

¿Qué hace la filosofía? Sistemática, simultaneidad, recursividad y composibilidad en el pensamiento de Althusser, Badiou y Foucault

Roque Farrán
(*Universidad Nacional de Córdoba*)

En una carta a su amiga Franca Madonia, Louis Althusser se refiere a la posibilidad de reescribir la tópica marxista en términos de nudos. Dada la singularidad y riqueza de este planteo metodológico, a la luz de elaboraciones filosóficas posteriores, quisiera exponer el fragmento en su debida extensión:

Tú sabes, un día (un día...) yo hablaré de la tópica, del hecho de que Marx (como Freud) presenta la realidad de la que habla disponiéndola en lugares (topoi), en lugares inconfundibles: aquí no es lo mismo que allá. Manera de marcar la diferencia (como lo hace nuestro amigo Derrida bautizándola *differance*) como dispersión, como “diseminación” (noción que tomó de Mallarmé) pero como distinción de las instancias, es decir, los lugares ocupados por poderes, poderes en el sentido fuerte de la palabra, es decir, de las realidades que ejercen una influencia, una eficacia, un poder (diferencias nodales activas, eficientes). Lenin leyendo a Hegel se detiene (como un verdadero perro de caza olfateando a la presa) ante una expresión de Hegel: la red y el núcleo. Allí está todo: en el tejido [tela, trama,] universal (que Derrida y sus amigos pasan la vida en des-tejer y re-tejer, a de- y a re-componer la textura), lo que interesa a Lenin (después de Marx), igual que a Freud, son los núcleos, los puntos cruciales

en que los hilos, en lugar de contentarse con jugar el juego de la trama y de la cadena (=tela o = texto, puesto que nuestros amigos amorosos de la diferencia escriben: texto = tela), los puntos cruciales en que los hilos se anudan en nudos, en ciertos lugares inconfundibles que están constituidos por esos nudos (no hay al comienzo la tela indiferenciada en su eterna diferencia, luego, en tal lugar de la tela, un nudo como un accidente, un subproducto del tejido, un nudo que se encuentra en tal lugar del tejido, el nudo no es un efecto del lugar, un accidente del lugar, un azar del lugar: al contrario, es el nudo el que hace del lugar que él ocupa un lugar, su lugar, a partir del cual él actúa sobre los otros lugares). No sé si me doy a comprender: primero, lo que te confío aquí es “top secret”, no lo digo a nadie, son mis armas de reserva para un día... te pido que lo guardes para ti.

Retornaré a Althusser luego de un breve rodeo por Foucault y Badiou, más específicamente por una elucidación de cómo conciben ellos mismos el modo de trabajo filosófico. La idea general de esta presentación es vincular la lectura sintomática (método), la sistematicidad (teoría) y la sobredeterminación (ontología política) formuladas por Althusser, en su mutua imbricación, con las concepciones de la práctica filosófica que sostienen Foucault y Badiou y permiten arrojar una nueva luz sobre la pertinencia y actualidad de aquéllas.

Para leer *Para leer El capital* primero hay que leer su imprescindible “Prefacio” y para ello, en tanto hay que entender en qué consiste la singular materialidad de tal lectura, me sirvo del nudo borromeo. Como Newton y luego Lacan, *hypotheses non fingo*: entro allí con el nudo. Así, por ejemplo, pienso que la tensión entre necesidad y contingencia que atraviesa la obra de Althusser (desde la etapa clásica hasta la última sobre el materialismo aleatorio) encuentra cierta legibilidad si se piensa la tópica marxista en términos de nudos. Entre la férrea necesidad estructural y la libre caída de átomos en el vacío el anudamiento muestra que la estructura es más bien flexible. La “estructura de estructuras” no es una metaestructura trascendental ni una infraestructura subyacente sino que se sitúa y capta en el “entre”, esto es, “junto a” los distintos procedimientos demostrativos (entre diacronía y sincronía). Se esclarece también la posición del filósofo materialista: posición heterotópica por definición que se desenvuelve *junto a* las

demás prácticas aunque sin confundirse con ellas, ni superior ni inferior, ni anterior ni posterior. Recurrir aquí a Foucault y a Badiou para mostrar cómo conciben ellos la práctica de la filosofía en el presente, también a partir del anudamiento de *condiciones* o *conjuntos prácticos*, esclarece retrospectivamente la práctica filosófica althusseriana, más acá de sus diferencias puntuales y excediendo la temática estrictamente marxista hacia un materialismo filosófico mucho más amplio. Se trata de asumir la fragilidad y precariedad de las formulaciones conceptuales que sostienen la práctica filosófica sin renunciar a las tesis y posicionamientos afirmativos: pensar la tópica y el tiempo.

¿Qué hace la filosofía?, ¿cómo procede?, ¿en qué consiste su *praxis*? Como el camino (el método) se recorre andando y se hace camino al andar, al decir del poeta, no se trata de dar definiciones a priori (ideales) sino de hitos y huellas materiales que nos marcan (en) la travesía misma. Esos hitos y huellas son significantes-de-más (suplementarios), dirá Badiou, que no conectan necesariamente con significados fijos o conocidos y, por ende, tampoco responden a los lenguajes establecidos. La pregunta por el método, decía en otra parte, es *filosófica*, y su respuesta es por esencia *política* (Farrán, 2014a: 174). Pero no quiero dar con ello la idea de un reparto claro de funciones, división del trabajo mediante, en tanto una como la otra se implican mutuamente, y así, la filosofía también toma decisiones de pensamiento, traza líneas de demarcación y se posiciona ante los acontecimientos y coyunturas; se esboza en ello una dimensión suplementaria que califico de *transpolítica* (es la Idea): atraviesa diversidad de prácticas y dispositivos, los excede y *al tiempo* composita (Farrán, 2015: 203-238).

En breve, hay cuatro nociones que permiten pensar la tarea transpolítica de la filosofía a partir de Badiou y así luego, junto a Foucault, volver a leer *cómo leía* Althusser; son las nociones mutuamente anudadas de simultaneidad, sistematicidad, recursividad y compositabilidad. Escribe Badiou:

Si entendemos por ‘sistematicidad’, como se debe hacer, el requisito de una configuración completa de las cuatro condiciones genéricas de la filosofía (lo que, repito, no exige en absoluto que los *resultados* de estas condiciones sean exhibidos o incluso mencionados), según una exposición que expone también su regla de exposición, entonces pertenece a la

esencia de la filosofía el ser sistemática, y ningún filósofo lo ha dudado jamás de Platón a Hegel (Badiou, 2007: 40-41).

La praxis filosófica consiste entonces en pensar al mismo tiempo (*simultaneidad*) la configuración completa de los cuatro procedimientos de verdad que la condicionan (*sistematicidad*), exponiendo así en acto su regla de exposición (*recursividad*), esto es, de-saturación a una -dos o tres- de sus condiciones históricas y *composibilidad* (*compossibilit *) conjunta de las cuatro: arte, ciencia, política y amor. La filosofía circula libremente *entre* sus condiciones, sin privilegiar a ninguna de ellas en la inteligibilidad del conjunto, produciendo de este modo cruces y transferencias a través de múltiples operadores conceptuales (matemas, poemas, declaraciones, tesis). Los conceptos habilitan estos pasajes y también son el producto de los enlaces entre procedimientos heterogéneos que los desarrollan, afinan y complejizan; así se traza el *círculo productivo* de la composibilidad conceptual.

En términos más generales, no interesan aquí tanto los sistemas de pensamiento ni su historia acabada,¹ como la *sistematicidad* inmanente a dichos sistemas; sistematicidad que es posible captar en ciertas torsiones e inflexiones sintomáticas que, a su vez, pueden ser reflexivas o no. La sistematicidad, por supuesto, está vinculada a la simultaneidad y recursividad mencionadas *junto a* la implicación subjetiva y material del caso (la cuestión que interroga); consiste en la exposición de un punto nodal u organizador que distribuye estas nociones y, a veces, se expresa en una duplicación significativa insensata (*i.e.*, deseo de deseo, idea de la idea, estructura de estructuras, etc.) (Farrán, 2014a: 188). La sistematicidad, entonces, se capta en movimientos diagona-

¹ Por ejemplo, como aparece en la perspectiva historicista de Gramsci: “Debemos explicar, pues, por qué en todo momento coexisten muchos sistemas y corrientes de filosofía, cómo nacen, cómo se difunden, por qué en la difusión siguen ciertas líneas de fractura y ciertas direcciones, etc. Esto demuestra hasta qué punto es necesario sistematizar crítica y coherentemente las propias intuiciones del mundo y de la vida, fijando con exactitud lo que debe entenderse por «sistema», para que no se entienda en el sentido pedante y profesoral de la palabra. Pero esta elaboración debe hacerse -y sólo puede hacerse- en el marco de la historia de la filosofía, que demuestra la elaboración de que ha sido objeto el pensamiento en el curso de los siglos y el esfuerzo colectivo que ha costado nuestro actual modo de pensar, el cual resume y compendia toda esta historia pasada, incluso en sus errores y delirios. Por lo demás, que en el pasado se hayan cometido y se hayan corregido estos errores y delirios no quiere decir que no se vuelvan a reproducir en el presente y que no sea necesario corregirlos otra vez” (1970: 8).

les, transversales, *entre* diferentes dispositivos y sistemas de pensamiento. A partir de esa mínima captación o inteligibilidad común se hace posible la producción de conceptos. Al método que atiende a dicha sistematicidad compleja, en términos de *nodalidad* y no de totalidad, lo denomino pues: *sistemática* o, más adecuadamente, *nodaléctica*.

En el caso de Foucault, la sistematicidad alude a la interrogación recíproca y simultánea entre el polo discursivo de las relaciones de poder, el polo de las relaciones de saber y el polo de las relaciones de cuidado.²

Esos conjuntos prácticos dependen de tres grandes órdenes: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones con uno mismo. Esto no quiere decir que existen tres órdenes completamente extraños unos de otros. Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones con uno mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética. En otros términos, la 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: 107-8, cursivas mías).

En Althusser, en cambio, la sistematicidad aparece ligada más bien a la idea de una *estructura de estructuras* que hace legible la originalidad de la obra de Marx, no como una suerte de metaestructura trascendental ni tampoco como una estructura subyacente, sino como el *método de producción conceptual* que empleaba el mismo Marx sin explicitarlo: *entre* sus exposiciones y demostraciones de índole económico-políticas se muestra fugaz e intermitentemente la *sistematicidad del sistema*, que responde a una combi-

² La relación entre Foucault y Badiou para pensar la praxis filosófica ha sido abordada más minuciosamente en otro trabajo (Farrán, 2014b).

nación singular de procedimientos (matemáticos, físicos, astronómicos, económicos, políticos, etc.); esa es la filosofía marxista (materialista) en *estado práctico* que es necesario extraer de la obra de Marx, según Althusser, para que no sea confundida con la dialéctica hegeliana. En lugar de la metáfora del carozo y la almendra -tan cara al pensamiento marxiano- de la cual se extraería el núcleo dialéctico racional, creo que habría que pensar más bien en la urdimbre y la trama de un tejido. A la *urdimbre* la conforman los hilos que bajan verticalmente y se alinean en sucesión (lógica argumental); la *trama*, en cambio, es el hilo que zigzagueando transversalmente entre ellos los anuda (composición o producción). Si el tejido se encuentra bien apretado, algunos hilos quedan invisibilizados. Así, se entiende, la composición compleja sólo se muestra al aflojar un poco los hilos que tensan la urdimbre. Por otra parte, en cuanto a la temporalidad, la sistematicidad no remite simplemente a la carencia de tiempo, la *sincronía* estructural opuesta a la *diacronía* del discurso, sino a la simultaneidad en el uso de procedimientos dispares (múltiples temporalidades) que permite captar la materialidad *in situ* del pensamiento. La lectura sintomática no consiste pues, simplemente, en reponer lo no dicho en lo dicho, lo invisible en lo visible o lo latente en lo manifiesto, sino en captar esa doblez irreductible entre ambos planos (la urdimbre y la trama). Por eso mismo el método de lectura resulta inescindible de la sistematicidad teórica que repone conceptos ausentes (o más bien los produce) sobre el fondo de una ontología política de la *sobredeterminación* (o contaminación) de las prácticas e instancias. Estas tres dimensiones se encuentran mutuamente intrincadas.

No he propuesto otra cosa que la *lectura 'sintomática'* de las obras de Marx y del marxismo las unas por las otras, es decir, la producción sistemática progresiva de esa reflexión de la problemática sobre sus objetos que los hace *visibles*, la revelación, la producción de la problemática más profunda que permite *ver* aquello que aún no pueda tener más que una existencia *alusiva* o *práctica*. Es en función de esa exigencia que he pretendido poder *leer*, en su existencia directamente política (y de política activa: la del dirigente revolucionario Lenin sumergido en la revolución), la forma teórica específica de la dialéctica marxista; es en función de ese principio que he podido pretender analizar el texto de

Mao Tse-Tung de 1937 sobre la contradicción como la descripción de las estructuras de la dialéctica marxista que se reflejan en la práctica política (Althusser, 2006: 37-38).

A diferencia de mi maestro Foucault, entonces, considero junto a Althusser que no importa tanto hacer la “historia de los sistemas de pensamiento” (o la “teoría de la historia de la práctica teórica”) como captar transversalmente la *sistematicidad* inherente a los mismos, su efectividad actual, o sea el *método de producción conceptual* (la “forma teórica específica” o el “efecto de conocimiento”). El método no siempre aparece expuesto de manera explícita, o bien lo que se dice al respecto no es acorde a lo que se hace efectivamente; de allí que se lo pueda encontrar en estado práctico. En la vía abierta por Althusser, sigo pensando lo mismo pero recorro en cambio distintos sistemas, autores y tradiciones, porque he caído en la cuenta de que sólo en el entrecruzamiento aparece *sintomáticamente* la materialidad de la idea en su infinitud acotada. Pues una filosofía materialista no responde a estrictos problemas geográficos (centro o periferia), ni se contenta con universalidades abstractas (historia de las ideas), halla su anclaje real en las torsiones, inflexiones y síntomas de las prácticas efectivas, y allí se aplica rigurosamente. La sistematicidad es el modo de responder a una historicidad radical: el ser múltiple de múltiples y la necesidad contingente de pensamiento conjunto. Tanto en el caso de Badiou, como en Althusser y Foucault, se trata de una interrogación por el tiempo que nos toca, el presente o lo actual, en una captación instantánea de su configuración compleja (*Gliederung, Verbindung*, composibilidad, ontología crítica del presente, etc.); gesto que caracteriza a la filosofía desde su inicio griego pero que quizás se hace más notable a partir de la Ilustración, según la lectura de Kant realizada por Foucault (1996) para remarcar el *ethos* crítico filosófico.

Lo real del tiempo no constituye entonces un horizonte regulativo trascendental sino que se juega en material inmanencia. Una vez localizados ambos polos de un campo antagónico, por ejemplo, no se trata de optar por uno o por otro, ni de ubicarse a una distancia neutral para evaluarlos trascendentalmente, ni de efectuar su síntesis dialéctica (tampoco de “patear el tablero”: nada más estúpido, pues hablamos de un *campo irreductible* y no de un tablero); se trata, en fin, de captar la *paralaje* entre ambos (Zizek, 2006): lo

real en juego que se desplaza de uno a otro descompletándolos y anudándolos inexorablemente. Hallar el punto de aplicación, de quiebre, de implicación: desvanecimiento, causa y anudamiento. Lo más difícil de todo es sostener la irreductibilidad del pensamiento sin claudicar ante los pros y los contras que se nos ofrecen.

En cierto punto me convence más la estructura implicativa y sistemática mencionada a la que arriba Foucault sobre el final de su vida (*i.e.*, ¿Qué es la ilustración?, El coraje de la verdad, etc.) que aquella otra que propone Badiou en su *Manifiesto por la filosofía*. Sean cuales sean las investigaciones genealógicas, arqueológicas u otras que se emprendan, decía Foucault, siempre se tratará de interrogarse acerca de 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. Este nudo temporal de implicación subjetiva, que se constituye en una interrogación recíproca y simultánea de sus dimensiones epistémicas, políticas y éticas, resulta más práctico que el nudo de cuatro procedimientos (arte, ciencia, política y amor) propuesto por Badiou. Sin embargo ambos no son excluyentes. Con Althusser vemos cómo se juega esta implicación sistemática y material en su lectura de *El capital*.

Podemos captar el lugar infinitesimal en que se localiza la práctica filosófica althusseriana en el acotado juego “entre” diacronía y sincronía que busca situar el “efecto de conocimiento”, y asimismo en la duplicidad que entraña la *sistematicidad* del sistema de conceptos desplegados:

El efecto de conocimiento, producido a nivel de las formas del discurso de la demostración, y después al nivel de un concepto aislado, es posible, pues, con la condición de la *sistematicidad del sistema*, que es el fundamento de los conceptos y de su orden de aparición en el discurso científico. El efecto de conocimiento se juega en la dualidad o duplicidad de *la existencia del sistema*, por un lado –del cual se dice que ‘se desarrolla’ en el discurso científico–, y de *la existencia de las formas de orden* del discurso, por el otro; precisamente en el ‘juego’ (en el sentido mecánico del término) que constituye *la unidad de desajuste* del sistema y del discurso. El efecto de conocimiento es producido como efecto del discurso científico, que no existe sino como discurso *del sistema*,

es decir, del objeto tomado en la estructura de su constitución compleja (Althusser, 2006: 76).

La sistematicidad del sistema no es exactamente el sistema conceptual desplegado por Marx, sino el *juego de dislocación* que permite captar el “efecto de conocimiento” de manera suplementaria al “efecto de sociedad” que expone *El capital*. Por eso el efecto de conocimiento no es objeto del discurso científico (materialismo histórico) sino del discurso filosófico (materialismo dialéctico), aunque ambos se encuentran intrincados (mas no identificados) en la “estructura de su constitución compleja”.

La recursividad, por otra parte, había sido definida antes en relación a la circularidad productiva que supone extraer la filosofía de Marx del mismo lugar donde se la aplica:

una lectura filosófica de *El capital* sólo es posible mediante la aplicación de lo que es el objeto mismo de nuestra investigación; la filosofía de Marx. Este círculo sólo es posible epistemológicamente gracias a la existencia de la filosofía de Marx en las obras del marxismo. Se trata pues, de producir, en el sentido estricto de la palabra, lo que parece significar: hacer manifiesto lo que está latente; pero esto quiere decir transformar (para dar a una materia prima preexistente la forma de un objeto adaptado a un fin) aquello que en cierto sentido *existe ya*. Esta producción, en el doble sentido que da a la operación de producción la forma necesaria de un círculo, es la *producción de un conocimiento*. Concebir en su especificidad la filosofía de Marx es, pues, concebir la esencia del movimiento mismo mediante el cual se produce su conocimiento o concebir el conocimiento como *producción* (Althusser, 2006: 39-40).

En definitiva, como decía anteriormente, al movimiento hay que hacerlo, el conocimiento se produce andando, sobre la marcha, y allí lo único dado es el material en juego.

Además, sobre la simultaneidad, dice Althusser: “¿Cómo podría la mera fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, explicar el cuerpo de la sociedad, en el cual todas las relaciones coexisten simultáneamente [*gleichzeitig*] y se sostienen entre sí?” Varias veces repite esta cita de Marx para situar la especificidad de su pregunta-concepto: el “efecto de conoci-

miento” correlativo al “efecto de sociedad”. Eso real del objeto por el cual nos seguimos interrogando, cuerpo sustraído -o en constitución, diría Badiou- cuya fórmula abrupta es negativa: “la sociedad no existe”, como ha afirmado Laclau, pero que más sutil y rigurosamente se escribe así: “la sociedad es no-toda” (como la mujer, la verdad, en fin...).

La filosofía que no se limita a interpretar el mundo sino que apunta a transformarlo -la filosofía materialista- opera, sostengo, combinando métodos y procedimientos dispares, a los cuales trata de composibilitar. Así lo expresaba Althusser:

Marx nos advierte, a menudo, por sus referencias constantes a otras formas de demostración además de las formas del discurso filosófico, que él recurre también a formas de demostración tomadas de las matemáticas, de la física, de la química, de la astronomía, etc. Por lo tanto, el propio Marx nos advierte constantemente acerca del carácter complejo y original del orden de demostración que instaura en la economía política (Althusser, 2006: 56).

En definitiva, la filosofía no puede decir qué hacer en toda circunstancia porque, en primer lugar, es un hacer como cualquier otro: una *práctica*, dirá Althusser (2015); por tanto no da órdenes ni prescribe desde lugar de preeminencia alguno. En todo caso, lo que se trata de mostrar es que la filosofía en su singular *modo de hacer* puede devenir paradigma, ejemplo-ejemplar al decir de Agamben (2009), en tanto se recorta a sí misma de la serie de prácticas humanas, demasiado humanas, que nos ocupan cotidianamente y así, quizás, nos brinda la oportunidad única de hacernos inteligibles a nosotros mismos. Función crítica o composibilitante que sólo emerge de la diferencia irreductible entre modos y procedimientos del hacer.

Parafraseando a Althusser y a Badiou, conjuntamente, diría: Práctica de prácticas, la filosofía no tiene sino un método, que es el único que la determina: necesitaría realizar prácticas que tuvieran otro método que el de ella, prácticas descentradas para que pudiera ser afectada en su método por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellas. La filosofía es así una escritura múltiple de lo múltiple de prácticas y procedimientos artísticos, políticos, científicos, amorosos. La tensión más fuerte se suscita entre dos: el matema y el poema, que actualiza la histórica división entre lógica y

existencia, vida y concepto. El modo en que se resuelva dicha tensión y anude a los otros dos constituye el estilo filosófico y sobredetermina un sujeto suplementario a las demás prácticas.

Por último, en cuanto a la *situacionalidad* de la filosofía: decir que por un lado hay tradiciones, teorías y autores, y por otro lado está la realidad concreta es, cuanto menos, bastante torpe y limitado. Lo real se encuentra más bien *sobredeterminado* por prácticas de diversa índole y efectuar un verdadero movimiento crítico sobre esa trama compleja que nos constituye es lo único que puede poner en cuestión nuestra limitación y padecimiento actuales, sea donde sea que nos situemos geográficamente. El pensar siempre es *situado*, ponerle un nombre a esa situación y dar así la idea de una identidad que se opone a otras claramente definidas no tiene nada que ver con el pensar, obedece más bien a un sentimiento de impotencia que no ha sabido o no ha querido hallar su imposibilidad: lo real, otra vez.

Un filósofo sostiene el concepto, así, aunque le vaya la vida en eso. Y esa posición no tiene nada de heroica, es sólo un modo de ser, o mejor: de interrogar el ser y sus modos de acontecer. Su escritura, a diferencia de otras más inclinadas hacia la poesía o hacia la lógica, se las ve con las fuerzas y tensiones que se suscitan entre diversos dispositivos y prácticas. Allí, entre ellos, *problemáticamente* habita un filósofo.

Bibliografía

- Agamben, G. (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Althusser, L. (1998). Carta a Franca Madonia del 16 de febrero de 1971. *Lettres à Franca (1961-1973)*. París: Stock/Imec. [Traducción Marcelo Rodríguez Arriagada]. Recuperado de <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2015/11/Carta-de-Althusser-a-Franca-2-1971.pdf>
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, L. & Balibar, E. (2006). *Para leer El capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Badiou, A. (2007). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Farrán, R. (2014a). Aproximación al método filosófico y la creación conceptual. *Astrolabio. Nueva Época*, 13, 169-194.

- Farrán, R. (2014b). Verdad y praxis filosófica en Foucault y Badiou. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, 2(2), 144-161.
- Farrán, R. (2015). Sujeto y nudo. En Biset, E., Chávez Solca, F., Farrán, R., García Romanutti, H., Groisman, D., Juaneda, C.,... Vargas, M. *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires: La cebra.
- Foucault, M. (1996). ¿Qué es la Ilustración? Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2010) *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: FCE.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península.
- Zizek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: FCE.