

Manifiesto Nodaléctica Materialista

Roque Farrán

1. En primer lugar, considero que ante la desorientación actual, en medio de la dispersión teórica y política que nos desborda, resulta absolutamente indispensable volver a instalar la tónica marxista althusseriana para ofrecer un marco de inteligibilidad mínimo que nos oriente: el todo-estructurado-complejo donde las distintas prácticas, instancias y niveles (economía, política, ideología, teoría, etc.), se muestran con autonomía relativa pero mutuamente imbricadas. Y partiendo de esa tónica básica, acto seguido, enriquecerla con las complejizaciones y suplementaciones que pueden aportar la filosofía de Badiou, las prácticas de sí foucaultianas, las derivas aceleracionistas y demás teorías que desarrollan algún aspecto novedoso del presente: tecnología, arte de vanguardia, xenofeminismo, etc. Todos los recursos tienen que ser movilizados para pensar *materialmente* este presente elusivo, sin mezquindades ni pretensiones de absoluta novedad. En definitiva, una práctica activa y no nostálgica del anacronismo teórico-político que ponga en juego verdaderamente la efectividad del *futuro anterior* y la resignificación actual de aquello que *habrá sido*, en cualquier caso, lo mejor de nuestros legados. Se podría llamar a este modo de practicar la filosofía: ontología histórico-crítica materialista de nosotros mismos.

2. Es que las ideas son materiales, las ideologías son materiales, la subjetividad es material, como lo son los fenómenos psíquicos: lapsus, síntomas y sueños; finalmente, las prácticas de sí y los ejercicios espirituales también son materiales. Quiero decir, el materialismo filosófico no retrocede en ningún frente, en ningún abordaje, en ninguna práctica. Se diferencia del idealismo empirista, positivista o hermenéutico, en que no supone ningún principio último ordenador de las experiencias; por eso se mueve entre la multiplicidad heterogénea y dispar de las prácticas ateniéndose a su estricta singularidad y a las conexiones genéricas, sin fines ni principios, suscitadas mediante anudamientos solidarios.

3. Cada práctica, cada instancia, cada discurso tienen su *índice de eficacia* en relación a la totalidad compleja y estructurada en que habitamos. No es que todo tenga que ver con todo, como se dice a veces burdamente. Hay especificidad, lógicas internas, autonomía relativa; como también sobredeterminación, entrelazamiento y anudamiento conjunto. Por eso hay que saber tirar de los hilos adecuados al caso, es decir, de qué hilo en particular y en qué dirección para producir ciertos efectos. No serán las mismas herramientas y recursos los que se emplearán en la práctica ideológica, en la práctica política, en las prácticas teórica, ética, estética o científica; y, sin embargo, podemos servirnos y hacer uso de combinaciones diferenciales entre ellas, atendiendo a la instancia dominante en la

coyuntura y también al nivel y al medio puntual en que intervenimos. Cuestiones generales a tener en cuenta, para decir aquí o allá, para poner el cuerpo y prepararnos a dar batalla donde nos sintamos autorizados a hacerlo, donde captemos el anudamiento singular y se abra la oportunidad *justa* de hacerlo.

4. Pero además, en esta tónica compleja en que se insertan nuestras vidas, atravesadas por determinaciones dispares, quizás podamos y debemos también hacer un uso riguroso, epistémico y crítico, de las distinciones necesarias al caso: trazar líneas de demarcación entre enemigos, adversarios, aliados, cómplices y amigos, según la coyuntura y el modo de entrelazamiento de las prácticas; *saber hacer* con distintas tácticas y estrategias, modos de enlace éticos y políticos, inteligentes y sensibles; para no obcecarse, encarnizarse, gastar pólvora en chimangos, como se dice, y saber leer quiénes y cómo son compositibles y quiénes no, sin necesidad de proclamar su destrucción o desaparición forzada. Eso es lo que nos distingue, en última instancia, de fundamentalistas y fascistas, de estúpidos y canallas, de linchadores e inquisidores de todas las épocas y sectores; y no se trata de una simple distinción moral, sino que apunta al ser mismo que nos constituye en común: nuestra potencia genérica inaudita.

5. “Vida de derecha”, “vida de izquierda”, “vida académica”, etc., son sintagmas masivos que no dicen nada; cada quien se las arregla con su subsistencia como puede y es en los intersticios de esta vida (en) común, casi siempre proletaria, donde se puede ejercitar una práctica verdadera que no tribute a nada ni a nadie, que no reproduzca las condiciones actuales de miseria y alienación, que exceda la idiotez y la canallada imperantes; la gran composición de esas vidas, precarias y potentes a la vez, es siempre una apuesta filosófica materialista que resulta accesible a cualquiera, un modo de aprender a leer las líneas de fuerza para subvertirlas y dar con la potencia común que nos constituye; esos gestos no pueden ser evaluados ni medidos a priori, no entran en las encuestas de opinión ni abonan a ninguna capitalización (económica, política o cultural), pues atañen a las verdades rigurosas, generosas y creadoras del tiempo: política, arte, ciencia o amor son sus nombres comunes; hay que encontrar los nombres singulares, los nombres propios, acompañarlos y militarlos con audacia y serenidad. Esa es y habrá sido la verdadera vida, ahora y siempre. La verdadera vida involucra así, a su vez, una figura anacrónica, a contra corriente de la época: el Saber Absoluto.

6. Pero, cuando se practica el saber absoluto, lo que se produce es no solo la verdadera vida, cuyos estados afectivos varían según los procedimientos genéricos de verdad (alegría en la ciencia, entusiasmo en la política, placer en el arte, felicidad en el amor), sino lo que Badiou llama “vida completa”, cuya tonalidad afectiva denominamos junto a Spinoza: “beatitud”. Saber absoluto, vida completa, beatitud intelectual; no siempre estamos ahí, pero una vez alcanzado ese estado es

posible ejercitarse de continuo en ello. El infinito acotado en sus bordes, la lógica del no-todo, el anudamiento borromeo, la unidad en la heterogeneidad, son algunos modos de aproximar esa tríada irreductible.

7. Althusser decía que las clases no preexisten a la lucha de clases, en términos marxistas: es en la misma lucha de clases donde estas últimas se definen. En términos vulgares, se diría: en la cancha se ven los pingos. El correlato epistémico de estos saberes populares es que, en el saber absoluto: el nudo justo y solidario de instancias y prácticas sociales, no importa cuáles sean los términos, antes que nada hay que saber hacerlo; solo al saber hacer el nudo, y mostrarlo en acto, se resignificarán y ubicarán los términos en cuestión, no antes (la diferencia entre términos a priori solo tributa al narcisismo de las pequeñas diferencias y competencias, no es saber, no es materialismo, no es nada).

8. Para combatir el relativismo actual y su correlato fundamentalista, entonces, el principal gesto que tenemos que recuperar no proviene del llamado “realismo especulativo”, ni de justificar gnoseológicamente el que lo real sea independiente del entendimiento humano; lo que tenemos que afirmar es la posibilidad del Saber Absoluto y, recuperando el gesto althusseriano más que hegeliano, un materialismo integral de las prácticas (no ligadas solo al conocimiento, sino al pensamiento material del tiempo). El anudamiento de prácticas heterogéneas e irreductibles entre sí, en lugar de la mera dispersión actual de saberes. El saber absoluto no es el saber de todo, al contrario, si lo pensamos lacanianamente es, más bien, el saber del no-todo. ¿Cómo el no-todo se vincula a lo Absoluto? Pues bien, recordemos que Lacan escribe en sus fórmulas de sexuación, en el lugar del universal: “no existe ningún término que no cumpla la función”, y en el lugar del particular: “no-todo término cumple la función”. Estas proposiciones no son contradictorias, permiten vislumbrar que la no excepcionalidad, la exhaustividad misma de la ley impide justamente las totalizaciones. En el caso de las prácticas anudadas en torno al saber absoluto, se escribiría así: “no hay prácticas que escapen al pensamiento del saber absoluto, pero entonces esas prácticas son no-todas”, infinitas en sus términos pero acotadas en sus articulaciones recíprocas. El saber absoluto es un gesto material y una actitud, ante todo, que se despliega en virtud de cierta confianza alcanzada en el anudamiento solidario, sin principio ni fin, sin exclusión ni jerarquías. El saber absoluto se alcanza justamente al saber que no hay todo y, por ende, se trata de responder por lo real en cada oportunidad. Lo real es lo imprevisible, lo indiscernible e inexistente del tiempo, que, aun así, causa efectos por los cuales un sujeto responde en tanto dispone de una *confianza sapiente* en que hay, después de todo, nudo o nodalidad por hacer.

9. Cuanto más leo de las ultimísimas innovaciones tecnológicas del capitalismo digital contemporáneo, y sus relativamente nuevos modos de producción, más me

convenzo que si hay algo irreductible, si algo permanece entre tanto cambio, es el sujeto. O más bien, como decía Althusser, los *modos de interpelación del sujeto*. He allí la fijación de todos los retornos, persistencias y fijaciones, que no se eliminarán por desconocerlo o pretenderlo filosóficamente superado. Por eso, entre tanta hipermodernidad digital, no sorprende encontrar las mismas figuras subjetivas, transhistóricas, que retornan con sus mecanismos típicos: el sujeto reaccionario, el sujeto oscuro, el sujeto fiel (según la nominación badiouana). Al contrario de lo que sugiere Jorge Alemán, no me parece que el capitalismo esté en condiciones de alterar verdaderamente al sujeto ni produzca por tanto nuevas subjetividades; y no necesito distinguir al sujeto de estas últimas, porque no lo idealizo ni trascendentalizo: el sujeto resulta de mecanismos de interpelación concretos y materiales; solo que lo sabemos muy bien: (i) algunos apuntan sus deseos y pasiones a la reproducción del orden social (con todas las innovaciones necesarias), (ii) otros a la transformación inmanente (siempre sin garantías), (iii) y otros, finalmente, a la destrucción de toda novedad en función de un orden trascendente (generalmente religioso). Y aunque nos sintamos mayormente interpelados por una figura subjetiva (*p. e.*, el sujeto fiel), no podemos ignorar que opera una sobreinterpelación que nos enlaza ineluctablemente a las otras figuras y, por eso mismo, nos movemos contradictoriamente entre tendencias y aspectos conservadores, reaccionarios, deseantes y destructivos (¡son las pulsiones, idiota!). Saberlo y resolverlo en un nudo adecuado es, quizás, la única chance que tenemos de constituir otro sujeto, más libre, más soberano, más material y efectivo, que pueda dar realmente un nuevo uso a todas las tecnologías disponibles.

10. Sin dudas, necesitamos abrir nuevos futuros, imaginar otras formas de vida y socialización que no se reduzcan a las imperantes bajo el capitalismo actual. A su vez, conocemos demasiado bien los fracasos históricos de los socialismos llamados “reales” y las limitaciones eternas de las comunidades utópicas. Por eso, las novedosas perspectivas aceleracionistas nos permiten destrabar justamente la imaginación hacia otros futuros posibles, partiendo de los saberes y tecnologías disponibles, pero dándoles un uso que no sea el de la mera acumulación y la búsqueda desenfrenada de ganancia; una nueva socialización de los medios tecnológicos de producción. Estoy en casi todo de acuerdo con ese gesto transformador, crítico e inmanente a las estructuras actuales de producción, no meramente reactivo o romántico, pero considero que resulta necesario reinscribirlo en una concepción más vasta y compleja de la tópica social, que entrelace las distintas prácticas, niveles, instancias y temporalidades que nos constituyen en común; no sólo las prácticas y dispositivos tecnológicos, sino las prácticas políticas e ideológicas concretas, así como las prácticas éticas y de transformación de sí que pueden acompañar estos procesos (el gobierno de sí y de los otros). Para eso necesitamos reapropiarnos de lo mejor de nuestros legados históricos, teóricos y prácticos; de allí que no haya grado cero del pensamiento

sino despeje, exceso y resignificación en nombre propio de aquello que “habrá sido para lo que está llegando a ser”. Es decir, para abrir a nuevos futuros posibles, necesitamos reapropiarnos creativamente del pasado en la lógica del *après-coup* o *Nachträglichkeit*: el futuro anterior.

11. Ante la inexorable efectividad de la gubernamentalidad neoliberal, algorítmica y digital, no podemos retroceder y restablecer las figuras arquetípicas de antiguos significantes amos, o incluso la siempre idealizada figura del ciudadano ilustre; nuestra única chance de salir de la minoría de edad a la que nos condenan los dispositivos de control y sujeción actuales es, retomando un gesto moderno y crítico (materialista), dar un paso más en relación a ellos, es decir, en la *constitución del sujeto*. Por eso propongo que a la lógica del significante y del algoritmo generalizado, hay que desplazarlas desde una gubernamentalidad popular, compleja y abigarrada, renovada con la lógica del anudamiento solidario entre prácticas y formas de interpelación ideológica; a la homogeneidad y conectividad propuestas e impuestas, mostrarles que hay modos de anudamiento conjuntos y electivos entre prácticas irreductibles, heterogéneas, no necesariamente subsumibles a la lógica del valor. Mostrar otro uso de las tecnologías, en los gestos de escritura y transmisión, en las intervenciones y composiciones. Nodaléctica en función.

12. Así como Kant formuló la necesidad de “mentiras sinceras” en lo que podríamos llamar hoy la práctica ideológica, habría que postular también la existencia de “trampas honestas” en la práctica ético-política (el arte del acecho). Porque, para escapar de las trampas en que nos hallamos metidos socialmente, en primer lugar hay que aprender a hacerlas. Por eso, en el orden de los mecanismos de poder, se hace evidente que construir y deconstruir no son operaciones simétricas y reversibles, sino que es necesario dar un salto de nivel, de marco o de diseño: se aprende a construir diferentes trampas para captar sus mecanismos y así escapar de las trampas en que uno se encuentra metido sin saber, no simplemente para deconstruirlas o prestarse al juego lingüístico. Hay un desfasaje de nivel, irreductible, entre prácticas y trampas: nunca es la misma trampa/práctica la que uno aprende a hacer/deshacer y en la que uno se encuentra metido, pero saberlo ayuda a dar el salto.

13. Una frase que puede parecer a primera vista enigmática, pero de implacable lógica, condensa la concepción significativa del sujeto lacaniano: «anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos». Ignoro si alguien hizo la transformación correspondiente de la lógica de la cadena significativa hecha de anillos a la topología del nudo borromeo hecho de cordeles. Sería algo así: «trenzas de cordeles que se encuentran a su vez trenzados y que cada seis gestos de cruce alternados, en cualquier nivel, permiten sellarse como nudos borromeos». Esta

idea de un anudamiento generalizado, una ontología política nodal, es lo que me permite pensar el nudo en distintos niveles de la tópica social (lo que Althusser denominaba “todo-estructurado-complejo”). Al procedimiento metódico le he llamado Nodalética, un modo de practicar la filosofía materialista, que se declina de distintas formas: el nivel más amplio es el que enlaza filosofía, política y psicoanálisis; el nivel intermedio es el que enlaza método, estado y sujeto (con sus campos conexos: ideología, ética y racionalidad política); el siguiente nivel especifica el método filosófico enlazando dimensiones ontológicas, ideológicas y éticas. Como los niveles no están estratificados, los términos y dimensiones pasan entre ellos, se reanudan y especifican bajo otras formas y procedimientos. Los entrecruzamientos producen conceptos o modulaciones conceptuales que afectan - tanto como son afectadas por- el cuerpo y el pensamiento; se trata de un campo acotado pero infinito en sus combinaciones; se trata de un saber absoluto que recomienza en cada gesto de encuentro materialista.

14. Así llegamos a la última (por ahora) tesis: *lo real es el concepto (nudo)*. Suponemos que todos los grandes relatos y semblantes han caído; sin embargo, no hay más que relatos y semblantes. La situación global se ve agravada porque, al suponer en exceso, no pensamos; lo grave es que aún no pensamos, diría Heidegger. En esta coyuntura y el tiempo que nos toca vivir necesitamos recuperar el coraje de pensar, incluso sistemática y materialmente. Podemos entonces hablar de “prácticas descentradas” y deconstrucciones varias, como se suele hacer a menudo, pero creo que habría que definir más bien a una verdadera práctica materialista, caso por caso, a partir del coraje que se tiene para asumir una inexistencia fuerte en el campo que se constituye; esto es, un imposible o un real. Así, por ejemplo, podría decirse que solo quien asume que “la sociedad no existe” puede hacer política en verdad; mientras que quien asume que “la relación/proporción sexual no existe” hace más bien del psicoanálisis su práctica material; por otro lado, quien parte de la experiencia radical en la que descubre que “el sí mismo, el yo o el sujeto no existen”, se convierte en místico. Y quienes saben que “la comunicación no existe”, al hacer de ese saber de uso un juego serio con el lenguaje, devienen poetas o escritores. Y así, en cada caso. Diría entonces: encuentra ese punto fuerte de inexistencia que te habilita a indagarlo, inventarlo y vivirlo con audacia en nombre propio, a lo mejor eso también te predispone a aceptar otras inexistencias y a gozar de los encuentros fortuitos con quienes las trabajan a su modo. Hay pues un cielo terrenal para los espíritus materialistas consecuentes, que emerge por islotes o archipiélagos cuando se asume una inexistencia radical y se la trabaja singularmente componiéndola junto a otras. Finalmente, filósofo materialista quizás sea quien se ha encontrado y ha asumido varias de esas imposibilidades e inexistencias y, al anudarlas entre sí, ha inventado un concepto clave; de allí que lo real sea el concepto, pero en un sentido más lacaniano que hegeliano.