

Althusser, Lacan y Foucault: sujeto, crítica y gobierno de nosotros mismos en la práctica filosófica

**Althusser, Lacan e Foucault:
sujeito, crítica e governo de nós mesmos
na prática filosófica**

**Althusser, Lacan and Foucault:
subject, critic and government of ourselves
in the philosophical practice**

Roque Farrán

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Resumen. Pensar la relación entre psicoanálisis y marxismo, en particular a través de los nombres de Lacan y Althusser, para mí exige introducir como mediador ineludible a Foucault, quien no cesó de oscilar en sus valoraciones respectivas de ambas prácticas teóricas. El objeto de este trabajo es aproximar los principales puntos de cruce donde estos autores pueden encontrarse y ayudarnos a pensar el presente, la coyuntura problemática actual, a partir de sus concepciones prácticas de la ideología, el sujeto, la crítica y el gobierno; siempre y cuando nos autoricemos en nombre propio a forzar sus términos y condiciones en el ejercicio de una práctica filosófica materialista.

Palabras clave: Psicoanálisis lacaniano, marxismo, Althusser, Foucault y práctica filosófica materialista.

Resumo. Pensar a relação entre psicanálise e marxismo, especialmente através dos nomes de Lacan e Althusser, para mim, exige introduzir, como mediador obrigatório, Foucault, que não cessou de oscilar em suas avaliações respectivas a ambas as práticas teóricas. O objetivo do presente trabalho é aproximar os principais pontos de cruzamento em que estes autores podem se encontrar e nos ajudar a pensar o presente, a conjuntura problemática atual, a partir de suas concepções e práticas da ideologia, o sujeito, a crítica e o governo; desde que nos autorizemos a empenhar seus termos e condições no exercício de uma prática filosófica materialista.

Palavras-chave: Psicanálise lacaniana, marxismo, Althusser, Foucault e prática filosófica materialista.

Abstract. Thinking of the relation between Psychoanalysis and Marxism, especially through the names of Lacan and Althusser, for me, demands to introduce, as a mandatory mediator, Foucault, who did not cease to oscillate in his evaluations about both theoretical practices. The aim of this paper is to approximate the main intersection points in which these authors can come across and help us to think of the present, the problematic current scenario, based on their conceptions and practices concerning ideology, the subject, the critic and the government, provided that we allow ourselves to engage their terms and conditions for the exercise of a materialistic philosophical practice.

Keywords: Lacanian Psychoanalysis, Marxism, Althusser, Foucault and materialist philosophy practice

Pensar la relación entre psicoanálisis y marxismo, en particular a través de los nombres de Lacan y Althusser, para mí exige introducir como mediador ineludible a Foucault, quien no cesó de oscilar en sus valoraciones respectivas de ambas prácticas teóricas. El punto clave a pensar en esta encrucijada problemática entre filosofía, psicoanálisis y marxismo, sigue siendo la cuestión del sujeto. En el caso de Lacan, por supuesto, se trata de pensar el sujeto como efecto de significante (según la definición canónica: “aquello que representa al sujeto para otro significante”), pero además en relación de conjunción disyuntiva con el objeto irreductible que es su causa: el *objeto a*; cuestión que se vuelve urgente en torno a la pregunta por el *deseo del analista*. Allí, donde el efecto de interpelación ideológica que produce el significante amo puede fallar y en vez de ser la condición que pone al sujeto en su lugar, como sugiere Žižek (2016), abre la posibilidad de darse *otro modo de ser*; esto es lo que permite acentuar Foucault (2014a), con la asunción de la verdad que transforma al sujeto a través de ejercicios de ascesis y prácticas de sí. Es decir, pensar al sujeto en sus múltiples dimensiones exige hacer uso de las concepciones materialistas de la ideología (marxismo althusseriano), de la causalidad estructural del significante y el *objeto a* (psicoanálisis lacaniano), como también de las prácticas *ethopiéticas* que permiten anudar el gobierno de sí y el gobierno de los otros (ontología crítica foucaultiana); así aparece una dimensión política suplementaria, apenas entrevista por nuestros autores, que deseo comenzar a elaborar: *el gobierno crítico de nosotros mismos*.

El objeto de este trabajo es aproximar los principales puntos de cruce donde estos autores pueden encontrarse y ayudarnos a pensar el presente, la coyuntura problemática actual, a partir de sus concepciones prácticas de la ideología, el sujeto, la crítica y el gobierno; siempre y cuando nos autoricemos en nombre propio a forzar sus términos y condiciones en el ejercicio de una práctica filosófica materialista. Es necesario, en primer lugar, articular la idea foucaultiana de “prácticas de sí” con lo que dice Althusser en *Iniciación a la filosofía para no filósofos* acerca de qué es una práctica, para entender la materialidad de las mismas y cómo se puede exceder el

efecto irreductible de interpelación simbólica que producen tanto la ideología como la *aleurgia*. Como sostenía Marx, la práctica reúne los dos sentidos que distinguía Aristóteles: *poiesis* y *praxis*. Es decir, se aplica tanto a un objeto exterior como a sí misma y la transformación material atañe a ambos polos. Además, la práctica nunca va escindida de la teoría: “En la práctica más elemental (la del peón caminero que cava una zanja) hay ideas sobre la manera de proceder”, dice Althusser (2015: 101). Así, la primacía de la práctica sobre la teoría define al materialismo filosófico. “Toda práctica es, pues, social” (102). En esto coincide con Foucault y su énfasis en que las prácticas de sí son de naturaleza social y, por ende, no conducen a solipsismo alguno: requieren de otro, un maestro, una comunidad de discípulos, ciertos procedimientos, etc. Aunque, como dice Althusser, si bien a cierto nivel de generalidad toda práctica es social, no hay que diluir tampoco su especificidad (2015: 103): hay prácticas de producción, de conocimiento técnico y científico, prácticas políticas, ideológicas, estéticas, psicoanalíticas; y cuando desarrolla el concepto de “práctica ideológica” muestra su necesidad complementaria respecto a los aparatos represivos del estado, lo cual resuena con lo que dice Foucault de los “procedimientos aletúrgicos de verdad” como irreductibles y complementarios también al saber-poder (2014b). Por su parte, Althusser plantea que una *nueva práctica política* exige, a su vez, una *nueva práctica de la filosofía* que se distancie de la cuestión del Estado y de la formulación de *sistemas* que le es inherente; piensa ejemplarmente en Hegel: “En la filosofía, como en el Estado, siempre se trata de poder. En la filosofía hay ideas que ejercen el poder sobre otras ideas y las *explotan*. En el Estado hay clases que ejercen el poder sobre otra clase a la que *explotan*. Y el poder de las ideas sobre las ideas sostiene desde lejos, pero realmente, el poder de una clase sobre otra” (2015: 224). Es necesario entonces liberar a la filosofía de su sujeción al Estado para no continuar reproduciendo esta explotación que afecta incluso a las distintas prácticas al situarlas en un orden de jerarquías incuestionable:

“La filosofía idealista se la pasa *explotando* la práctica científica para mayor gloria de los *valores* morales, religiosos y políticos de la burguesía [...] De hecho, es necesario que las prácticas se dejen apresar en el tornillo de las ideologías sometidas a la ideología dominante y que la filosofía que mantiene unida esta ideología se aproveche de unas para ejercer su presión sobre las otras” (2015: 224).

(Por supuesto, dice Althusser, es posible imaginar otro modo de vinculación entre la filosofía y las distintas prácticas que ya no sea de “explotación y sometimiento”, sino de “liberación y libertad”; lo curioso es que ese modo revolucionario, inspirado en el marxismo, implica el mismo término al que recurre Foucault: *gobierno*. Así, al distinguir entre materialismo y dialéctica, dice Althusser: “¿Qué puede significar tal distinción en las *posiciones* marxistas? Nada más que la diversidad de las tesis filosóficas. Diremos, entonces, que no existen *leyes* de la dialéctica, sino que

existen *tesis dialécticas*, así como existen tesis materialistas, pues el materialismo no es en modo alguno una teoría de un objeto definido, sino que es *el conjunto de las tesis que gobiernan y orientan las prácticas científicas y políticas*” (2015: 231). Pues es así, en una práctica materialista de la filosofía, como en una “ontología crítica de nosotros mismos”, los enunciados, las ideas, las tesis se gobiernan y orientan mutuamente junto a otras prácticas, no se explotan ni subordinan jerárquicamente. Ambos autores, pues, reponen una *ontología histórica de las prácticas* que recorta las condiciones de posibilidad entre singularidades irreductibles y constituyen así una problemática específica. Algunos trazos de esa orientación en común trataré de exponer.

Ya he mencionado en otros trabajos (Farrán, 2016, 2017) que conviene sostener la concepción teórico-práctica de la ideología que elabora Althusser, porque reúne de manera condensada múltiples aspectos inescindibles entre sí, anudando la cuestión del sujeto a lo real, lo simbólico y lo imaginario. Lo *real* de la ideología se encuentra en la materialidad de las prácticas y rituales ideológicos, lo *simbólico* en la llamada interpelación que convierte a los individuos en sujetos, y lo *imaginario* responde a la función de reconocimiento o la autoevidencia; por supuesto, estos tres aspectos de la ideología se encuentran entrelazados en su misma materialidad, no se dan los unos sin los otros. Esto se refleja en el esquema con que Althusser da cuenta del funcionamiento general de la ideología mediante el ejemplo particular de la ideología religiosa, casi calcado de *Psicología de las masas y análisis del yo* de Freud. Allí, los sujetos creyentes son interpelados por el gran Otro (Sujeto con mayúsculas) y, en virtud de las prácticas rituales realizadas junto a otros (“arrodillarse y mover los labios en oración”), se reconocen mutuamente siendo parte de la misma comunidad religiosa. Funciona, dice Althusser, una doble relación especular: de los sujetos en relación al Sujeto (verticalmente) y de los sujetos entre sí (horizontalmente) en función de ese gran Otro. No obstante, habría que agregar que sería más bien *triplemente especular*, porque es eso lo que le permite a cada sujeto reconocerse a sí mismo, identificarse en virtud de esa relación triangular con los otros y el Otro. En este sentido, y sabiendo que para Althusser la ideología es tan irreductible y eterna como el *deseo inconsciente* en Freud, habría que seguir algunas indicaciones tuyas y de otras colegas¹ que sugieren darle un valor positivo a la práctica ideológica, al menos en lo que respecta a la orientación de la práctica política, además de ser el material ineludible de la práctica científica. Habría que preguntarse si el triángulo del funcionamiento ideológico no puede transformarse

¹ Véase, por ejemplo, los trabajos de Natalia Romé (2014) *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, Edulp, La Plata; Mariana Gainza (2017) “Subjetividad y política en Althusser: de la crítica de la psicología a la teoría de las pasiones”, en el *II Coloquio Internacional “Louis Althusser hoy: estrategia y materialismo”*; Gabriela Manini, “Louis Althusser: el sujeto entre comillas”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Año 2015, Núm. 17. ISSN 1699-7549. pp. 1-10.

topológicamente en un nudo borromeo, por ejemplo, donde se pueda encontrar algo de juego o dislocación entre sus registros, para que éstos no devengan “tan especulares” y habiliten así un distanciamiento crítico de sus formas, sin suprimirlas. Para que se habilite ese ejercicio crítico tiene que haber, además de prácticas políticas y científicas, prácticas de transformación de sí.

La práctica ética, el cuidado de sí, también se desprenden de ciertas prácticas rituales y modos de interpelación que hacen a la ideología, es decir, no están exentas de automatismos y repeticiones que son los que permiten justamente incorporar hábitos (se aprecia mejor esta conjunción al leer los “procedimientos aletúrgicos de verdad” en Foucault junto a la concepción de práctica ideológica de Althusser). En *El gobierno de los vivos*, mediante el empleo del término “aleturgia” Foucault diferencia el rol suplementario que cumple la verdad en relación al “trillado círculo”² entre saber y poder, de un modo que resalta lo que -con Althusser podemos llamar- su *función de interpelación y efectividad simbólica* respecto al sujeto:

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

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

² Luego de hacerse célebre por su analítica de los dispositivos de saber-poder, Foucault busca desmarcarse un poco de ello: “Se trata con ello, desde luego, de desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber-poder. Tema este, el saber-poder, que no era en sí mismo más que una manera de desplazar las cosas con respecto a un tipo de análisis, en el ámbito de la historia del pensamiento, que estaba más o menos organizado o que giraba alrededor de la noción de ideología dominante. Dos desplazamientos sucesivos, si se quiere: uno que va de la noción de ideología dominante a la de saber-poder, y ahora otro, un segundo desplazamiento, de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad.” (2014b, 30)

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

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

Comprobamos que la estructura de toda ideología, que interpela a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto, es *especular*; es decir, a modo de espejo, *y doblemente* especular: este doble desdoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el sitio único del Centro e interpela a su alrededor a todos los individuos en tanto que sujetos, y esto en una doble relación especular de tal naturaleza que *sujeta* los sujetos al Sujeto y les proporciona -en el Sujeto donde todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura)-, *la garantía* de que se trata exactamente de ellos y exactamente de Él y que, como todo sucede en Familia (la Sagrada Familia: la Familia es, por esencia, santa), "Dios *reconocerá* allí a los suyos"; es decir, los salvados serán los que hayan reconocido a Dios y los que en Dios se hayan reconocido (Althusser, 2011: 146-147).

Pero hay que recordar que este aspecto deslumbrante de la ideología, signado por la interpelación y el reconocimiento, también requiere de la materialidad de las prácticas y rituales concretos, de la repetición y el hábito; es en ese punto, sobre todo, donde el cuidado de sí (*epimeleia heautou*), con sus ejercicios de preparación (*paraskeuê*), modos de escucha y habla (*parresia*), lectura y escritura (*hypomnêmata*), puede marcar la diferencia ética. Foucault comenta la importancia de la escucha como un primer paso ineludible en las prácticas de sí; escucha que involucra el cuerpo, su disposición, inmovilidad y muestras de rigurosa atención a través de gestos mínimos. Ya que "para los filósofos antiguos la incongruencia de los gestos y la movilidad permanente del cuerpo no son otra

cosa que la versión física de la *stultitia*: la agitación perpetua del alma, el espíritu y la atención” (Foucault, 2014a: 340). Nada más alejado de esa fabulosa “estética de la existencia” que le endilgan, como si fuese un mero preciosismo, manierismo de los gestos o artes de oratoria, se encuentran la sequedad, austeridad y rigurosidad de las sentencias prácticas de la filosofía antigua que comenta; eso mismo que le permite pensar una filosofía actual cuyos enunciados impliquen *prácticamente* al sujeto que los enuncia en el mismo acto. El coraje de la verdad al que conduce el arte de vivir corta con la retórica, las adulaciones o cualquier saber que no se ajuste a la implicación material inmediata del sujeto en eso que enuncia y lo transforma en su ser mismo. Lo cual implica, a su vez, un modo de leer y escribir:

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

En Lacan, por supuesto, también resulta clave el ejercicio de escucha, así como las prácticas de lectura y escritura en varios niveles. Remarcar y reelaborar estos aspectos concretos de la práctica psicoanalítica resulta fundamental para entender por qué la singularidad de la apuesta lacaniana residía en ser indisolublemente técnica y filosófica a la vez. Como bien señala Ogilvie, Lacan no sólo intenta retomar el legado freudiano de un “determinismo psíquico” depurado de cualquier “psicologismo”, “finalismo” o “antropomorfismo” sino que -y aquí reside lo original de su empresa según Ogilvie- “aborda la cuestión por el sesgo de la apuesta filosófica que representa, orden de problemas del que Freud, por el contrario, se mantuvo siempre cuidadosamente a distancia. Este punto de vista -continúa Ogilvie- dará sus rasgos específicos a toda la obra de Lacan, indisolublemente ‘técnica’ y filosófica, por cuanto jamás elabora conceptos destinados a la dirección de la cura y a la comprensión de lo que en ella sucede sin despejar, al mismo tiempo, las repercusiones de estas elaboraciones en el campo filosófico” (2000: 29).

En la práctica de lectura lacaniana no se trata tanto de captar o develar un sentido oculto, como de circunscribir lo real irreductible a las redes significantes pero que sólo por -o entre- ellas *ex-siste*. Así tanto en la práctica clínica, como en la lectura y comentario de textos. Lacan desde su tesis de psiquiatría “hace recorrer a la noción de comprensión el camino

que va de la conciencia y de la intencionalidad al inconsciente freudiano” (Ogilvie, 2000: 28). En ese trayecto aparece primero una determinación materialista del sujeto, que no se reduce al sustrato orgánico, y luego la elaboración, a través del “deseo del analista”, del objeto singular del psicoanálisis: el *objeto a*. Interroga la posición que ocupa el analista ante eso irreductible que lo constituye y sostiene en su práctica. Por eso puede decir a los psicoanalistas, en repetidas circunstancias, que se abstengan de comprender demasiado rápido:

Querría hacerles notar que el término *comprensión* –les aseguro que no hay en esto ninguna ironía– es problemático. Si algunos de ustedes comprenden siempre, en cualquier circunstancia y en todo instante, lo que hacen, los felicito y los envidio. Incluso después de veinticinco años de ejercicio, no es eso lo que corresponde a mi experiencia. En verdad, este término muestra bastante bien los riesgos que acarrea en sí mismo. En toda comprensión hay un riesgo de ilusión, a tal punto que se trata menos de comprender lo que hago que de saberlo. Ambas cosas no son siempre lo mismo, pueden no confundirse, y verán justamente que hay razones internas para que no se confundan. En ciertos casos ustedes pueden saber lo que hacen, saber en qué andan, sin comprender siempre, al menos de inmediato, de qué se trata (Lacan, 2015: 36).

Comprender es solo un momento del tiempo lógico, que se suspende entre anticipaciones y conclusiones precipitadas. Eso es lo que hace emerger al sujeto en su materialidad, excediendo la cuestión del sentido. Si Lacan resulta difícil de leer es porque busca suscitar justamente ese *ethos* en el cual al sujeto que lee no le quede otra salida que su irremediable entrada en el texto, y eso exige indudablemente un trabajo de transformación de sí que le permita colocarse en una posición más adecuada respecto a su síntoma y lo irreductible: el objeto causa de deseo.

La posición del analista exige una ética rigurosa en la que se habilite, al final del análisis, su propia destitución como *sujeto supuesto al saber*. Algo de esa posición también debe jugarse en el pase de una verdad que transforme al sujeto en otras prácticas de transmisión, incluida la filosofía. Hay una suerte de acorralamiento que suspende la deriva significativa y desprende de allí un objeto irreductible, no sin cierto drama, por cierto, que se circunscribe mejor en la lógica del anudamiento. Dice Lacan en *Mi enseñanza*:

[T]antas construcciones complicadas destinadas a dar cuenta de las resistencias, las defensas, las operaciones del sujeto, de tal y tal beneficio más o menos deseable, solo pueden representar superestructuras, en el sentido de construcciones ficticias. // Estas construcciones solo apuntan a separar al analista de eso donde a fin de cuentas está acorralado. A saber, él termina representando para el sujeto eso a lo que el progreso analítico debe hacerlo finalmente renunciar,

es decir, ese objeto a la vez privilegiado y objeto-desecho al que él mismo se unió. Se trata de una posición dramática, puesto que al final es preciso que el analista sepa él mismo eliminarse de este diálogo como algo que cae, y que cae para siempre (Lacan, 2008, 141-142).

Sujeto entonces no es sólo lo que se dice sino lo que *se hace al caer*, pues, aunque el sujeto se encuentre sobredeterminado por ciertos efectos significantes, con ellos mismos se trata de hacer otra cosa que lo que nos hicieron ser; el sujeto hace el nudo en la misma medida en que excede las determinaciones significantes, es decir acontece y se anuda -*se hace nudo*- allí donde encuentra el juego justo y dislocado entre aquéllas determinaciones, el cuerpo y lo real.

Por el lado de Lacan, entonces, hay que abandonar el mito biológico de la prematuración, como el mito familiar de la edipización, con sus afectos característicos de impotencia, miedo y esperanza; ya estamos demasiado grandes (mayoría de edad a asumir críticamente, cada vez) para seguir alimentando el lenguaje de la carencia y la falta al que se quiere oponer siempre, tan fácilmente, el lenguaje de la autosuficiencia y el exceso (el “empresario de sí”). Hay que escribirlo con todas las letras para que se lea bien claro: al sujeto no le falta nada, ni por el lado de lo imaginario que es profuso (fantasías), ni por el lado de lo simbólico que está completo (lenguajes), ni por el lado de lo real del que sólo nos enteramos por impasses y un par de minúsculas fórmulas (ciencias). 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; es un a-cuerdo, singular-genérico, no un pacto social ni una normalización, ya que la pequeña “a” sigue siendo el índice de irreductibilidad entre ellas (es el objeto que cae en la destitución del sujeto supuesto al saber); paradoja entre constricción y libertad que se resuelve axiomáticamente.

Hay un aspecto del saber sobre la verdad que cobra fuerza por descuidar totalmente el contenido. Esto permite espetar que la articulación signifiante es en tal medida su lugar y su hora, que la verdad no es más que esa articulación. Su mostración en el sentido pasivo adquiere un sentido activo y se impone como demostración al ser hablante, que lo único que puede hacer en esta ocasión es reconocer no sólo que habita el signifiante, sino que no es nada más que su marca. La libertad de elegir sus propios axiomas, es decir, el punto de partida elegido para esta demostración, sólo consiste en efecto en sufrir como sujeto las consecuencias, que no son libres (Lacan, 2012a, 173).

Y por el lado de Foucault, habría que entender este juego de sujeción y subjetivación, combinación de aspectos racionales y aspectos estratégicos, en la difícil articulación entre puntos de problematización y reflexivi-

dad 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 atraviesa al sujeto es doble y exige, por ende, un desdoblamiento crítico; lo que explicaría que pasa “ante él”, como sospechaba Althusser, y no es un a priori constitutivo, pero además pasa “al interior de él”, como postula Lacan, con lo cual abre diversos modos de subjetivación que requieren cierta reflexividad fallida. Así continúa Potte-Bonneville:

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 allí obtener ninguna identidad estable, ningún “yo” [moi] permanente y seguro de sí.” (249)

No se trata entonces de plantear épocas, epistemes, dispositivos, o paradigmas; lo que nos permite pensar conjuntamente las diferencias irreductibles que nos constituyen, de manera reflexiva y singular, en cualquier caso, es un “campo de problematizaciones”. Allí convergen temporalidades múltiples, en un presente desquiciado, prácticas diversas, procesos de subjetivación singulares, nombres propios, constelaciones conceptuales, 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, indistintamente. De allí su enorme potencia. De ese modo me interesa pensar la escena de pensamiento: los cruces entre filosofía, psicoanálisis y marxis-

mo, 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.

Para reconstruir esta escena compleja donde se debaten, como dice Foucault (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, 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. Puede parecer un tanto esquemático, pero, en función de lo que he leído de todos estos autores y siguiendo la sugerencia althusseriana acerca del papel orientador del pensamiento que tiene la ciencia (nos guste o no), me parece que así se tornan legibles las proximidades y diferencias entre ellos.

Supongamos que esos tres acontecimientos a los que me refiero son: 1) en Física el descubrimiento 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- aún gobiernan nuestras concepciones de las demás prácticas, dispositivos y discursos, pero al no ser considerados igualmente y en simultaneidad por cada una de ellas, es decir, al privilegiar o elaborar algunas consecuencias 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 y eso se traduce en una concepción de la estructura o la estructuralidad dislocada, afectada por una ausencia irreductible que organiza todas las configuraciones posibles. 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. Deleuze me parece que oscila un poco entre es-

tas dos consideraciones, 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), 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; hay un ejercicio de reflexividad que no es meramente cognitivo (como en Descartes) sino que funciona en un dispositivo o práctica concreta y exige 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, práctico, que adviene ante cada problematización y sugiere más bien una suerte de desdoblamiento.

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 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 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 nos 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, no formula sus problemas en términos de interpretaciones, ni de explicaciones, ni siquiera de aplicaciones o performances, sino de *uso*. El uso, como ha mostrado Foucault recientemente³, y luego también Agamben, es una no-

³ Así lo expone en *La hermenéutica del sujeto*: “Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* va a ser precisamente una noción que reencontraremos a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí y sus formas. Esta idea de *khresis* será importante, en particular entre los estoicos. Y creo que incluso va a estar en el centro de toda la teoría y la práctica de la inquietud de sí en Epicteto; ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es sujeto de cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo: Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de

ción compleja, con múltiples matices, que de ninguna manera remiten a la simple utilidad. El uso atañe para mí a la implicación material, lógica y afectiva, de quien así se relaciona con los otros, las palabras y las cosas, en tanto y en cuanto se pone en juego en ello su misma transformación y constitución de sí. El uso implica el cuidado de sí y éste se enlaza, a su vez, con un modo de plegar las relaciones de poder y espiritualizar o erotizar los saberes. Ese es mi modo de entender la práctica y apropiación de la teoría y de la tradición, la producción o invención conceptual; su índice de eficacia, el modo de circunscribir lo real en juego, se evalúa entonces en un proceso de transformación acotado en sus términos pero infinito en sus consecuencias, siempre pasibles de ser retomadas, reapropiadas y transformadas por otros.

La filosofía es una práctica material, un ejercicio concreto de pensamiento que no solo 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. La práctica de la filosofía es formación, 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 renovada. Las ideas y conceptos son materialistas 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.

Por último, quisiera mostrar hacia dónde conduce esta práctica material de la filosofía, en el cruce con el psicoanálisis lacaniano y el marxismo althusseriano.

Recomienzo. El mito fundacional del capitalismo es que la “acumulación originaria” se puede seguir replicando a distinta escala indefinidamente. Así, cada individuo cree que se hace a sí mismo solo a través del

acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata” (Foucault, 2014a: 71).

trabajo, el esfuerzo y el ahorro que le dan la posibilidad, luego de haber invertido en algunos medios de producción, de ofrecer generosamente trabajo a otros y reproducir la cadena de oportunidades. Seguramente éste como todo mito tiene su momento de verdad, pero es insostenible en el tiempo: ya nadie puede seguir creyendo esa imbecilidad del empresario de sí y el esfuerzo individual que nos salvará a todos, cuando en las altas esferas del poder económico se ejerce la más absoluta e improductiva especulación conservadora; para ellos ya no hay ningún esfuerzo ni riesgo. Lo único que nos puede salvar, en este instante de peligro que se prolonga indefinidamente, es entender que cada práctica se encuentra enlazada solidaria y necesariamente a otras; que todo lo que hacemos repercute a su vez en otros y por ende el trabajo, el esfuerzo, el capital, la generosidad y las oportunidades se deben enlazar simultáneamente en cada acto, sea cual sea, y no de manera sucesiva, jerárquica y encadenada, esperando siempre una retribución a cambio. Pues es esa lógica lineal del valor de cambio, hartamente predecible, aplicada a toda escala (transversal a las clases) la que ha hecho posible el emerger de una clase parasitaria y especulativa que vive gracias al excedente que no se consume -ni consume- en el acto.

En concreto, considero que lo que estamos viviendo es esencialmente una crisis de poder. Más que las proclamadas crisis de valores, de autoridad, de lo simbólico o de la verdad, aunque se relacione con ellas. Es mucho más sutil y difícil de entender, porque se cuele y manifiesta en todas las relaciones: cada vez sabemos menos cómo ejercer el poder con cuidado, es decir, sin actuar torpemente, violentamente, contradictoria o psicóticamente; asumiendo que es imposible desentenderse de ello, porque a través de las relaciones de poder nos constituimos, formamos y transformamos. Esta crisis afecta todos los niveles, clases, ideologías, disciplinas; se manifiesta entre próximos y lejanos. Urge más que nunca practicar, problematizar y recomponer el nudo de poder, saber y cuidado. Se trata, en fin, de ejercer el gobierno crítico de nosotros mismos.

Si bien es un lugar común citar la frase foucaultiana que dice “donde hay poder hay resistencia”, el problema es que a veces se enfatiza cierta idea de exterioridad de la resistencia al poder, como un simple contrapoder, cuando en realidad, como bien muestra Deleuze, se trata de un pliegue (1987, 2015). Me gustaría mostrar, con el último Foucault, que las resistencias al poder se juegan en inmanencia al mismo y eso deriva en una práctica ético-política y en el ejercicio de una ontología crítica de nosotros mismos que reconfiguran el modo de gobierno. Así pues, a la gubernamentalidad neo-liberal solo la podremos contrarrestar y desactivar cuando podamos pensar y practicar, entre todos, otra forma de gobernarnos a nosotros mismos. No sucederá por un retorno a la vieja idea comunista, ni por el recurso utópico de las armas, ni tampoco por las historias que nos contamos de nuestras entrañables revoluciones; sino por practicar de otro modo el entrelazamiento entre los saberes, poderes y cuidados que nos constituyen. El cambio de modo -y de modos- tiene que afectar seriamente

todos los niveles e instancias en que nos relacionamos, producimos y pensamos junto a otros, en cada ciudad y en cada entorno natural.

Para eso habrá que dejar de lado cualquier resto de fundamentalismo o fanatismo sobre la clave o verdad última de inteligibilidad de todo, sobre las identidades supuestas y demás esquematismos de opinión; pues la verdad múltiple y genérica que da lugar a la potencia común que nos constituye, en rigor, se encuentra en el entrelazamiento solidario de los modos singulares, de manera flexible y a la vez firme y sostenida en ciertos puntos nodales de cruce que propician: formación, inversión, transformación, etc.

Los saberes críticos que practiquemos tienen que poder horadarse en función de una verdad genérica que transforme de manera efectiva a los sujetos implicados, al punto tal que las relaciones de poder se puedan invertir y sostener firmemente en desplazamientos tópicos por distintos puntos del entramado social (instituciones, organizaciones, estamentos, cargos). Esto quiere decir que no puede haber estatus rígidos ni idealizaciones personales, en función de capacidades supuestas o expertices varias, pero sí respeto y promoción de las singularidades irreductibles que nos distinguen en movimiento y componen nuestra potencia común sin jerarquías.

En definitiva, si deseamos abrir una mínima chance de sustituir la gubernamentalidad neoliberal por otra de raigambre popular, democrática y potente, los principales puntos nodales de desplazamiento son: i) respecto a la disciplina dominante en la inteligibilidad de todo, o sea la economía-política, interrogarla en tanto modulación particular del nudo de saber-poder-cuidado a través de una rigurosa y consecuente práctica de la filosofía parresiástica, accesible a cualquiera, que permita desarmarlo y poner en cuestión el saber-poder de los expertos y sus pobres formas de cuidado; ii) respecto a la técnica prevalente que la acompaña, o sea la estadística, desestimarla a partir de la atención en lo estrictamente singular, el caso por caso (individuos, grupos o naciones), sin conceder nada a las generalizaciones vacuas y aplanamientos discursivos.

De alguna forma se trata de que la práctica de la filosofía, el psicoanálisis y la política, devengan en un punto indiscernibles. Se trata de asumir una *distancia justa*. Quisiera comentar, para finalizar, la lectura que hace Althusser de Maquiavelo en pos de clarificar esto.

En un texto de 1985, *La única tradición materialista*, Althusser trata de mostrar cómo funciona el gobierno de El Príncipe, y sobre todo cómo hacer que dure su poder, a partir de lograr una distancia adecuada respecto de sus propias pasiones y las de sus gobernados; en suma, que lo que prime sean el temor y la amistad en lugar del odio y el amor. Si bien esto resuena bastante con las indagaciones foucaultianas en torno al estoicismo, lo más sorprendente es que Althusser apela a los conceptos de transferencia y contratransferencia analítica para dar cuenta de este manejo de las pasiones. que lo que prime sean el temor del semblante o de la imagen acorde a ello. El Príncipe -dice Althusser- debe ser, como el Cen-

tauro, semihombre y semibestia, pero la bestia se desdobra en dos figuras: el león y el zorro. Es este último el que, por su astucia, le permite saber cuándo operar con la fuerza violenta (león) y cuando con virtud moral (hombre).

De esa manera el Príncipe se dota de una especie de *imagen duradera*. Maquiavelo dice que no debe ser ni amado ni odiado sino solamente temido, es decir, siempre en la *distancia* justa que a la vez le mantiene por encima del pueblo y de los grandes, y de su perpetuo antagonismo, por encima y más allá de la reacción inmediata que puedan suscitar tales o cuales iniciativas puntuales (que, a diferencia de su imagen, *no duran*) y, en definitiva, *a distancia de sí mismo, de sus propios deseos, pulsiones e impulsos*, esto es, en el lenguaje de la época: pasiones. Su imagen le obliga de algún modo a permanecer siempre fiel a esta imagen de sí, a domar sus propias “pasiones” para ser *de forma duradera* conforme a ella, porque sin ella no podría hacer *duradera* la fortuna y, así, la amistad de sus pueblos. Maquiavelo considera al temor del pueblo como una especie de amistad hacia el Príncipe, pero nunca considera de ese modo al amor (Althusser, 1985: 142).

Entonces tenemos aquí, a partir de esta forma de gobierno que ejerce el Príncipe nuevo, poniéndose a distancia de sí mismo, de sus pulsiones y pasiones, también una nueva reconsideración del poder del Estado y su duración. Claro que ya no es el poder reproductivo del *statu quo*, sino cómo se sostiene y ejerce el poder desde un modo de gobierno que ha surgido del vacío más radical de la situación y del encuentro contingente entre la virtud y la fortuna, en la misma coyuntura.

Hay de ese modo una relación extremadamente profunda entre las “pasiones” del Príncipe y las “pasiones” del pueblo. Si el Príncipe no controla sus pasiones no puede controlar las pasiones del pueblo; peor: las desencadena, y termina por ser su primera víctima, y su Estado perece con él. Todo sucede entonces como si la condición absoluta del reino que *dure*, de la fortuna gobernada por el Príncipe para que *dure* en su favor, pasara por esa *distancia* fundamental por la que el Príncipe, incluso si interiormente es distinto, tiene que *saber aparentar ser* conforme a su imagen duradera: un jefe de Estado que mantiene a sus súbditos a distancia, los mantiene al tiempo distanciados de sus pasiones mortales, ya sean el amor o el odio (¡qué bella ambivalencia!) (Althusser, 1985: 143).

Finalmente este “saber aparentar ser” (o semblante) se sostiene del “vacío de una distancia tomada” y un manejo de la “transferencia-contratransferencia” (deseo del analista) que da cuenta cabalmente de la concordancia entre la concepción althusseriana de la filosofía materialista y el gobierno del Príncipe, por una parte, con las elaboraciones lacanianas

en torno al sujeto y su objeto causa, como con las elaboraciones foucaultianas en torno a las prácticas ascéticas y el necesario dominio de las pasiones para el gobierno de sí y de los otros, por otra parte.

Sea como fuere, suponiendo que exista tal hombre, es preciso que el Príncipe adopte respecto de sí mismo “*el vacío de una distancia tomada*” (expresión por la que yo definía provisionalmente la filosofía, en *Lenín y la filosofía*), que sea capaz de ello; y a propósito de esto, es decir, sobre los medios para producir esta distancia, que en el Príncipe es el dominio de sus propias pasiones, y para producir la distancia respecto de toda pasión, a lo que hoy nosotros llamaríamos *transferencia* y sobre todo *contratransferencia* (pues la contra-transferencia, para no ser perjudicial, debe, neutralizándola totalmente, anticipar la transferencia: aquí, las reacciones pasionales del pueblo), Maquiavelo tampoco dice nada (Althusser, 1985: 143).

Y si bien Maquiavelo no dice más nada al respecto, y Althusser sigue a partir de allí a Spinoza, de todas maneras están presentados los elementos mínimos que nos permiten pensar cómo se ejercería un gobierno crítico de nosotros mismos, sea cual fuere la figura que se invista como nuevo Príncipe en la coyuntura; figura surgida de la nada y que, por ende, permite dar cuenta de ese doble vacío o distanciamiento (como veíamos en el comentario de Potte Bonneville) que hace al sujeto de nuestro tiempo.

Referencias

- Althusser, L. (1985). “La única tradición materialista”, en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4. En línea: www.youkali.net
- Althusser, L. (2011). “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado”. En *La filosofía como arma de la revolución* (pp. 102-151). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, Buenos Aires: Cactus.
- Farrán, R. (2014). *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo.
- Farrán, R. (2016). *Nodal. Método, estado, sujeto*. Adrogué: La cebra/Palinodia.
- Farrán, R. (2017). “La filosofía, práctica entre prácticas. Ideología, verdad y sujeto en Foucault y Althusser”. *Agora: papeles de Filosofía* 36(2).

- Foucault, M. (2009). "La vida: la experiencia y la ciencia" en: AAVV, Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida (Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez compiladores). Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2014a). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2014b). *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*, Buenos Aires: FCE.
- Gainza, M. (2017). Subjetividad y política en Althusser: de la crítica de la psicología a la teoría de las pasiones, en el *II Coloquio Internacional "Louis Althusser hoy: estrategia y materialismo"* (inédito).
- Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y el lenguaje en *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno 2003.
- Lacan, J. (1975-76). *El seminario 23: el sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1967-68). *Mi enseñanza*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1971-72). *Seminario 19: ... o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012a.
- Lacan, J. (1962-63). *El seminario de Jacques Lacan: libro 20: aún*, Paidós, Buenos Aires, 2012b.
- Lacan, J. (1958-59). *El seminario. Libro VI: El deseo y su interpretación*, Buenos Aires: Paidós, 2015.
- Manini, G. (2015). "Louis Althusser: el sujeto entre comillas", en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 17, 1-10.
- Potte-Bonneville, M. (2007). *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires: Manantial.
- Ogilvie, B. (2000). *Lacan: La formación del concepto de sujeto (1932-1949)*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Romé, N. (2014). *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, Edulp, La Plata.
- Žižek, S. (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2016). *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

Fecha de recepción: 4 de octubre de 2018

Fecha de aceptación: 12 de mayo 2019