogo. Aún así, la genealogía de los modos de subjetivación que produce en sus últimos textos puede dialogar fluidamente con la ontología del sujeto tal como la plantea Badiou. En el curso *Subjetividad y Verdad*, recientemente publicado en español, Foucault afirma

que no hay una pertenencia ontológica fundamental entre la realidad de un discurso y lo real a lo que ese discurso se refiere. Se aprecia allí esa falta de relación originaria que rastrea Badiou entre el ser y el lenguaje: “*No hay pertenencia ontológica fundamental entre la realidad de un discurso (...) y lo real de lo que habla. El juego de la verdad siempre es un acontecimiento histórico singular, un acontecimiento, en última instancia improbable en relación con aquello de lo que habla*” (Foucault, 2020 p. 235).

Siguiendo esta línea, en su curso *Hermenéutica del Sujeto*, Foucault plantea un contrapunto con lo que él llama “Momento cartesiano” (Foucault, 2014 p. 36), es decir, la tendencia a identificar el “yo pienso” como una entidad substancial e inmutable que sería el único fundamento sólido. La perspectiva foucaultiana se acerca aquí asombrosamente a una distinción que ya hacía Lacan entre el *ego* como función imaginaria y el *sujeto* que remite a una pluralidad de relaciones. La identificación entre el sujeto y la conciencia es cuestionada por Lacan en su famosa paráfrasis del aforismo cartesiano: “*pienso donde no soy, luego soy donde no pienso*” (Lacan citado en Caletti 2011 p. 221). Contra la tendencia ficcional del *yo* a la unidad sin fisura, el planteo lacaniano destaca la carencia inherente al *ser* del sujeto atravesado por una barra, por una falta constitutiva.

Creo que en la filosofía de Foucault hay ecos muy fuertes de esta problemática. En este sentido pueden interpretarse los señalamientos que el filósofo hace en *El uso de los placeres*. Allí, el “yo” será develado en su realismo pleno y aparece como una fractura producida por un entrelazamiento complejo de principios y normas imposibles. En este sentido, la subjetividad constituye un lugar singular que es, a la vez, emergente de un conjunto de condiciones históricas, pero también un punto de exceso inevitable con respecto a las mismas. Esto queda de manifiesto cuando Foucault expone la “*antinomía del joven*” en la antigua Grecia:

“Por un lado, al joven se le reconoce como objeto de placer, y aun como el único objeto honorable y legítimo entre las parejas masculinas del hombre; nunca se reprochará a nadie que ame a un muchacho, lo desee, y goce de él, mientras se respeten las leyes y las conveniencias. Pero, por otro lado, el muchacho, puesto que su juventud lo llevará a ser hombre, no puede aceptar reconocerse como objeto en esta relación que siempre se piensa en forma de dominación” (Foucault, 2016, p 240).

En contra de cierta idealización o romantización respecto a la liviandad de las costumbres sexuales en la antigüedad, el desarrollo de Foucault en ese texto se orienta a mostrar las contradicciones, las angustias, y los trabajos éticos que giraban alrededor de la relación sexual (o bien podría decirse la “no relación sexual”). El amor hacia los muchachos, si bien era motivo de un fuerte deseo, no era precisamente “miel sobre hojuelas” (Foucault, 2016 p. 214), ya que existía un isomorfismo entre la vida sexual y la vida social. Esto hacía que el cortejo del hombre mayor sobre el muchacho y la relación que pudieran llegar a tener se convirtiera en una verdadera paradoja atravesada por una histeria constitutiva. Del joven se esperaba que ceda, pero no demasiado fácilmente ya que eso suponía una liviandad ligada a una falta de honor. Por otra parte, se esperaba que pueda satisfacer a su *partenaire*, pero sin identificarse con el rol pasivo en el acto sexual. Los griegos creían en la superioridad del hombre sobre la mujer y concebían determinadas formas de placer (por ejemplo, el rol pasivo en el acto sexual) como características de seres inferiores. Por esta razón, la relación entre los hombres mayores y los más jóvenes revestía un dramatismo singular. A diferencia de la mujer y los esclavos, el joven se formaba para ser un hombre libre capaz de dirigir su propia casa y ciudad. Y, al parecer, los griegos no toleraban tan bien que alguien que fuera a desarrollar un papel activo en la vida política decidiera adoptar el rol pasivo en el acto sexual. (Foucault, 2013 p. 128).

Así, la constitución del joven, la definición de su identidad adulta se asienta sobre una falla, es decir, un espacio caracterizado por la falta de convergencia entre las normas vigentes (Potte Boneville, 2007 pp. 249-250). Esto demuestra que los imperativos morales de una sociedad no delimitan un todo consistente, sino que están atravesados por la ambigüedad y la contradicción. La subjetividad no puede ser una unidad estable y sin fisuras, sino que remite a un estilo o a una manera singular de habitar, transitar y atravesar ese espacio esencialmente vacío (de no convergencia, de no relación). En este sentido, el estudio de la conflictividad en la moral griega denota que la contradicción de las normas morales “*no es superada, ni resuelta por la subjetivación: es elaborada por una estilización de las prácticas, mediante ‘un juego de rechazos, esquivas y fugas’*” (Potte Boneville, 2007 p. 248). Hay algunos autores (incluso afines a la perspectiva de Foucault) que han visto en esta “estilización” una serie de operaciones conducentes a la definición de una especie de personaje con un contenido estético bien definido. Tal parece ser la opinión de Žizek cuando sostiene que Foucault no podría desmarcarse del fetichismo del sujeto propio de la tradición Moderna (Žizek, 2003 p. 24); o de Pierre Hadot quien ha

sugerido que la estilística de cuño foucaulteano se reduciría a una especie de dandismo (Hadot, 2006 p. 272), es decir, un refinamiento combinado con la extravagancia de ciertas prácticas que se consideran disruptivas.

Apartándome de estas posturas, creo que el método que nos ha dejado Foucault tiene aspiraciones más moderadas y, a la vez, más potentes. Desde mi parecer, la estilística sugerida por el francés va en la línea de un reconocimiento de esa lógica acontecimental que atraviesa al sujeto y de una preparación para estar a la altura de ese desafío. En este punto, me parece interesante una interpretación de Farrán cuando vincula la *Hermenéutica del sujeto* de Foucault con el método psicoanalítico de Lacan. La teoría del anudamiento es utilizada para pensar un *trabajo de sí* orientado a la elaboración de las distintas tramas que conforman el sujeto con el fin de evitar diferentes excesos: “*En todo caso, lo que hay es discordancia e irreductibilidad entre los registros de la experiencia o dimensiones del ser hablante: real, simbólico e imaginario; y de lo que se trata —así como secundariamente se cura— es de saber anudar allí esas cuerdas para no volverse loco*”(Farrán, 2018 b p. 83).

En efecto, en su *Seminario 10*, Lacan transmite una metodología similar a la foucaultiana cuando aborda la ambigüedad constitutiva del neurótico con la paradoja que supone el estadio anal (Lacan, 2007 p. 326). Es en relación con el escíballo como se constituye el vínculo con el deseo del *Otro*. Allí por primera vez el sujeto se mueve en relación a una demanda que le llega de otro. En la defecación al niño se le pide que retenga o que suelte conforme a esa demanda. Allí detecta Lacan un momento de constitución del *objeto a* como objeto causa del deseo. Pero esta causa es ambigua, es mera función sin objeto. Ya que a ese mismo objeto que parece revestir la demanda del Otro, se lo toma como algo con lo que no hay que vincularse demasiado. Por esta razón, Lacan dirá más adelante que el *objeto a* se constituye siempre en relación con una falta, con la acción de desprenderse de algo, constituyendo un vínculo que se resiste a una convergencia perfecta (si es que existe algo con esa característica).

Así, el reconocimiento de la paradoja que supone la constitución subjetiva es la clave del enfoque de ambos autores. El sujeto aparece como sustracción ontológica, un punto de exceso, en un espacio en el cual intentan cerrarse las relaciones de normalización (saberes, prácticas, valores morales, etc.). Una expresión de Potte Boneville sintetiza de manera admirable esta cuestión cuando afirma: “*No hay maneras de ser sujeto sino maneras de sujeto.*” (Potte Boneville, 2007 p.202). Allí

resuena esa parte del desarrollo badiouano que señala la imposibilidad de introducir al sujeto en una dinámica objetual. En Lacan, el reconocimiento de este nudo derivará en la noción de *cura psicoanalítica* y en Foucault en la idea de una *estética de la existencia*. En el enfoque de este escrito creo que ambas posturas convergen en promover un ejercicio de la subjetivación capaz de revertir los efectos de alienación y dominación que genera la función normalizadora e imaginaria del “yo”. Quien ha pasado por una experiencia de psicoanálisis sabe que gran parte del trabajo que se realiza consiste en hacerse cargo de la falta que nos atraviesa. Por un lado, enfrentando las angustias causadas por la inexistencia de un gran *Otro*, de un sentido trascendente que detentaría un saber fundamental y rector con relación al deseo subjetivo. Por otro, abordando del mejor modo posible y sin garantías absolutas la singularidad del nudo sintomático, incrementando las pequeñas alegrías que surgen al reconocer la dinámica del propio deseo. De manera similar, la perspectiva foucaultiana permite apreciar que la subjetividad es necesariamente el lugar de una estilística que no consiste en alcanzar un “yo” esencial. Por el contrario, remite a la preparación subjetiva para realizar un conjunto de actos que permitan al individuo posicionarse de un modo singular en la trama repetitiva y contradictoria de las normas y las prácticas vigentes. En este sentido, la relación de cada uno consigo mismo no remite a un fundamento, sino a un principio activo inmanente, siempre en movimiento, que no resulta ni plenamente constituyente ni plenamente constituido.

5.2 Ascesis y Gobierno de sí.

La necesidad de hacerse cargo de esta ontología sustractiva del sujeto resuena en los últimos trabajos de Foucault acerca de la ética antigua.¹⁶ Queda claro que Foucault no proponía un regreso a los contenidos normativos de las filosofías de la antigüedad. Pero sí se veía interesado en una forma de filosofar que postulaba la

¹⁶ Al respecto es interesante un pasaje de Foucault en el que afirma: “Si me interesé en la antigüedad fue porque, por toda una serie de razones, la idea de moralidad como obediencia a un código de reglas está desapareciendo, ya ha desaparecido. Y a esta ausencia de moral corresponde, debería corresponder, una búsqueda de una estética de la existencia” (Foucault, citado en Chignola, 2018, p. 228). En esta línea, sigo en este trabajo una apreciación de Farrán cuando sugiere que las nociones de *coraje de la verdad* y *Parrhesía* logran definir una vía para pensar una praxis filosófica desde la antigua Grecia hasta nuestros días (Farrán, 2014 b p. 145).

transformación del sujeto para acceder a una verdad. El sujeto neutral cartesiano está dado de una vez y para siempre. Pero en la filosofía antigua el sujeto necesitaba transformarse para acceder al conocimiento (Cf. Foucault, 2014 p. 304). Por esa razón, la filosofía iba de la mano de una preparación similar a la de un luchador o un gimnasta, una ejercitación capaz de acondicionar a un *Atleta del acontecimiento*. No obstante, esta ascesis no consiste en una *renuncia de sí* entendida como algo objetual que será lo característico del cristianismo y posteriormente de la modernidad. No se trata de una renuncia de sí para otorgar el control a la voluntad de otro (también en sentido objetual), a una palabra Verdadera que es proferida por otro o a una revelación fundamental (Foucault, 2014 p. 313). Foucault detecta que en el examen de conciencia de los estoicos todavía no aparece la idea de una subjetividad. Séneca, en su meditación al final de cada jornada, se refiere a *sí mismo* en términos administrativos y no en el de un juez de su propia identidad:

“Como ven, en ningún caso este examen de conciencia puede considerarse una empresa para descubrir una verdad que esté oculta en el fondo del propio sujeto. (...) De ninguna manera una hermenéutica de sí, de ninguna manera el desciframiento de un secreto que esté sellado en el fondo de uno mismo. En el examen de conciencia de Séneca no hay subjetividad” (Foucault, 2014 p. 115).

Así, el análisis que realiza Foucault de los textos estoicos permite suponer que el conocimiento de la naturaleza tenía, en filósofos como Séneca o Marco Aurelio, la función de preparar a la persona para aceptar lo inevitable y lo contingente. Por eso, la filosofía pretendía tener un efecto transformador y no se limitaba a ser una mera recopilación de datos científicos para fines utilitarios. Marco Aurelio, por ejemplo, señalaba la necesidad de pensar el conjunto infinito de relaciones que se anudan en el individuo para hacer decaer su posición como una *“falsa unidad”* (Foucault, 2014 p. 297). Así, tomado como una relación más entre las cosas del mundo, el individuo puede cuestionar el extremo valor que suele adjudicarse a sí mismo y advertir que es una entidad contingente que puede desaparecer en cualquier momento. Ese tipo de meditaciones extremas no tienen por finalidad deprimir la dinámica existencial. Apuntan, más bien, a liberarla de la servidumbre respecto de ideas ilusorias acerca de la propia vida y a poner al individuo en contacto con sentidos, deseos y alegrías reales. Cuando Séneca exhorta a enfrentar la muerte de un hijo lo hace señalando que las maravillas de la vida van de la mano de algunos sufrimientos que también debemos aceptar: “... *puedes deliberar, se dice a Marcia en ese mito, a fin de decidir si quieres vivir o no vivir. Pero tienes que saber con claridad que si decides vivir, lo que*

habrás elegido, será la totalidad del mundo, ese mundo que se exhibe ante tus ojos con sus maravillas y sus dolores” (Foucault, 2014 p.277).

Una vez llegado a este punto se podría preguntar, ¿de qué modo esta reflexión existencial de aceptación de la finitud se anuda a una toma de posición en materia política? La respuesta viene por el lado de la implicación afectiva que tenemos con aquellas ideas que le dan sentido a nuestra vida. Como mencioné al inicio, es difícil desprenderse de sentidos impuestos a los que nos aferramos en la búsqueda de un sentimiento de seguridad. Algunas veces, esta dificultad impide un adecuado ejercicio de transformación propia y obtura un efectivo reconocimiento del *otro* en su alteridad radical. En una apretada síntesis, temo la transformación, rechazo la alteridad porque, en suma, temo y no acepto la pérdida o la puesta en cuestión de lo que yo mismo soy, de lo que tengo y de lo que creo ser. Aquí aparece ese temor a lo discontinuo que advierte Badiou. Pero ¿qué ocurre, por ejemplo, cuando este conflicto condiciona la mirada y la decisión de funcionarios, gobernantes, dirigentes empresariales que deciden sobre la vida de los demás? Aquí está la clave de la relación entre lo real de la filosofía y lo real de la política, es decir, el modo en el que se articulan el *gobierno de sí* y de los otros.

Lo anterior permite comprender sin problemas porqué Foucault sostenía en sus estudios sobre la antigüedad que lo real de la filosofía se juega en el terreno del *gobierno de sí* (Cf. Foucault, 2014 b p. 264).¹⁷ El mismo es condición ineludible para lograr una relación adecuada con los demás, es decir, un *gobierno de los otros* que evite diferentes excesos tales como la dominación que alguien puede ejercer y/o la sumisión que puede sufrir. Asimismo, esta es la clave para pensar la relación necesaria y a la vez irreductible entre filosofía y política. En este sentido, Foucault afirma: “*La cuestión de la filosofía no es la cuestión de la política, sino la cuestión del sujeto en la política*” (Foucault, 2014 b p. 326). Tal como lo he analizado precedentemente, el *trabajo de sí* no puede ser llevado al terreno positivo de la institución. En otros términos, no pueden crearse normas jurídicas o procedimientos políticos que lo determinen completamente y le digan el sentido

¹⁷ Aquí se aprecia también esa dialéctica compleja que señalaba Foucault entre una tendencia necesaria (dimensión del dispositivo) a articular de algún modo el poder, el saber y la ética, pero, a su vez, la imposibilidad de que esa articulación sea definitiva o tenga un sentido universal: “*el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el ethos, y al mismo tiempo el discurso de su necesaria relación...*” (Foucault, 2011 p. 86).

preciso que debe adoptar. Por esta razón, lo real de la filosofía no es decir a la política qué debe hacer, sino promover una ascesis, es decir, un *gobierno de sí* que motive un *decir veraz* ante la política. Al mostrar el carácter irreductible y singular de la constitución subjetiva la filosofía le habla a la política y le sugiere la necesidad de habilitar un juego de *relaciones de sí* lo más abierto posible para que otros hagan lo propio. El punto de vista que he asumido en este escrito es que este método que anuda la dimensión ontológica, la normativa y la subjetiva, puede contribuir a fortalecer un proceso de subjetivación lo más pulido, razonado y realista posible para evitar que se convierta en el cebo utilizado por diversas estrategias de dominio. Y esto puede aplicarse tanto a la relación de un jefe y un empleado en una oficina como a la dominación ideológica de la moderna cultura neoliberal.

Para cerrar, me gustaría mencionar la ligadura que realiza Foucault entre este *gobierno de sí* y la actitud parresíastica que actúa como una guía en este proceso:

“En la parrhesía, el enunciado y el acto de enunciación van a afectar, de una manera u otra, el modo de ser del sujeto, y a hacer a la vez, lisa y llanamente {...} que quien ha dicho la cosa la haya dicho efectivamente y se ligue, por un acto más o menos explícito, al hecho de haberla dicho” (Foucault, 2014 b p. 326).

La *parresía* se refiere a una implicación material entre lo que un sujeto manifiesta y aquello que efectivamente *es* (teniendo en cuenta que el sujeto es, precisamente, la paradoja que he descrito). Una parte fundamental en el ejercicio de estilización consiste en hacerse cargo y asumir como propios los principios llevan a consolidar una posición única. Este proceso se presenta como un acto de fidelidad a una vida verdadera que es preciso sostener. Por ende, una parte importante del proceso de subjetivación se juega en asumir las consecuencias que puede tener este acto de verdad, que consiste en esgrimir ante los demás y más específicamente ante los poderosos, aquellos sentidos propios vividos en su singularidad y contingencia.

De esta manera, la *parresía* es una dimensión práctica esencial del proceso de subjetivación que se describió anteriormente. Se puede ejecutar de múltiples formas y en diversas ocasiones, ya que no supone otra cosa que reconocer y elaborar con estilo propio la inmanencia e infinitud de la constitución subjetiva. La misma no tiene una finalidad última ni un contenido esencial, sino que se ejerce a través de la inscripción a verdades singulares, que se dicen, se escriben y se actúan asumiendo el riesgo de esa posición particular. Asumir un modo de vida diferente siempre supone

riesgos. Aquí se descubre que filosofía y *parresía* van de la mano. La *parresía* supone un modo de vida y discurso que no es adulator, no es retórico ya que se esgrime sin miedo, no se ampara en saberes universales y no busca reducir la diferencia entre quien detenta el poder y quien lo enfrenta. Por esta razón, es capaz de modificar esa relación entre gobernante y gobernado, es capaz de generar movimientos en los dispositivos imperantes.¹⁸

La intuición foucaultiana en este punto es reveladora, ya que la falta de valentía para desandar situaciones de sumisión es una conducta bastante común. Y esto se pone en juego ya en las imposiciones más íntimas que vive el sujeto, es decir, ante los mandatos naturalizados (heredados de los otros y que tienden a convertirse en un gran Otro) que supuestamente aportan un sentido definitivo sobre nuestros destinos. Allí, además, puede reconocerse también el anclaje afectivo de la ideología que he mencionado anteriormente. El nudo que se desarrolla entre el miedo al sinsentido y la conducta reaccionaria u oscura opera en la constitución de esos fascismos mentales (de los que hablaba Foucault) que sólo alimentan el amor fetichista por las imposiciones normativas idealistas y exageradas. En este punto también la genealogía de Foucault podría cruzarse con la ontología de Badiou, quien ya desde su *Teoría del sujeto* repara en la necesidad de oponer a la creencia conformista y angustiante de la sumisión proletaria (el clásico “hay que conformarse con poco”), el coraje para rebelarse cuando sea preciso: “*La esencia de la confianza es tener confianza en la confianza. Es por eso que uno tiene razón en rebelarse. Lo que quiere decir: No hay coraje inútil*” (Badiou, 2008 p. 346).

6. Consideraciones finales

Una pregunta clave insiste al final de este análisis: ¿qué se puede oponer ante una configuración dominante entre lo ontológico, lo político y lo subjetivo?

Creo que el recorrido realizado permite extraer algunas ideas para orientar una búsqueda en esta línea. En primer lugar, aparece la materialidad del vínculo afectivo que establecemos con las ideas de la imaginación. Allí, el movimiento que se expuso entre Spinoza y Althusser permitió apreciar que dicho vínculo oscurece la

¹⁸ Para un estudio más detallado de la noción de *parresía* tal como la elabora Foucault, en el que aparecen todos los elementos que menciono en el presente escrito, el lector puede dirigirse al trabajo que el mismo filósofo ha desarrollado en numerosos cursos y conferencias y que han sido publicados en un texto titulado *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo* (2017).

inmanencia de aquellas coordenadas de sentido que seguimos en nuestro andar cotidiano. Esto condujo a deducir que el contenido de una ideología se vincula a una ontología cerrada y espontánea cuyos principales supuestos son vivenciados como sentidos necesarios. Con Badiou se elaboraron con rigurosidad estas intuiciones mostrando los efectos dominantes de una ontología que identifica totalmente la estructura de la nominación con el Ser efectivo de las cosas. El sujeto, punto necesario de exceso en este proceso, puede actuar, no obstante, reactivamente ante esta verdad; puede buscar seguridad y refugio en la estructura normativa hasta el punto de proyectar su agresividad hacia la innovación política y la alteridad en la subjetivación. La raíz de la oscuridad en la posición subjetiva se canaliza por la vía de afectos tristes, puntualmente, el terror a lo discontinuo. Aquí se entrecruzan los abordajes conjuntos de Foucault y de Badiou. Se sabe que Foucault es el filósofo emblemático de la discontinuidad. A la luz de lo analizado, no es casual que sus últimos textos transiten por la vía de ejercitar un coraje parresíastico, que no es otra cosa que asumir las implicancias de una existencia que se despliega en inmanencia. La filosofía se presenta, así como una ascesis, es decir, una preparación existencial, espiritual y política para subirse al tren materialista que describía Althusser.

Siguiendo esta vía, creo que el presente enfoque también permite reaccionar de otro modo ante el impulso normativo dándole su lugar justo en la dinámica de los afectos y los procesos políticos. Al reconocer la falla inherente de la entidad normativa y al concebir la subjetivación como punto irreductible con respecto a la misma, se puede abrir una vía que promueva múltiples maneras de constitución del sujeto. Con este método, se puede incluso redirigir el impulso normativo promoviendo decisiones institucionales (ya sean legales, económicas y políticas) que, en lugar de obturar la dinámica existencial, favorezcan su apertura y garanticen un reconocimiento radical de la singularidad.

Por último, creo que el presente recorrido puede ofrecer una vía para pensar, habilitar y multiplicar nuevas potencias afectivas. Hay cierta felicidad inherente a una vida verdadera que la filosofía debe promover y reivindicar. En este sentido, me parece acertada una expresión de Badiou cuando vincula el ejercicio de una subjetivación inmanente con el afecto que produce una vida verdadera: *“Creo que hay un afecto de la verdadera vida, y le doy el nombre más sencillo, el de felicidad. Este afecto no tiene un componente sacrificial. No se requiere nada negativo. (...) Ese afecto es el sentimiento afirmativo de una expansión del individuo desde el instante mismo en que él co-pertenece al sujeto de una verdad”* (Badiou, 2019 p.127).

Referencias

- Althusser, L. (1985) «La única tradición materialista» *Youkali. Revista de las artes y al pensamiento*: www.youkali.net.
- Althusser, L. (1988) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- Althusser, L. – Balibar, E. (2006) *Para leer El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Badiou, A. (2009) *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa: Barcelona.
- Badiou, A. (2003) *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2008) *Lógica de los mundos*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2010) *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2019) *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Badiou, A. (2019 b) *Metafísica de la felicidad real*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Caletti, S. et al. (2011) *Sujeto, política y psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau,, Butler y Zizek*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Chignola, S. (2018) *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, J. (2013) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2017) *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Farrán, R. (2018 b) *El uso de los Saberes*. Córdoba: Borde perdido editora.
- Farrán, R. (2014) *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*. Editorial Prometeo: Buenos Aires.
- Farrán, R. (2014) “Verdad y Praxis filosófica en Foucault y Badiou” *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*. Volumen 2, N° 2. Mayo 2014.
- Farrán, R. (2018). *Nodalectica. Un ejercicio de pensamiento materialista*. Ediciones La Cebra: Buenos Aires.
- Foucault, M. (2011) *El coraje de la Verdad. Curso en el Collège de France 1983 – 1984*. Fondo de Cultura económica: Buenos Aires.

JUAN EMILIO ORTIZ.

«Ontología, normatividad y subjetivación: Un método materialista para transformar el presente».
HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 12 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2021, pp. 29-60

Foucault, M. (2016) *Historia de la Sexualidad II: El uso de los placeres*. Siglo XXI: Buenos Aires.

Foucault, M. (2016 b) *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (2014) *Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2014 b) *Gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France 1982-1983*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

Foucault, M. (2017) *Discurso y Verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982; Berrkeley, 1983*. Siglo XXI Editores: Buenos Aires.

Foucault, M. (2020) *Subjetividad y verdad. Curso en el College de France (1980-1981)*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

Hadot p. (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.

Lacan, J. (2007) *Seminario 10: La angustia*. Paidós: Buenos Aires.

Macherey p. (2013) *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Piketty, T. (2019) *Capital e Ideología*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Potte Boneville, M (2007) *Michel Foucault, La inquietud de la Historia*. Bordes Manatíal: Buenos Aires.

Selci, D. (2018) *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*. Cuarenta Rios: Buenos Aires.

Sosa, M. (2011) "Contingencia, significación y dimensión subjetiva: los términos de una articulación althusseriana entre marxismo y psicoanálisis" En: Caletti, S. *et al.* (2011) *Sujeto, política y psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.

Spinoza (2014). *Ética demostrada según el orden geométrico*. España: Editorial Gredos.-

Tatián, D. (2019). *Spinoza Disidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Zizek, S. (2003) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XX.