



Elección, gratuidad y cuidado en el uso de los saberes y el decir veraz

Roque Farrán*

“La igualdad es que cada uno sea remitido a su elección, no a su posición. Es lo que liga una verdad política a la instancia de la decisión, que se establece siempre en situaciones concretas, punto por punto” (Badiou, 2006: 44). En esta definición, Badiou anuda el tema de la elección que nos convoca a la condición democrática irreductible de la igualdad, junto a la verdad y la decisión. También a cierta puntualidad que remite a lo singular de cada situación concreta. La elección, en el plano de la igualdad, si es verdadera no remite pues a condiciones regladas o estandarizadas, no obedece al *statu quo* o la posición social, sino a sus bordes y dislocaciones; la elección es un punto insondable en su singularidad. Insondable no quiere decir místico o inefable, porque remite a una indeterminación objetiva de la situación, su borde rigurosamente circunscrito. Hay pues una dimensión política inerradicable en cualquier elección verdadera, sea científica, artística o incluso amorosa; en sus modos singulares de arriesgar un decir excesivo respecto a lo reglado de la situación. La elección se juega en múltiples planos e instancias, por ejemplo, en lo que nos convoca ahora en esta situación puntual: elegimos la universidad en que nos inscribimos, las facultades en que nos formamos, elegimos nuestros representantes, elegimos presentarnos a concursos docente, elegimos en qué jornadas participar, etcétera. La cuestión del gobierno cruza transversalmente todos esos planos: tensa los aspectos reglados y estratégicos de nuestras prácticas, discursivas o no. Tal como lo entiende Foucault, cuando complejiza la noción de poder a través de los modos de gobernar las conductas en distintas relaciones sociales: entre padres e hijos, docentes y alumnos, sacerdotes y fieles, médicos y pacientes, periodistas y oyentes, etcétera. El gobierno de sí y de los otros en función del coraje de la verdad, o parresia.

Pero antes de situarme en la propuesta foucaultiana, quisiera decir algo respecto a la “gratuidad” del saber. El saber nunca es gratis, tiene un

* UNC-CIECS-CONICET
roquefa@yahoo.com.ar



elevado costo subjetivo, algo que nos permite despejar la noción de “uso”. Hay una cita de Lacan que condensa y muestra en el acto, mediante un agudísimo juego de palabras, su posición epistémica (freudo-marxista) y cómo funciona la aprehensión casi física o corporal del saber:

El estatuto del saber implica como tal que, saber, ya hay, y en el Otro, y que debe aprenderse. Por eso está hecho de aprender [...] El sujeto resulta de que este saber ha de ser aprendido, y aun tener un precio, es decir que su costo es lo que lo evalúa, no como de cambio, sino como de uso. El saber vale exactamente lo que cuesta, es costoso (*beau-coût*) porque uno tiene que arriesgar el pellejo, porque resulta difícil, ¿qué? -menos adquirirlo que gozarlo. Admito que la computadora piense, pero ¿quién puede decir que sabe? Pues la fundación de un saber es que el goce de su ejercicio es el mismo que el de su adquisición. [...] Aquí encontramos en forma segura, más segura que en el propio Marx, lo tocante al valor de uso, ya que además en Marx sólo está presente para hacer de punto ideal respecto al valor de cambio en que se resume todo. [...] Hablemos pues de este aprendido que no se basa en el cambio. El saber de un Marx en política -que no es cualquier cosa- no se *comarxia*, si me permiten. Así como no se puede, con el de Freud, hacer *freau*. [...] Basta con una hojeda para ver que siempre que uno los encuentra, a esos saberes, el haberse curtido el pellejo para adquirirlos, queda en nada. No se importan, ni se exportan. No hay información que valga, sino de la medida de un *formado por el uso* (Lacan, 2012: 117-8).

Aquí se encuentran condensados todos los elementos necesarios para pensar una formación y transmisión materialista de los saberes, sin idealismos informacionales que abonen a la derecha pragmática; el que no se haga funcionar el valor de cambio, la gratuidad aludida, no quiere decir que no haya un elevado costo subjetivo, justamente: *haberse curtido el pellejo para adquirirlos en el goce de su ejercicio*. Nada más y nada menos. Que haya un goce singular en el uso de los saberes puede sonar algo extraño, tan desafectados nos pensamos a veces, pero es lo que nos diferencia de las computadoras que nos reemplazarán en cualquier momento en nuestras funciones normóticas. Las nociones de “uso”, de “ejercicio”, además del “goce” indicado, son claves para entender la formación del sujeto en nuestras instituciones públicas, abiertas y gratuitas. Esto nos conduce al último Foucault: su indagación en torno a las prácticas de sí, el ejercicio sistemático de la crítica y la parresia.

Es importante rescatar, luego de tantas idas y vueltas, aproximaciones y diferencias respecto a la valoración del psicoanálisis, lo que dice Foucault de Lacan:

[M]e parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. Vale decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esta espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad" (Foucault, 2014: 43-44).

Otra vez aparece la cuestión del precio que paga el sujeto por decir la verdad en su formación, ligado por Foucault ahora a las prácticas espirituales. Pero no solo el decir veraz, que es lo que indaga al final de su enseñanza con la *parresia*, sino también la escritura misma, la célebre oscuridad de los *Escritos* lacanianos, e incluso su anómala posición institucional son elucidados ejemplarmente por Foucault. En una breve entrevista realizada el 11 de septiembre de 1981, dos días después de la muerte de Lacan, responde las acusaciones de hermetismo y de "terrorismo intelectual" dirigidas al psicoanalista por sus adversarios:

Pienso que el hermetismo de Lacan se debía al hecho de que él quería que la lectura de sus textos no fuera simplemente una "toma de conciencia" de sus ideas. Él quería que el lector se descubriera él mismo [*lui-même*] como sujeto del deseo a través de esta lectura. Lacan quería que la obscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizar sobre sí mismo [*soi-même*]. En cuanto al "terrorismo", solamente subrayaré una cosa: Lacan no ejercía ningún poder institucional. Los que lo escuchaban querían escucharlo, precisamente. Solo aterrorizaba a los que tenían miedo. La influencia que uno ejerce nunca puede ser un poder que se impone (Foucault, 1981: 1).

Esta idea de que la forma misma de la escritura y el ejercicio de lectura están ligados a la formación del sujeto y que el poder es una relación y no una imposición, lo cual sugiere el concepto lacaniano de transferencia (negativa y positiva), resultan claves para entender cómo se imbrican poder-saber-cuidado.

En primer lugar, habría que reponer la historia por la cual Foucault se ve conducido a un cambio de posición radical en sus investigaciones, que se encontraban en cierto impasse al abordar la historia de la sexualidad desde la óptica exclusiva del poder-saber. Él mismo la cuenta en la introducción a *El uso de los placeres*. Abandona el proyecto inicial, ya comprometido con la editorial a publicar seis libros, y tarda ocho años en publicar los dos volúmenes subsiguientes a *La voluntad de saber*; el cuarto tomo aparecerá recién el año pasado. El impasse de la sexualidad empieza a desplazarse a partir del desprendimiento de la verdad, primero como *alelurgia* y luego como *parresia*; en el medio, claro, están las indagaciones en torno al cuidado y las prácticas de sí. La elucidación crítica de los mecanismos de poder, el “trillado círculo del saber-poder”, como le llamará el mismo Foucault en *El gobierno de los vivos*, dificultaba pensar modos de respuesta que no fuesen meramente reactivos u opositivos a ellos, las contraconductas o resistencias. Era necesario pensar cómo se constituye el sujeto a sí mismo, en una relación reflexiva y no solo coactiva con los dispositivos. Sin embargo, el enfocarse en la dimensión ética de las prácticas de sí, no lo lleva a olvidarse o desentenderse de las anteriores elaboraciones, al contrario, continuamente busca rearticular y sistematizar sus indagaciones a la luz de las nuevas. Así, arriba a una concepción de la práctica filosófica, del *ethos* crítico, que llama “ontología histórica del presente” u “ontología crítica de nosotros mismos”, la cual me parece insuperable y en la cual busco inscribirme. Es entendible que algunos prefieran el primer Foucault, el de *La arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*; otros el Foucault de los dispositivos de poder y la biopolítica; otros el de *La hermenéutica del sujeto* y las prácticas de sí. Sin embargo, considero que existe un programa de investigación sistemático y bien definido que puede desplegarse desde el último Foucault, el de *¿Qué es la Ilustración?* y *El coraje de la verdad*, para resignificar lo anterior. E incluso para ir más allá de Foucault.

Para algunos Foucault era nietzscheano, para otros en cambio kantiano. Igual, se piense lo que se piense, incluso lo que dijera Foucault al respecto: Foucault era Foucault. Para ir más allá de Foucault, o más acá,

no tenemos que apresurarnos, sino captar la singularidad de su gesto materialista crítico. La singularidad de su *ethos* filosófico se inscribe en dos ligeros desplazamientos operados sobre clásicos enunciados nietzscheanos y kantianos: a la “voluntad de poder” la reformula y reescribe como “voluntad de saber”, y al “coraje de saber” (*sapere aude*) como “coraje de la verdad”; en esos ligeros desplazamientos y sustituciones se cifra la singularidad de su gesto filosófico materialista: entre poder, saber y verdad, en su reescritura constante se teje la historicidad del sujeto que aún nos interpela.

Cuando Foucault formula casi al final de su vida lo que llama una “ontología crítica de nosotros mismos”, para mí define claramente un programa de investigación sistemático, consistente e infinito. La idea nodal que lo orienta es de alguna forma dejar de ser como somos, como nos hemos constituido históricamente en tanto estamos sujetos a determinadas relaciones de saber, poder y cuidado. Por eso dicha ontología histórica ha de ejercerse o declinarse en tres críticas simultáneas y entrelazadas: (1) crítica a las *episteme* o regímenes de saber, (2) crítica a los dispositivos o regímenes de poder, (3) crítica al sí mismo o modos de subjetivación. No veo incompatibilidad alguna en ese programa con una crítica marxista amplia que incluya las relaciones de producción, el estado y la ideología; como tampoco con una crítica de la metafísica que incluya el saber, la razón y el lenguaje. De alguna forma Foucault, más acá de tensiones y diferenciaciones puntuales, se movió entre -y contribuyó a ampliar y enriquecer enormemente- esos dos registros de la crítica; sólo que añadió un tercer eje imprescindible: la crítica de los modos en que nos constituimos históricamente como sujetos de nuestras acciones morales. Es decir, una ética que se define por ejercicios concretos de constitución del sí mismo. No creo que con ello Foucault haya ostentado la última palabra de todo y la haya llevado así a su tumba, al contrario, nos ha legado el cultivo de un *ethos* crítico complejo, sistemático y abierto, que permite recomenzar infinitas investigaciones en el cruce de nuestras mejores tradiciones político-intelectuales y atendiendo a prácticas concretas: Marxismo, Deconstrucción y Psicoanálisis. Hacer justicia con los practicantes de esos respectivos campos, pasa por mostrarles que no tienen por qué debatirse a duelo cada vez, para marcar sus pequeñas diferencias, o ignorarse olímpicamente entre sí, o excluir al tercero; sino que pueden trabajar en la composición conjunta, aunque no acuerden en todo, para dejar atrás este lamentable estado de

cosas en que nos hallamos empantanados hace tiempo; llámesele capitalismo, tardocapitalismo o neoliberalismo.

En este sentido, hay que entender la especificidad de la práctica filosófica y las prácticas de sí en su vinculación actual con las otras prácticas, políticas y científicas, en lugar de reducirlas a un esteticismo hedonista e individualista muy a la moda, o a un anacronismo pro-helenista puramente academicista e inocuo. No se trata de un imposible retorno al pensamiento griego ni de un dandismo moderno superficial, la práctica filosófica rigurosa implica un *ethos* ligado tanto a los aspectos reglados como a los aspectos estratégicos de los “conjuntos prácticos” y las experiencias actuales, en pos de la subversión y transformación de nosotros mismos. Las críticas y señalamientos de Hadot a Foucault, pese a la advertencia del primero respecto a las limitaciones de sus lecturas del segundo (su “diálogo interrumpido”), son un lugar común que vuelve una y otra vez a ser repetido acríticamente, por no entenderse cómo se insertan las prácticas y el cuidado de sí en el conjunto de la obra del pensador francés. Las prácticas de sí, el cuidado de sí, el cultivo de sí nada tienen que ver con el individualismo neoliberal, ni con un ascetismo aislado de la vida social; son prácticas de reflexividad ligadas a la escucha, la escritura, el examen de las representaciones, las meditaciones y las pruebas ascéticas en situación, que apuntan a una conversión de sí en todos los aspectos de la vida, en relación a los otros y el mundo en su conjunto; es decir, son ejercicios concretos que se traman en las relaciones políticas y comunitarias, así como responden a diversos saberes, incluidos los saberes sobre la naturaleza y el cosmos. Lo importantes es el *ethos* a sostener en ese haz complejo de relaciones. Para entender este nudo complejo en la formación del sujeto (o *ethopoiesis*), conviene remitirse a la noción de uso o *krhesis*.

Cuando Foucault abre *La hermenéutica del sujeto* con la lectura del Alcibiades de Platón para indagar la *epimelia heautou*, el cuidado de sí, remite al uso. Este término tiene una riqueza y una amplitud semántica que nos permite captar por qué el sujeto en la actualidad suele ser entendido tan deficitariamente:

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 im-

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

El sujeto que se ocupa de sí, de su alma, es así el *sujeto del uso* que implica no solo la relación consigo sino, a través de ella, todo un haz de relaciones con el mundo y los otros, a través de actitudes, acciones, comportamientos, etc. Sujeto es pues, si se me permite una expresión más althusseriana: *un nudo sobredeterminado de relaciones*. Ya en ese punto, circunscripto a las prácticas de sí antiguas, el sujeto excede ampliamente cualquier solipsismo o retiro espiritual. Pero, además, inserto en el conjunto de indagaciones foucaultianas, el *ethos* crítico que constituye al sujeto no solo es más complejo, sino abierto a múltiples experiencias de vida y sistemático en sus operaciones conceptuales. Así define la sistematicidad en ¿Qué es la Ilustración?:

[L]a ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas, tiene que ver con un número no definido de investigaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero que responderán siempre a la sistematización siguiente: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones (Foucault, 1996: 109).

Es el concepto de *parresia* el que finalmente va a permitir anudar este complejo relacional. En *El coraje de la verdad*, el último curso en el *Collège de France* que dio antes de morir, Foucault hace una historización de su trabajo y concluye: “Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de práctica de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y la práctica de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer” (Foucault, 2010: 27). La *parrhesía* (o *parresia*) con-

siste en decir la verdad sin disimulo, ni reserva, ni cláusula de estilo ni ornamento retórico que pueda cifrarla o enmascararla (29). Pero además la *parrhesía*, como práctica del decir veraz, no es decir cualquier cosa, es hacerse responsable por lo que se dice, asumir un riesgo absoluto al señalar justamente el punto nodal sintomático de una situación concreta. El nudo donde las formas de saber, poder y cuidado actuales pueden deshacerse y rehacerse de otro modo más adecuado al uso señalado en la formación del sujeto. Llegados a este punto, el nudo formado por los términos “elección, gratuidad y cuidado”, abre el paso de lo escrito a la toma oral de la palabra, consecuente con la práctica de la parresia y el ejercicio del *ethos* crítico.

¿Es posible la práctica de la parresia en la universidad actual? Si hablamos de la universidad pública y *desde ella* en particular, habría que interrogar e interrogarnos a nosotros mismos entonces cuál podría ser aquel punto sintomático. Me pregunto sinceramente si no lo será el modo actual de acceso y pertenencia a la institución universitaria, en el punto clave donde se produce la transmisión y uso de los saberes; me refiero en particular a los llamados “concursos docentes”. Es una verdad no asumida públicamente que no se cumplen allí los criterios reglados, pues hay “reglas no dichas” que los reduplican de manera obscena y obturan los aspectos estratégicos. ¿No producen un daño irreparable y de-potencian el nudo de relaciones de poder-saber-cuidado de nuestra institución pública las elecciones y resoluciones según criterios y “modos de legitimación” ajenos al llamado público, más aún cuando se justifican invocando “formas de cuidado” que en verdad nada tienen que ver con una práctica ética? Me arriesgo a lanzar estas preguntas porque me encuentro en una situación de borde, singular y precaria a la vez, incluido de alguna forma, pero sin pertenencia efectiva a la institución universitaria. Desde esta posición anómala convoco a que nos interroguemos de manera crítica sobre las formas de anudar conveniente y consecuentemente las dimensiones aludidas, porque de no ser así no solo estaremos retrocediendo en nuestras funciones básicas de formación sino socavando la posibilidad misma de que lo público preserve algún sentido.

Referencias bibliográficas

Badiou, A. *Lógicas de los mundos* (2006). Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. (2012) *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: aún*. Buenos Aires: Paidós.

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

(1981) “Lacan, il ‘liberatore’ della psicanalisi” (“Lacan, le ‘libérateur’ de la psychanalyse”; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), en *Corriere della sera*, vol. 106, n° 212, 11 septembre 1981, p.1.

(1996) ¿Qué es la Ilustración? Madrid: La piqueta.

(2010) *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: FCE.