

Sujeto y verdad: hacia una genealogía de la subjetividad militante

Subject and truth: towards a genealogy of militant subjectivity

Roque Farrán

CIECS-Conicet

Resumen

Desde hace tiempo, indago en torno a la problemática del sujeto y la verdad, en términos conceptuales y prácticos, siempre leyendo al mismo tiempo los debates intelectuales en el seno del pensamiento de izquierda y la coyuntura política situada (Farrán, 2014; 2016; 2018; 2021a). No obstante, últimamente y cada vez más, sobre todo a causa de lo que implicó la pandemia, he decidido considerar con mayor énfasis la función práctica de la filosofía y su fuerza de transformación subjetiva en todos los planos posibles. En ese *giro práctico*, como le llamo, la cuestión de las subjetividades militantes tomó mayor prevalencia a fin de constituir un pensamiento situado y crítico del presente (Farrán, 2020; 2021b; 2021c; 2022). Considero necesario realizar una genealogía de la subjetividad militante que tome como principal referencia nuestra historia reciente, para ubicar los límites del presente. En este sentido, en primer lugar, quisiera contar el encuentro con dos investigaciones ejemplares que me ayudaron a pensar un hilo posible de esta genealogía: la relación con los muertos, espectros y desaparecidos. Me refiero a las investigaciones de Mariana Tello Weiss y Vinciane Despret. En segundo lugar, deseo abrir el campo a nuevas conexiones y composiciones con otras investigaciones e intervenciones en curso que indagan en esta misma problemática. Por último, volver a traer esos trazos foucaultianos que esbozan una genealogía de la subjetividad revolucionaria para entender los límites de nuestra constitución actual.

Palabras clave. Sujeto, verdad, genealogía, militantes, desaparecidos.

Abstract

For some time I have inquired about the problematic of the subject and the truth, in conceptual and practical terms, always reading at the same time the intellectual debates within the left-wing thought and the situated political conjuncture (Author). However, lately and increasingly, especially because of the implications of the pandemic, I have decided to give greater emphasis to the practical role of philosophy and its force of subjective transformation at all possible levels. In this practical turn, as I call it, the question of militant subjectivities has been taking on greater prevalence in order to constitute a situated and critical thinking of the present (Author). I consider it necessary to make a genealogy of militant subjectivity that takes as main reference our recent history, to locate the limits of the present. In this sense, first of all, I would like to recount the encounter with two exemplary investigations that helped me to think of a possible thread of this genealogy: the relationship with the dead, ghosts and disappeared; I refer to the investigations of Mariana Tello Weiss and Vinciane

Despret. Secondly, I want to open the field to new connections and compositions with other ongoing research and interventions that investigate this same problem. Finally, I would like to bring back those Foucaultian traces that outline a genealogy of revolutionary subjectivity to understand the limits of our current constitution.

Keywords. Subject, truth, genealogy, militants, disappeared.

Introducción

Quiero estudiar cómo se han puesto en juego en nuestra historia reciente distintos modelos de subjetivación, a través de múltiples prácticas y técnicas de sí, aun cuando sus actores no han tenido plena conciencia de lo que hacían, y cómo eso sigue condicionando nuestra actuación en el presente. Una lectura retroactiva que resignifique y revalore prácticas desestimadas y modos de existencia irreductibles. Pues constituyen también nuestros legados impensados, al margen de los grandes relatos y justificaciones históricas, cada vez que se recuperan o redimensionan diversos gestos y prácticas. En ese sentido, más que ensayar una crítica de índole moral, como la realizada por Oscar del Barco (2004) en torno al *no matarás*, o una crítica epistémica a la racionalidad política militante que primó durante el siglo XX, tal como hace Elías Palti (2008), considero necesario realizar junto a otrxs una crítica inmanente y de conjunto que implique las dimensiones ontológicas, epistémicas, políticas y éticas entrelazadas. Es lo que trato de mostrar en estos cruces incipientes.

En primer lugar, en relación con los muertos, fantasmas y desaparecidos, intento rescatar su estatuto ontológico existencial y la manera en que nos ayudan a transformarnos a nosotros mismos. En segundo lugar, en relación con las prácticas de resistencia y cuidado de sí, sostenidas en momentos muy difíciles por los militantes y familiares, resaltar su dimensión ético-política. En tercer lugar, en relación con las prácticas estético-políticas que, a través del rescate de cartas, objetos pequeños y montajes buscan establecer desde el presente vínculos sensibles con la potencia irredenta del pasado. En este artículo no desarrollaré extensamente todas las dimensiones señaladas, pero quedará configurada su problemática común.

Conversar con los muertos

Escuché a Mariana Tello Weiss por primera vez en las Jornadas de Filosofía Política de Córdoba en 2019 (antes de la pandemia) y me impactó mucho su ponencia que afrontaba el relato acerca de fantasmas y apariciones en torno a los CCD (Centros Clandestinos de Detención) y Sitios de la Memoria; exposición donde brindaba una perspectiva singular, sin lugar a dudas, respecto de los

estudios sobre la memoria y el pasado reciente. Luego vino la pandemia y la proximidad exacerbada de la muerte, vivida cotidianamente, me llevó a profundizar esa tendencia que venía sosteniendo: la práctica de la filosofía como una serie de ejercicios y meditaciones cotidianas para afrontar las enfermedades, la muerte, la mala fortuna, para considerar a los otros como corresponde y poder disfrutar de lo único que verdaderamente se posee: el instante presente. Claro que se trataba de seguir las indagaciones de autores como Hadot (2006) o Foucault (2014) respecto a la valorización de la filosofía antigua, pero sobre todo de efectuar una actualización de la filosofía como práctica y cuidado de sí. Esto implicaba, además, analizar la coyuntura no solo desde cierto distanciamiento crítico desapasionado, sino desde el posicionamiento materialista que brinda un despeje afectivo adecuado (seguir los afectos y composiciones que aumentan la potencia de obrar y pensar). Incluía en mis escritos, de manera recurrente, la meditación de la muerte como realidad ineluctable y a la vez la conexión con la eternidad que nos brinda la captación del instante en el mismo gesto de escritura (lo que Foucault llama escritura de sí). Por ejemplo, a través la valorización de fenómenos accesorios o secundarios; algo que Hadot comenta sobre Marco Aurelio, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006), rebatiendo cualquier idea psicologista de pesimismo o hipocondría. Lo que no había descubierto aún en esa revalorización de los ejercicios de meditación antigua era la importancia de sostener también relaciones de cuidado y conversaciones con nuestros propios muertos (aunque ello apareciera fugazmente en mis escritos). El problema es que el pasado no se encuentra simplemente atrás, como se cree, sino que nos acompaña a cada paso y señala los límites y posibilidades del presente; se juega allí el *tras-paso generacional*.

El segundo gran encuentro en ese sentido fue, entonces, la lectura de *A la salud de los muertos* de Vinciane Despret (2021). Allí no solo encontré un tópico que me resultó esencial para la serie de ejercicios de filosofía práctica que indagaba, acorde a la época pandémica y a la negación que opera nuestra cultura sobre la muerte, sino un modo de abordar las investigaciones sumamente cuidado y original que daba lugar a las historias de los otros (matrices narrativas, conexiones, mediaciones, composiciones, etc.); un modo de pensar que reponía el medio, el nicho ecológico, y se implicaba en la pregunta por la sustentabilidad de las relaciones (en este caso entre vivos y muertos), en vez de abocarse a establecer la diferencia entre lo verdadero y lo falso. No obstante, me llamó la atención que entre la riqueza del material recolectado y compuesto (las *matrices narrativas* que señala la autora) no se hiciera mención a nuestros desaparecidos. Por supuesto que la investigación no pretendía ser exhaustiva y no se trata tampoco de exigirle eso. Habría de reconocer que me

interpelaba singularmente a continuar la historia y su problemática situada, e hice la conexión inmediata con las investigaciones de Mariana. No era casual que a Despret le costara al principio integrar –como ella misma dice– una de las sugerencias de lectura que le habían hecho (siguiendo la idea de *dejarse instruir*): la novela *La ciudad de los muertos* (Lieberman, 1979), que se centraba en la experiencia de médicos y antropólogos forenses que reconstituían la identidad de los cuerpos a través de los restos de desaparecidos. Por supuesto, como sabemos demasiado bien por nuestra historia reciente, primero hay que restituir a los muertos, darles ese estatuto. Tal era la singularidad de la historia que le recomendaron, se da cuenta Despret después de unos meses, sin mencionar que la figura del *desaparecido* encuentra su trágico acontecer paradigmático en Argentina en particular y Latinoamérica de manera extensa.

La singularidad de esta novela radica en el rol de quienes llevan adelante la investigación: son médicos forenses encargados de reconstruir los cuerpos de los muertos a partir de restos no identificados. Para entender la importancia de esta singularidad, me hizo falta conocer, en un coloquio, a unos antropólogos forenses que tenían a cargo la misma tarea. Ellos insistieron sobre el sentido de su trabajo: se trata de dar una identidad a los muertos. Se trata de reconstruirlos de tal manera que quienes los conocieron puedan identificarlos. Ahora bien, esta identidad recuperada tiene la consecuencia de darle a los difuntos la *posibilidad de estar muertos para los otros*. Lo que hacen estos antropólogos forenses no es deshacer el trabajo de la muerte, sino *consumarlo*, al reconstruir los restos para hacer de ellos cuerpos muertos. Hacer de un desaparecido, un muerto; hacer de los restos, un cuerpo. (Despret, 2021, p. 73).

También me llamó la atención que Despret descartara hablar de fantasmas porque aludían a un tópico demasiado general y de moda en la academia: la *era espectral*, abierta a partir de Derrida, la *hauntología*, etc., que se desentendía de las singularidades y reclamos concretos del presente (reclamos de los muertos a los vivos, no solo las injusticias históricas documentadas), pues aquellos: “son fantasmas principalmente de una memoria más o menos colectiva (...), productos culturales simbólicos: siempre son signos de otra cosa, más importantes que ellos” (Despret, 2021, p. 81). Pero eso mismo, otra vez, estaba en la exposición de Mariana: cómo los fantasmas y espectros de desaparecidos (justamente no-muertos) no solo tenían que ver con una memoria colectiva, sino que se les aparecían a distintos individuos y grupos sociales haciéndoles reclamos e interpelaciones puntuales.

Mariana Tello Weiss reconstruye con inteligencia y sensibilidad, en “Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en los lugares donde se ejerció la

represión política” (un escrito que me pasó luego donde amplía lo dicho en la ponencia), los relatos de encuentros entre fantasmas y vivos a los que les *hacen hacer cosas* (incluso, se presume, llevarlos a la muerte): cómo los afectan de distintas formas según su lugar de inscripción o pertenencia en la trama social: vecinos, guardias, conscriptos, estudiantes, familiares, etc. Escoge un modo topológico de organizar los relatos que le llegan: (i) los que cuentan quienes están adentro de los CCD porque forman parte de la estructura represiva (le llegan por vía indirecta); (ii) los de quienes están transitoriamente porque son guardias, conscriptos o estudiantes; (iii) los de quienes están en adyacencias porque son vecinos y (iv) por último, los de quienes van ocasionalmente a realizar una tarea puntual, como un grupo de cineastas o gente interesada por diversos motivos (Tello Weiss, 2016). Es lógico que la referencia al lugar tenga preeminencia respecto de lo que ha sido estructuralmente desalojado y negado: los desaparecidos, cuyos cuerpos no han sido enterrados ni situados como corresponde.

Por otra parte, es lógico también que el movimiento de Despret sea justamente inverso: es ella quien va y se desplaza tras las *instrucciones* que le dan los otros para que vea, escuche, anote, experimente. De este modo, podemos ir encontrando ciertas complementariedades y apoyaturas entre las investigaciones de Mariana Tello Weiss y Vinciane Despret, para cultivar el cuidado de las relaciones que sostenemos con muertos, desaparecidos, espectros y fantasmas. Estas relaciones complejas configuran una matriz muy rica y variada de ejercicios, rituales y prácticas cuya naturaleza es ética y política al mismo tiempo; pero que además nos conduce a replantearnos nuestros modos actuales de conocimiento. Tanto la ontología como la epistemología deben ser consideradas en tanto prácticas concretas que exigen su reformulación según el caso.

Por último, en este sentido, lo que podría aportar la perspectiva de Despret a la investigación de Mariana es el desplazamiento de la pregunta por lo verdadero o no de los hechos relatados –su eficacia simbólica y/o valor imaginario– a los distintos modos de existencia y realidad; un abordaje en el cual se busca componer y ampliar las matrices narrativas, implicándose el investigador mismo en la sustentabilidad de esos lazos que hacen (com)posibles nuevas historias. Mariana sitúa su investigación siguiendo el debate etnográfico de los años 80 sobre la realidad y/o ficción de lo extraordinario y de los fantasmas en particular, pero afirma que esta vez no se trata solo de la forma de *representación y comunicación etnográfica*, sino que toca el estatuto ontológico mismo de la “realidad en sí” (Tello Weiss, 2016, p. 43), dejando abierta esta problemática a distintas interpretaciones. En el caso de Despret, ella sitúa de entrada su investigación en la perspectiva

ecológica o etológica que considera al *medio* y las *relaciones* más importantes que la distinción entre verdadero/no-verdadero:

La ecología se desmarca de los temas típicamente privilegiados por los científicos porque se pregunta por las condiciones de existencia de aquellos a los que estudia. Para los científicos - explica Isabelle Stengers- la pregunta por la existencia se plantea generalmente, si es que se plantea, en el sentido de: '¿Podemos demostrar que esto (la fuerza de gravedad, los átomos, las moléculas, los neutrones, los agujeros negros, etc.) existe *verdaderamente*?' La pregunta ecológica no es esa. Es la pregunta por las necesidades que deben ser honradas en la creación continua de una puesta en relación. (Despret, 2021, p. 22).

Esto nos lleva no solo a las perspectivas de Stengers, Deleuze, Latour o Souriau, mencionadas por Despret, que se resumirían en una *ontología de las existencias menores*, sino a la genealogía del sujeto que planteaba Foucault (2013, 2014). Perspectiva en la que también se debe atender a las diversas prácticas y ejercicios en los cuales los sujetos se ligan a las verdades que los transforman, en lugar de limitarse a distinguir a priori entre lo falso y lo verdadero. Por supuesto que ello implica, a su vez, situar los distintos dispositivos de saber-poder e indagar en sus posibilidades de transformación; no toda práctica permite invenciones y variaciones que den lugar a nuevas relaciones; no toda institución o modo de gobierno lo habilita.

De esta apuesta participa el presente escrito, que también quisiera componer con diversos proyectos que alojan en su seno existencias menores, objetos desvalorizados, cartas olvidadas, gestos de resistencia que muestran la potencia en su extrema fragilidad, más acá de los relatos maximalistas de la épica o la derrota. Pues, de todos esos pequeños gestos, ejercicios y prácticas se nutre una genealogía del sujeto militante.

Una problemática común

En cuanto a lo último señalado, aquellos otros proyectos que se inscriben en la misma problemática, me refiero puntualmente a las cartas de los presos políticos del Penal de San Martín, recopiladas y organizadas por Fernando Reati y Paula Simón en *Filosofía de la incomunicación: las cartas clandestinas de la Unidad Penitenciaria 1 durante la dictadura (Córdoba, 1976-1979)*. También me refiero al proyecto de TECME (Territorios Clínicos de la Memoria), *Poéticas del tiempo (2020)*, sostenido por Fabiana Rousseaux, Natalia Magrin, Mercedes Vargas, Agustín Ambroggio, Kate Salamanca, dispositivo que rescata objetos, escrituras, voces o imágenes guardadas por los familiares de desaparecidos para mostrarlos desde montajes que los activen en el presente. O los proyectos de

diversos artistas que crean nuevos montajes y dispositivos para hacer presentes a los desaparecidos y devolverles su dignidad (p. e., Soledad Sánchez Goldar, Gabriela Morales). En términos más filosóficos y conceptuales, el trabajo de Julia Monge (2019) en relación con la genealogía foucaultiana de la subjetividad revolucionaria resulta convergente con nuestra propuesta. Todos estos proyectos y trabajos realizados desde distintas disciplinas y tradiciones van formando una constelación de singularidades puestas en común que cobra cada vez mayor fuerza para conmover nuestro presente y dar lugar a lo que nunca ha tenido lugar, pero insiste: ese acontecimiento inaudito que pudiera transformar nuestra forma de ser, conocer y relacionarnos ético-políticamente.

Los diversos trayectos de investigación e intervención apuntados atraviesan un campo de problemáticas comunes, al menos si se los piensa desde una genealogía de la subjetividad militante y una ontología crítica del presente que consideren no solo los grandes relatos épicos sino también las existencias menores y los gestos irredentos olvidados por la historia oficial. El problema de las militancias fallidas, la falta de unidad política y convergencia estratégica del campo popular, las depresiones y dispersiones varias, las manías y locuras prevalentes, los estallidos insensatos de violencia y abusos de todo tipo, la posverdad y las manipulaciones desembozadas de imágenes y lenguajes digitadas a través de algoritmos (*fakes* y *trolls*); en definitiva, todo aquello que redundando en inmovilismo y desánimo (o discursos de odio y reactividad), responde a la gran pregunta problemática: *¿Cómo subjetivar hoy los discursos de verdad?*

Las investigaciones e inquietudes que nos legó el último Foucault (1999, 2013, 2014, 2017) – en sintonía con Lacan– y que a su modo retoma Badiou en torno al sujeto y la verdad (1999), siguen siendo cruciales para situar el *impasse* en que nos encontramos. Solo tenemos que retomarlas y replantearlas desde un pensar situado, es decir, con nuestros propios materiales, experiencias y métodos. Realizar una genealogía de la subjetividad militante que comprenda todos sus aspectos (estéticos, políticos, ideológicos, etc.), nos implica desde distintos lugares, tradiciones y saberes, que es necesario hacer converger para pensar nuestro presente en toda su complejidad.

¿Cómo es posible la transformación efectiva del sujeto en relación con la verdad que lo constituye, y no solo la reproducción de lo mismo bajo diversos cuerpos y lenguajes? Transformar cuerpos y lenguajes de manera material y concreta requiere anudar el ser, el sujeto y la verdad que los implica en acto, no solo efectuar una modificación de rasgos y cualidades extrínsecas. El problema es situar lo real que hace un agujero en nuestros saberes y verdades. Lo real puede ser definido como

el horror de un trauma histórico específico, aunque en el fondo es el vacío ontológico mismo: la inconsistencia indecible del ser (Badiou, 1999). Cuando la inconsistencia del ser es presentada en situación como si fuese coherente –lo que ha sucedido históricamente bajo presión de significantes totalizantes tales como patria, nación, familia y propiedad–, el desastre no puede ser más absoluto.

Indagar, entonces, en torno a los desaparecidos, los fantasmas y espectros que nos acechan e interpelan en nuestras fallas discursivas, éticas y epistémicas; recuperar las experiencias singulares de los sobrevivientes, los saberes forjados en la resistencia, las estrategias, tácticas y técnicas de sí desplegadas en las peores circunstancias: todo ello nos puede ayudar a vislumbrar los límites y posibilidades de nuestro presente, los límites reales y su sobrepaso efectivo. También las experiencias artísticas y militantes actuales que buscan conectar y dialogar con esos puntos enigmáticos y marginales de experiencias pasadas, saliendo de apreciaciones masivas y dicotomizantes (victoria/derrota, manía/melancolía) que conducen al inmovilismo o la sobreactuación.

Se trata de ensayar genealogías, construir conceptos, montar obras, realizar performances e intervenciones que nos permitan conmovir las rígidas identificaciones, melancolizantes o denegatorias, para que se habiliten las potencias colectivas desde el punto de las singularidades irreductibles que nos constituyen; para que emerjan afectos alegres producidos en nuevas composiciones y pueda generarse así el conocimiento de lo que causa tristeza y de-potencia en cada caso. En definitiva, se trata de realizar una clínica y crítica de nosotros mismos (en términos deleuzianos), o bien una ontología crítica del presente (en términos foucaultianos). Sin dudas, es un trabajo colectivo que se viene realizando desde distintos espacios y abordajes, quizá lo más complejo sea pensarlos en común a través de la invención de conceptos acordes a su disparidad.

La subjetividad de la época atañe a todos y todas por igual, sin distinción de clase o género. Es el principal factor para asumir la prueba de lo real.

Una lógica de los cuidados

Por una cuestión de espacio no he considerado en detalle todas las experiencias señaladas. Sí quisiera aludir al papel que han cumplido algunos dispositivos de cuidado activados desde el Estado y, para marcar el contraste, la experiencia de resistencia que significaron las cartas de los presos políticos de la UP1 cuando primaba, al contrario, el terrorismo de Estado. Por último, voy a volver

sobre las valiosas indicaciones que nos aportaba Foucault, reunidas por Julia Monge, en torno a la importancia de la *historia de la subjetividad revolucionaria* para entender nuestro presente.

Por supuesto que la singularidad de la sociedad y el Estado argentinos han acompañado y posibilitado, luego del horror vivido en dictadura, diversos procesos de indagación a través de políticas de memoria activa. También es importante señalar la función reparadora que ha cumplido el Estado, en algunos casos, habilitando la constitución de dispositivos clínicos de acompañamiento y atención para los sobrevivientes, testigos y víctimas de la dictadura. En la experiencia del Centro de Asistencia a las Víctimas de Violaciones de los Derechos Humanos, Fabiana Rousseaux nos relata la importancia de los dispositivos clínico-políticos que se implementaron para acompañar a las víctimas-testigos del terrorismo estatal y cómo permitieron que el testimonio habilitara nuevos modos de subjetivación:

En el testimonio operan nuevos modos de subjetivación al romper con la privatización del daño y tornar público sus efectos (Rousseaux, 2016). Así, el vínculo entre lo individual y lo colectivo, hasta entonces marcado por la violencia y negación estatal, puede dar lugar a la reconstrucción, resignificación y nuevas expresiones –poéticas, plásticas, dramáticas– sobre los acontecimientos dolorosos vividos (Vital Brasil, 2018). (Brasil, Rousseaux, Conte, 2019, p. 90).

Me atrevería a decir que el Estado puede cumplir una función reparadora que es, a su vez, amplificadora y *composibilitadora* de múltiples procesos de subjetivación. Por eso también escribimos acerca del “Estado de los cuidados” (Farrán, 2020) en el contexto de pandemia, cuando la función reflexiva de las prácticas de sí era asumida, sostenida y multiplicada por los propios agentes estatales (no solo pertenecientes al sector de salud mental) llamados *esenciales*.

En la contracara del Estado de los cuidados, el terrorismo de Estado desplegado por la última dictadura militar no pudo evitar que igualmente se implementaran, aun en condiciones extremas de supervivencia, modos de cuidado ético-político que encontraban en la escritura de cartas su materialización. Así lo cuentan Fernando Reati y Paula Simón:

A diferencia de la correspondencia de presos políticos en otras cárceles argentinas donde se permitió la comunicación, si bien bajo una estricta censura por parte de las autoridades, las cartas clandestinas de la UP1 mayormente permanecen en el olvido y no han sido estudiados sus contenidos ni sus estrategias retóricas. A partir de algunas decenas de cartas clandestinas hoy disponibles, las cuales constituyen un segmento particular de las narrativas carcelarias que permanece en sombras, nos preguntamos: ¿en qué se distinguían o parecían estas cartas

clandestinas a las que se escribieron legalmente, pero con las limitaciones de la censura? ¿Qué se escribía a familiares que hacía meses o años no se veía? ¿Cómo se contaban los autores a sí mismos y a los destinatarios aquello inédito que estaban viviendo? ¿Qué callaban y qué se atrevían a denunciar? *Este libro se propone entonces indagar en las múltiples dimensiones personales y políticas que se despliegan en unos textos prohibidos que eran a la vez una vía de denuncia, un escape, una forma de expansión para salir del encierro, el tedio y la rutina carcelaria, y un motor para echar a andar el pensamiento y la imaginación entre las paredes grises de la penitenciaría.* (Reati y Simón, 2021, p. 19 [cursivas añadidas])

Esas múltiples dimensiones que anudan lo personal a lo político encuentran en la escritura de cartas, tal como lo estudia Foucault en “La escritura de sí” (1999), su razón de ser. Foucault mostraba que en la antigüedad la escritura de sí comprendía el cuaderno de notas [*hypomnémata*] y las cartas, dos modos de subjetivar las experiencias cotidianas y ejercer una reflexividad crítica de sí mismo, los otros y las condiciones de existencia; un ejercicio que excedía lo que hoy comprendemos como simple comunicación externa o expresión de una interioridad. Así, el detallado trabajo de recolección, ordenamiento y comentario de cada una de las cartas de los presos del penal, realizado por Reati y Simón, puede ser leído en clave de *ejercicios de subjetivación*. Aun si los mismos escribientes no eran conscientes de ello, o no fuese esa su intención, el hecho de dedicarles un tiempo crucial y desplegar una articulación logística compleja para producir y circular esas escrituras sencillas, muestra el papel fundamental que tuvieron en su supervivencia: “la escritura de cartas clandestinas constituyó una herramienta que permitió en gran medida la supervivencia en medio de la maquinaria destructora de vidas que fue la incomunicación impuesta por el general Menéndez” (Reati y Simón, 2021, p.367). La posibilidad de reflexionar sobre lo que vivían, lo que sentían, imaginaban y pensaban, de manera compartida y singular, constituyó un poderoso ejercicio de subjetivación que resistió la lógica de dominación y el horror impuestos. Por supuesto, habría que detenerse en cada una de esas estrategias, tácticas y técnicas, no solo consideradas como *retóricas*, sino entendidas como *prácticas de sí*.

Si bien no es posible hacerlo en este escrito, el ordenamiento y comentario de los contenidos de las cartas, realizados por ambos autores, resulta bastante elocuente. Allí aparecen descritas, además de toda la logística necesaria para su producción y circulación, junto a la debida contextualización histórica, cada uno de los tópicos que hacen a una vida sostenible: el estado emocional, la convivencia, la familia, la salud, la alimentación, la higiene, la enseñanza, las lecturas, las escrituras, las canciones, las actividades físicas, las artesanías y manualidades, las reflexiones, la

imaginación, la felicidad, etc. Toda esa pequeña e intensa *cultura de sí*, desplegada en un ámbito carcelario sometido a la incomunicación forzada, que se hace más evidente si se la lee en términos de Foucault, con la importancia concedida a la escritura de sí y los ejercicios de subjetivación que ella condensa.

Hay, todavía, mucho más que podemos rescatar de esas experiencias extremas de resistencia y prácticas de subjetivación, ejercitadas sin conocimiento de causa, si las pensamos en resonancia con otras y con el marco teórico adecuado. No solamente por un interés teórico, por supuesto, sino porque –como hemos dicho– constituyen los límites de cómo llegamos a ser lo que somos, es decir, cómo estamos constituidos en el presente.

En un valioso trabajo, Julia Monge (2019) reconstruye las últimas referencias que dio Foucault, en el sentido antes señalado, sobre la importancia que tenía para él realizar una genealogía de la subjetividad revolucionaria que atendiera a las prácticas de sí y no solamente a la revolución como *movimiento social*. Cuestiones que, sin embargo, no llegó a desarrollar de manera autónoma, aunque aparecen de manera recurrente en momentos fundamentales –puntos de inflexión– de sus últimos trabajos. Dos citas clave de Foucault, donde expresa esto en relación a sus investigaciones anteriores:

Después de haber estudiado el problema histórico de la subjetividad a través del problema de la locura, del crimen, del sexo, quisiera estudiar el problema de la subjetividad revolucionaria. Ha llegado el momento de estudiar la revolución no solamente como movimiento social o transformación política, sino también como experiencia subjetiva, como tipo de subjetividad. (Foucault, 2017, p. 109).

Habría que hacer una historia de las técnicas de sí y las estéticas de la existencia en el mundo moderno [...] Podríamos concebir la Revolución no simplemente como un proyecto político sino como un estilo, un modo de existencia con su estética, su ascetismo, las formas particulares de relación consigo mismo y los otros. (Foucault, 2013, p. 221).

En *La hermenéutica del sujeto* arriesga, incluso, una hipótesis acerca de cuándo la más antigua de las tecnologías de sí, la conversión, se *enganchó* con la práctica política moderna:

Algún día habrá que hacer la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria [...] Me parece que recién a partir del siglo XIX –repetamos que habría que verificar esto con detenimiento–, hacia 1830-1840, sin duda, y justamente en referencia a ese acontecimiento fundador, histórico mítico, que fue para el siglo XIX la Revolución Francesa, con respecto a ésta se comenzaron a definir esquemas de experiencia individual y subjetiva

que serían: la 'conversión a la revolución'. Y me parece que, a lo largo de todo el siglo XIX, no se puede comprender qué fue la práctica revolucionaria, no se puede comprender qué fue el individuo revolucionario y qué fue para él la experiencia de la revolución si no se tiene en cuenta la noción, el esquema fundamental de conversión a la revolución. Entonces, el problema sería a la vez ver cómo se introdujo ese elemento que era de la órbita de la tecnología de sí más tradicional [...], cómo ese elemento de la tecnología de sí que es la conversión se enganchó con ese nuevo dominio y ese nuevo campo de actividad que era la política, cómo ese elemento de la conversión se ligó necesaria o, en todo caso, exclusivamente a la opción revolucionaria, a la práctica revolucionaria. (Foucault, 2014, p. 206).

Por eso, decía al comienzo que me interesa, antes que hacer una genealogía extensa de las prácticas revolucionarias o reivindicar anacrónicamente desde la actualidad la figura del revolucionario, estudiar cómo se han puesto en juego en nuestra historia reciente distintos modelos de subjetivación, a través de múltiples prácticas y técnicas de sí, aun si sus actores no tenían plena consciencia de lo que hacían, y cómo eso sigue condicionando nuestra actuación en el presente (una *genealogía intensa*, se podría decir). Una vez situada esta problemática (en) común, con sus diversas prácticas y abordajes, la conceptualización en torno al sujeto y la verdad desde una mirada foucaultiana (enriquecida, también, con los planteos de otros autores como Despret, Lacan, y Badiou) nos ayuda a tejer una composición conjunta y articulada. En este sentido, la distinción entre niveles ontológicos, políticos y éticos puede ayudarnos bastante a ordenar el campo de estudios. Nos permite entender que los modos de existencia son irreductibles a nivel ontológico, composibles parcialmente a nivel político, y que el *ethos* crítico ayuda a sostener la atención respecto a que no se resuelve ni en uno ni en otro sentido: ni irreductibilidad absoluta ni composición unificante. Al menos ese es el *ethos* crítico que deseo sostener en este incipiente cruce de perspectivas.

Bibliografía

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

Del Barco, O. (2004). Carta de Oscar del Barco. *La Intemperie*, 17.

Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Cactus.

Farrán, R. (2014). *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.

Farran, R. (2016). *Nodal: método, estado, sujeto*. Adrogué: La cebra/palinodia.

Farrán, R. (2018). *Nodaléctica: un ejercicio de pensamiento materialista*. Adrogué: La cebra.

- Farrán, R. (2020). *Leer, meditar, escribir: la práctica de la filosofía en pandemia*. Adrogué: La cebra.
- Farrán, R. (2021a). *La razón de los afectos: populismo, feminismo, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Farrán, R. (2021b). *Militantes, ¡ocúpense de sí mismos!* Buenos Aires: La Red editorial.
- Farrán, R. (2021c). *Escribir, escuchar, transmitir: crítica, estado y sujeto en tiempos de pandemia*. San Luis de Potosí: El diván negro.
- Farrán, R. (2022). *El giro práctico: ejercicios de filosofía, ética y política en la coyuntura*. Córdoba: CIECS ediciones.
- Foucault, M. (1999). La escritura de sí. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2013). Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso. En E. Castro (ed.), *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2017). *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Lieberman, H. (1979). *La ciudad de los muertos*. Madrid: Círculo de lectores.
- Monge, J. (2019). La revolución como ascesis de una ética materialista en Michel Foucault. *Oxímora: Revista internacional de ética y política*, 15(2), 116-136.
- Palti, E. (2008). La crítica de la razón militante. Una reflexión con motivo de La fidelidad del olvido de Blas de Santos y el 'affaire del Barco'. *A Contracorriente*, 2(5), 99-114.
- Reati, F. y Simón, P. (2021). *Filosofía de la incomunicación: las cartas clandestinas de la Unidad Penitenciaria 1 durante la dictadura (Córdoba, 1976-1979)*. Villa María: Eduvim.


TECME-Territorios Clínicos de la Memoria (productor). (2020). *Poéticas del tiempo* [videos de Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/playlist?list=PL622mB3nqxfEjTRkkbD4EVY7vpHTPc89W>

Tello Weiss, M. (2016). Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en los lugares donde se ejerció la represión política. *Estudios en Antropología Social*, 1(1), 33-49.

Vital Brasil, V., Rousseaux, F. y Conte, B. (2019). Reparación simbólica en América Latina como Política de Estado. La experiencia de asistencia a víctimas en Brasil y la Argentina. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 12(6), 90-107.

Fecha de recepción: 27 de mayo de 2022.

Fecha de aceptación: 1 de octubre de 2022.

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa). No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

