

Leer la coyuntura spinozianamente

Roque Farrán

Cada cambio en la coyuntura política me ha llevado a reencontrarme con un filósofo que me convence de ser, muchas veces a contrapelo de las lecturas dominantes, quien posee la clave conceptual para captar el clima de época y actuar en consecuencia. Sin descartar los encuentros anteriores se ha ido produciendo una modulación metódica que me permite componerlos. Durante el kirchenrismo ha sido Badiou, sin dudas, el filósofo que permitía entender la “subjetividad militante” que interpelaba mejor la coyuntura a todo nivel; tanto por su sistematicidad como por su ética de la convicción a toda prueba (incluso al interior del Estado). Desde el triunfo del macrismo, en cambio, me di cuenta que esa perspectiva no era suficiente, que frente al neoliberalismo gubernamental era clave atender los modos de “constitución de sí” que se tramaban de manera más próxima a la lógica neoliberal, para combatirla en inmanencia; ejemplarmente a través de las *prácticas de sí* (la constitución de un sujeto que sustituyera con rigor la lógica del empresario de sí y el *coucheo* mediático). Por último, ante el triunfo inminente del Frente de Todos, se me aparece con toda su potencia la relevancia del pensamiento de Spinoza, donde la razón se monta sobre procesos afectivos ineludibles, donde se piensa desde una “causalidad inmanente” que no excluye nada ni a nadie, que permite entender así y contemplar mejor todos los niveles en juego; nuestra vida en común. Es que el concepto se trama ineludiblemente a la vida; y la vida, lo sabemos, es en esencia política.

En este ensayo me propongo entonces *hacer uso* de la filosofía de Spinoza para pensar la coyuntura. También podría decir que el nombre de Spinoza opera en realidad como *causa inmanente* del pensamiento coyuntural en cuestión. Los conceptos spinozianos movilizados en esta tarea no serán pues expuestos en detalle o exhaustivamente, pero tampoco serán aplicados de manera externa y automática a contenidos políticos preestablecidos; la lógica rigurosa del “uso” despliega más bien un movimiento de entrelazamiento conjunto entre conceptos y problemas que suscitan el pensamiento y la implicación material del caso. En función de ello abordaré cuatro tópicos convergentes: (i) la potencia del pensamiento, (ii) el afecto en

la política, (iii) el movimiento feminista y (iv) el tercer género de conocimiento (ligado a la escritura).

I. La potencia del pensamiento

No hay historia de la filosofía neutra y aséptica: cada filósofo reconstruye, según una operación crucial de pensamiento que lo constituye como tal, su “pequeño panteón portátil” de maestros y conceptos clave con los que dialoga y compone a la vez. Diferencia ontológica (Heidegger), a priori histórico (Foucault), multiplicidades puras (Badiou), performatividad de género (Butler), etc., son algunos modos conceptuales recientes de hacer comparecer lo pensado históricamente en función de lo que acontece. Siempre parcial y fugitivo, adelantado en forma dispar y fugaz, mi modo singular pasa por la operación de anudamiento: allí encuentro la implicación necesaria entre vida y concepto que me permite leer “lo que habrá sido en lo que está llegando a ser” (Lacan), en el recorrido por diversos nombres propios y tradiciones. Se parte indudablemente de una idea verdadera que es “índice de sí misma y de lo falso” (Spinoza); de allí proviene cierta “confianza sapiente” (Badiou) en que se va a “encontrar más de lo que se busca” (Picasso-Lacan), pese a las eventuales pérdidas de sentido, o su recupero en la doblez (Deleuze); una orientación materialista definida y asumida desde el vamos (Althusser). Luego esa idea se desarrolla, perfecciona y amplía, pero se descubre que *habrá sido por ella* (femenina en su misma lógica), en todo caso, que se puede seguir pensando; y por eso, una y otra vez, se la reencuentra: objeto e instrumento de incidencia sobre la realidad, a la vez que vector de transformación de sí (Foucault).

Por eso, a quien desee estudiar o investigar seriamente, o sea de un modo tal que implique una *forma de vida*, le diría que antes de buscar un autor eminente o una tradición privilegiada, encuentre una idea verdadera. Una idea verdadera no es en sí nada grandilocuente, solo se distingue de otras ideas o representaciones porque al pensarla se produce un afecto característico: cierto entusiasmo o alegría intelectual que al principio resulta intermitente y luego se va intensificando con el tiempo y el uso. Esa idea verdadera suele expresarse mejor en ciertos autores y/o tradiciones pero no es exclusiva o privativa de ellos, pues hay algo del sujeto que piensa allí en juego, algo que toma su cuerpo y pensamiento. Los autores pasan

a un segundo plano, se desidentifican y desidealizan, se vuelven operadores o mediadores: entran en la dimensión material del uso. La idea verdadera será perdida y reencontrada muchas veces antes de afirmarse y brindar una confianza sapiente en lo que ella abre de modo singular; aunque cada vez brindará mayor satisfacción, lo cual permitirá ir trabajándola, afinándola, mejorándola, e incrementando el goce en la formación del sujeto. El sujeto en ese trance de formación deseará a su vez que otros encuentren y desarrollen las suyas, porque en esencia todas las ideas verdaderas se comunican y permiten incrementar la potencia común, sin oposicionismos estériles ni imitaciones vacuas, en la pura diferencia de ser.

Me gusta pensar así en términos de una potencia ontológica absoluta, spinozianamente: el que seamos apenas modos finitos de una sustancia absolutamente infinita y, por eso mismo, tengamos a disposición una enorme potencia para pensar y actuar. ¿Qué nos separa entonces de esa potencia infinita que somos a nuestro modo? Relaciones, conexiones, composiciones, pues no todas son adecuadas para nuestro singular modo de ser; no todo es lo mismo ni da igual (no “todo tiene que ver con todo”, como se dice vulgarmente). Encontrar el modo singular que somos en cada caso; hacernos una idea clara y distinta de él; producir una idea de esa idea, tan objetiva y verdadera como la primera; y luego afectar a otros y otras para que lo hagan a su modo en lugar de quedar fascinados por la impotencia, la envidia o el odio. Componer, tramar, ampliar, incluir, de eso se trata (y se cura). Subjetiva y objetivamente; individual y colectivamente; ontológica e históricamente. Hay un proceso riguroso y creativo de constitución de sí, siempre junto a otros. Es la verdadera felicidad de ser en común: alegría espiritual, afecto corporal, inteligencia política. Con respecto a esta última, la inteligencia política, no tendríamos pues que cuestionarnos si nos falta o no, sino puntualmente ¿qué nos separa de ella?

Hay que llegar a pensar muy seriamente —lo cual no excluye el chiste de ocasión— que nos encontramos todos implicados y somos responsables por nuestra trama social compleja, por sus desajustes, errores y eventuales aciertos; por los incrementos en nuestras potencias de actuar y la alegría concomitante, como por las disminuciones y tristezas en cualquier nivel o práctica. En definitiva, por la composición o descomposición del conjunto. Hay quienes solo pueden responder a lo más básico, la “nuda vida”, es decir hasta ahí

bancan, aparecen, soportan e incluso militan; luego, la complejidad de la trama vital y sus hilos deseantes se pueden ir incrementando o multiplicando tanto como se desee, aunque siempre hay límites, limitaciones y mezquindades, causadas por valoraciones artificiosas que no responden a nuestra naturaleza social. Por eso la virtud es rara (y los incondicionales también): aparece cuando lo que se banca y potencia son las distintas modalidades de expresión, exposición y producción, sin cálculos ni resentimientos. No hay límites en verdad para lo que puede un cuerpo social y su inteligencia material, cuando se anudan convenientemente. Pero hay particularidades y abstracciones vacuas por doquier; los llamados “narcisismos especulares”. La verdadera potencia, sin dogmatismos ni identificaciones, responde en cambio a la pregunta de máxima: ¿qué eres capaz de composibilitar y tramar junto a otros, sin importar el nivel, el medio o la práctica en cuestión? O de mínima: ¿qué eres capaz de no entorpecer, bloquear o desestimar de las prácticas de los otros? Entender por dónde pasa la verdadera potencia que nos constituye, resulta clave políticamente; la lógica del amigo-enemigo o la moderación son estrategias secundarias.

Nuestra situación política actual, en este sentido, es dramática. Si vamos a salir de esta situación en algún momento, y recuperar nuestra *soberanía popular*: la capacidad de decidir e incidir sobre nuestro destino, vicisitudes, necesidades y deseos, vamos a tener que replantearnos todo de nuevo. Un nuevo “pacto social”, como dijo Cristina Fernández, pero que se trame en cada punto del espacio social, con cada hebra del tejido en descomposición. Desde las necesidades básicas, techo y comida, hasta los modos de trabajar y socializar, la producción de conocimiento y las nuevas tecnologías, la reflexión sobre la producción del conocimiento y la vida; en fin, la constitución de nosotros mismos en todos los niveles y al mismo tiempo. Producir teorías materialistas propias sobre el Estado, el sujeto, la ideología, las racionalidades políticas, los métodos, las prácticas de sí, la imaginación, etc. Producir modos de anudarnos en común que nos invistan libidinalmente en relación a nuestra propia potencia de actuar y de pensar. Pensarnos para ser y dejar caer lo que no nos deja ser. Todo eso va a ser clave para salir del Fondo de Miseria Internacional en que nos depositaron las decisiones neoliberales del gobierno saliente. Que empoderarnos signifique entonces reconocer el pozo en que nos hemos metido y empezar a

aumentar de manera material y simultánea nuestra capacidad de afectar y ser afectados, nuestra potencia de actuar y pensar, atendiendo a todos los modos singulares de existencia que lo hacen posible: técnicos, políticos, subjetivos, espirituales, ideológicos, etc. Sin homogeneizar o estandarizar, sin creer que unos valen más que otros. Pues solo de la composición conjunta, bien entrelazada y anudada, podremos emerger nuevamente y plantearnos la pregunta por nuestra verdadera independencia.

No podemos desconocer, tampoco, que nuestra situación global y humanitaria es doblemente dramática. Es probable que con toda la tecnología y los recursos disponibles, nos sea más fácil imaginar el acondicionamiento para la vida en otros planetas que la transformación práctica de nosotros mismos. La virtud será rara, como decía Spinoza, pero no imposible; en cambio, el poder habitar otros planetas sin dudas será excluyente. Vivimos en un tiempo donde la palabra y la escritura han perdido su eficacia material simbólica; de allí los efectos de posverdad extendidos planetariamente por todos los medios, con nuestra colaboración desinteresada. No obstante, montadas adecuadamente, estas elementales tecnologías – palabra y escritura– aun pueden darnos la clave de la transformación necesaria; el asunto es sumergirlas en el medio material concreto donde cobren vida nuevamente e interpelen a los sujetos a asumir su propia transformación, junto a otros: mediadores, enseñantes, pasadores y maestros. Aprender a dar otro uso a los dispositivos técnicos que nos constituyen, a través de un *ethos* crítico materialista, resulta más apremiante que nunca. No se trata de reciclar humanismos anacrónicos, ni de postular utopismos futuristas, ¡es aquí y ahora que disponemos los materiales para la transformación necesaria!

II. El afecto en la política

La función de la teoría materialista no es tanto explicar o comprender, tampoco ofrecer mero prestigio, sino brindar un espacio-tiempo concreto de ejercicio del pensamiento para la transformación de sí, de los otros, del mundo. Comprometernos con el trabajo teórico desde semejante deseo de transformación real, conlleva así un rigor inventivo que no le viene del prurito por las fuentes o las citas (vicio academicista), sino de asumir las

consecuencias materiales del caso (virtud materialista). Si deseamos pensar *en verdad* tenemos que dejar de lado los maniqueísmos teóricos y también que el gusto o disgusto por ciertas palabras determine absolutamente el juego del pensamiento, a través de exclusiones y privilegios terminológicos. No se trata, pues, de estar a favor de la vida o la muerte, la alegría o la tristeza, el amor o el odio, la negatividad o la positividad; como tampoco de si nos gusta o no el término goce, deseo, placer, sujeto o verdad, etc. Si vamos a pensar en verdad tenemos que atravesar esas disyuntivas dicotómicas y también las divisiones disciplinarias típicas que nos separan. Tenemos que pensar *materialmente* en términos de movimientos, desplazamientos y entrecruzamientos efectivos.

El psicoanálisis, por ejemplo, ha prestado un servicio muy importante al entendimiento del malestar en la cultura contemporánea, al mostrar que los fenómenos masivos de odio, exclusión y persecución de los otros (minorías, extranjeros, disidencias, etc.), se basan en el clásico mecanismo paranoide que hace consistir el “goce del Otro”, y es eso mismo lo que no se soporta (cuestión que va desde el banal fantasma neurótico al franco delirio paranoico): el otro particular tiene un goce que me produce rechazo, entonces lo excluyo o lo elimino (según la estructura patógena y la situación habilitada políticamente). Con la filosofía de Spinoza podemos entender, a su vez, que el goce del Otro no solo me afecta porque lo imagino insoportable sino porque, al no gozar verdaderamente de mi propia potencia, solo puedo hacerlo en la privación o exclusión del otro: gozo en la exacta medida en que el otro no, es decir, no puedo gozar en sí de nada si no es por comparación. Y lo que nos explica además la lectura deleuziana de Spinoza (llamativamente freudiana en su economía afectiva), es que ese modo espurio de goce se fundamenta en que hay un “beneficio secundario” e indirecto: al no poder gozar por mis propios medios y potencia, la impotencia y la tristeza que eso genera se ven compensadas al menos en el resentimiento y la desdicha de los otros; son las llamadas “alegrías del odio”. Pero, así como hay alegrías del odio, tendríamos que preguntarnos si no hay “tristezas del amor”; cuando hacemos un trabajo de duelo, por ejemplo. Los afectos pueden engendrar paradojas irresolubles en el sujeto complejo que somos, en cada caso, atravesados por las pulsiones de vida y de muerte. Y eso tiene consecuencias políticas que hay que saber leer a tiempo.

Entonces, antes que dictaminar si la tristeza está mal y la alegría bien, si el amor o el odio, la vida o la muerte, lo que tenemos que entender es el engendramiento de las pasiones y afectos para intervenir oportunamente. Sin dudas, hay momentos de composición y otros de descomposición, momentos de resentimiento que se han enquistado sintomáticamente en la sociedad y compensaciones secundarias, como también hay desplazamientos y sublimaciones: alguien que detesta ver gente en la calle puede preocuparse desmedidamente por la salud de los animales, quienes militan con celo por los derechos de las minorías pueden volverse perseguidores encarnizados de las disidencias, etc. En cada caso hay que hacerlo notar, no en función de las contradicciones evidentes, sino en el engendramiento de afectos más potentes que las desplacen (“Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido”, según la proposición VII de la cuarta parte de la *Ética*). Tenemos que entender así la compleja economía de los afectos, que no remiten a suposiciones individualistas o psicologistas, sino al complejo nudo en que nos constituimos siempre junto a otros. El afecto es político por antonomasia; urge saberlo y actuar en consecuencia.

Por eso, para entender el apoyo al macrismo que aún subsiste en buena parte de la población, a pesar de todo, no tenemos que enredarnos en valoraciones dispares sobre sofismas argumentales; hay que captar la estructura del afecto (economía política libidinal) que organiza esas persistencias. Hay que apuntar a las bases de todo, lo cual es doloroso porque hay gente próxima que desea profundamente la tristeza. Deleuze comentando a Spinoza lo deja bien claro: “La *Ética* es una verdadera denuncia: la gente que es totalmente impotente es la más peligrosa. Son los que van a tomar el poder. La gente del poder son impotentes que solo pueden construir su poder sobre la tristeza de los otros [y las alegrías del odio compensatorias]. Tienen la necesidad de la tristeza: solo pueden reinar sobre los esclavos, y el esclavo es precisamente el régimen de disminución de la potencia. Hay gente que solo adquiere poder por la tristeza e instaurando un régimen de tristeza del tipo ‘arrepíentete’, del tipo ‘odia a alguien y si no tienes a quien odiar, ódiate a ti mismo’, etc. Todo lo que Spinoza diagnostica como una especie de inmensa cultura de la tristeza. ‘Si no pasas por la tristeza, no progresarás’: eso para Spinoza es la abominación, y si escribe una ética es para decir: ‘no, todo lo que

usted quiera pero no eso'." Salir de esta lógica sacrificial del odio, implica poder conectarse con esa tristeza de fondo que habita en buena parte de los ciudadanos y mostrarles, caso por caso, que hay otros modos de *perseverar en el ser*, otras vías de composición y aumento de la potencia colectiva. No hay garantías respecto a esa tarea, como en el psicoanálisis, pero sin dudas las explicaciones generales no pueden surtir aquí ningún efecto. Es necesario afectar e implicar los mismos modos de ser y conocer; allí, además del psicoanálisis, el movimiento feminista nos orienta (lo veremos en el próximo apartado).

Diría entonces que hay al menos dos cuestiones básicas que tenemos que aprender de Spinoza; sobre todo los militantes, políticos y ciudadanos en general:

1) Que la base de la sociedad son los afectos (deseo, alegría, tristeza) y que todas las prácticas (económicas, ideológicas, políticas, técnicas, éticas) se orientan en función de ellos; por tanto la cuestión es bien simple: o bien se apunta a incrementar la potencia de actuar y se generan afectos alegres, o bien se disminuye y limita la potencia, con lo cual se generan afectos tristes, resentimiento y odio. Siempre se ha de partir entonces de situaciones y prácticas concretas, de los materiales y recursos disponibles al caso, para hacer y potenciar lo que se viene produciendo y no insertar modelos abstractos e ideales que exigen esfuerzos extras, sacrificios y promesas de cumplimiento o recompensas a futuro.

2) Que las prácticas se conectan a través de un *continuum* que es la causa inmanente de todas las cosas, por la cual no hay límites a priori sobre lo que pueden los cuerpos y las mentes al componerse; no hay jerarquías de valor ni evaluaciones externas o trascendentales sobre lo que incrementa nuestra potencia de actuar: desde el uso de los placeres hasta la sofisticación de los saberes y pensamientos, son accesibles a cualquiera y pueden producirse en cualquier situación; las preparaciones, formaciones, transformaciones y desarrollos son singulares y se retroalimentan conjuntamente; no es necesario responder a demandas de utilidad, fines y objetivos instrumentalistas, pero tampoco consentir extravagancias y superespecializaciones eruditas. La clave de la diferencia está en el *modo de gozar*, en el despliegue de la propia potencia, y no en el menoscabo o falta de los otros.

III. Filosofía materialista y feminismo: una objeción a la lógica fálica

Hay tres cuestiones básicas en que la filosofía materialista coincide con el feminismo y puede contribuir a su desarrollo: 1) un *modo de conocer* que contemple la corporalidad, los afectos y lo estrictamente singular; 2) un *modo de ser* que se oriente a la felicidad y la vida verdadera, sin comparación o exclusión de los otros; 3) un *modo de constituirse a sí mismo* en función de prácticas concretas, entrenamiento corporal y espiritual al mismo tiempo, que permita ampliar el horizonte de posibilidades e imaginar otros futuros. Es decir, ontología, epistemología, ética y política anudadas materialmente, en simultaneidad, son algo de lo que el feminismo (sin distinguir sus tendencias contradictorias para apostar a su desarrollo) no debería prescindir y que su misma práctica contribuye a sostener en el presente. Pues, en el predominio exclusivo de la lógica fálica y el idealismo filosófico que es su correlato, por el contrario: 1) los *modos de conocer* y argumentar siguen la sucesión rígida y el encadenamiento reglado, la división característica y partición de esferas del conocimiento; 2) su *modo de ser* también es excluyente y privilegia ciertas disposiciones o tonalidades afectivas por sobre otras; 3) mientras que las prácticas de *constitución de sí* suelen ser ignoradas o caer en modelos sacrificiales. En definitiva, el feminismo materialista se inscribe en la lógica lacaniana del no-*Todo*, mientras que la lógica fálica exclusiva y el idealismo lo hacen en la lógica del *Todo*.

I. Voy a proponer entonces, siguiendo el interés manifiesto de algunas autoras feministas por Spinoza¹, que la vía ejemplar para objetar el predominio de la lógica fálica en su conjunto (totalizador y homogeneizante), lógica de la medida y el cálculo continuos que alimenta el neoliberalismo, resulta de pensar spinozianamente la ética y la política a través del “tercer género de conocimiento”; modo de pensar y ser eminentemente práctico que se puede entender mejor si se lo aborda desde la lógica del anudamiento borromeo, tal como he

¹ Como dice aquí Hasana Sharp: <https://2018.reflexionesmarginales.com/por-que-spinoza-y-el-feminismo/?fbclid=IwAR0kEDHU0PIF8KT5NI7UH9nFIVdz5qCmawydkeJsjZdKHsJq3elxhPSuSWM>

propuesto en otra parte². Las ideas verdaderas son simples, hermosas y compactas cuando hacen cuerpo y producen un afecto singular característico, como muestra la lógica del nudo y el entrelazamiento solidario entre los diversos registros de la experiencia o dimensiones del ser hablante: real, simbólico, imaginario. No puedo reponer aquí estos desarrollos, apenas sí mencionar la necesaria co-implicación y simultaneidad de los registros en ese modo diferencial de captación de la idea que *hace cuerpo*.

El tercer género de conocimiento es en realidad bastante simple de entender si se lo piensa *nodalmente*; solo que exige un arduo cambio de perspectiva, que no es solo gnoseológica sino en esencia ética y afectiva. Pues se trata de conocer no en función de la *imaginación* espontánea que define el primer género (por cosas dichas u oídas, asociaciones, etc.), o las *nociones comunes* que definen el segundo género (por enlaces significantes, universales, inducciones, deducciones, etc.), sino en función de las *cosas singulares* y sus causas próximas, reales y materiales (por abducciones, invenciones, nominaciones, etc.). Esa disposición ético-afectiva de atender cada vez a la cosa singular que se considera, sin reducirla a lo que se imagina o a las nociones comunes prevalentes, comprendiendo la compleja materialidad de los procesos en que se constituye, es ardua pero no imposible de practicar; hay modos concretos de ejercitarse en ello. Sobre todo, se requiere una suerte de conversión subjetiva y afectiva de base que es radical. Un modo de gozar que no puede ser en detrimento de los otros, esto es, cultivar una forma de vida o de asumir la vida que no se basa en la exclusión de –o comparación con– el otro. Así lo plantea Spinoza:

“La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz, porque solo a él le va bien y no tanto a los demás o porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la

² “Spinoza posfundacional: ¿Puede el nudo borromeo lacaniano ayudarnos a pensar la causalidad immanente, la contingencia de la necesidad?”, en *Spinoza Maledictus: Spinoza Treceavo Coloquio* / Gonzalo Ricci Cernadas...[et al.]; compilado por Ana Leila Jabase ... [et al.].- 1ª ed. – Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2018, pp. 300-310.

verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad o beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal del otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera.” (TTP, pp. 142-3)

Como dice Hasana Sharp, la concepción anti-aislacionista que plantea Spinoza (a la cual habría que traducir positivamente más bien como una “ontología relacional”), permite entender y actuar sobre lo singular de manera oportuna, atendiendo también a la ineludible dimensión afectiva: “Aun si es imposible conocer el orden completo y la conexión de las causas que explican un solo fenómeno, la perspectiva anti-aislacionista de Spinoza libera nuestra percepción. Spinoza afirma que el dejar de explicar las cosas, especialmente las acciones humanas, por un tipo de espontaneidad original propia de los individuos ‘contribuye a la vida social, en cuanto que enseña a no odiar a nadie, ni despreciar, ni burlarse, ni irritarse, ni envidiar a nadie’ (*Ética* IIp49s). Esto comparte algo con el argumento feminista y anti-colonial de que la comprensión de la experiencia individual como parte de un patrón causal libera a los oprimidos del odio y el auto-castigo. Además de liberar la energía destructiva, las nuevas explicaciones revelan nuevos lugares de intervención y nuevas prácticas de resistencia transformadora.” Así, podemos entender no solo cómo “lo personal es político”, según el *dictum* feminista habitual, sino que lo afectivo es índice de un conocimiento verdadero.

2. Pero esto implica a su vez una operación sobre sí mismo. Incluso habría que preguntarse si no hay un narcisismo primario en juego que es irreductible (*Otro narcisismo*, como dice Colette Soler, narcisismo del deseo, narcisismo femenino), *amor de sí* que el sujeto debe alcanzar o reencontrar, atravesando espejos y valoraciones sociales de toda índole, para poder vincularse realmente con los otros, en función de la verdadera potencia y sabiduría que nos constituye. No sujetos sacrificiales y culpógenos que gozan solo de la *falta de sí*, o sujetos envidiosos y vanidosos que gozan solo ante la *falta del otro*; una

transformación real de la sociedad en su conjunto requiere de sujetos íntegros en su formación: ética, política y epistémica al mismo tiempo. Y así, en efecto, la cita de Spinoza sobre la felicidad y la vida verdadera, debe leerse junto a esta otra de Foucault comentando a los estoicos:

“Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No solo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino que ‘se complace’ en sí mismo. Ese placer para el que Séneca emplea en general los términos *gaudium* o *laetitia* es un estado que no va acompañado ni seguido de ninguna forma de turbación en el cuerpo y en el alma; se define por el hecho de no ser provocado por nada que sea independiente a nosotros y que por consiguiente escape a nuestro poder; nace de y en nosotros mismos. Se caracteriza a sí mismo porque no conoce ni grados ni cambios, se da ‘de una sola pieza’ y, una vez dado, ningún acontecimiento exterior puede hacerle mella. En esto, esta clase de placer se opone rasgo por rasgo a lo que se designa con el término de *voluptas*, es decir, un placer cuyo origen está fuera de nosotros y en objetos cuya presencia no nos está asegurada: placer, por consiguiente, precario en sí mismo, asediado por el temor de la privación y al que tendemos por la fuerza de un deseo que puede, o no, lograr ser satisfecho. A este género de placeres violentos, inciertos y provisionales, el acceso a uno mismo lo sustituye con una forma de placer que, serena y eterna, toma uno en sí mismo.” (La inquietud de sí, pp. 77-78)

Este tipo de placer, aunque quizás sería más conveniente llamarle goce o afecto integral, “de una sola pieza”, que inviste al sujeto serenamente, ¿no se aproxima también al mentado goce femenino o místico del que habla Lacan en el Seminario 20?

Es la orientación que asume también el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza:

“Después de que la experiencia me enseñó que todo lo que ocurre en la vida común es vano y fútil, y viendo que todas las cosas por las que –y a las que– temía no tienen nada ni de bueno ni de malo en sí, sino en la medida en que el ánimo [*animus*] es afectado por ellas, decidí, finalmente, investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y comunicable de suyo, y que tan solo por él fuera afectado el ánimo,

rechazado todo lo restante; más aún, si existía algo con lo que, descubierto y adquirido, disfrutara de la más alta y continua felicidad.”

El primer obstáculo para acceder a la verdadera vida y la felicidad es, como bien dice Spinoza, creer en la exclusividad del goce en detrimento de los demás; como si no se pudiese gozar en sí mismo de algo, no importa qué, sino en la medida en que los otros no lo tienen o lo tienen menos. Bien fálica y limitada, digamos, esa modalidad de la estupidez o la estulticia. Así funciona la economía general del goce idiota, mezquino y canalla que alimenta el neoliberalismo como *forma de vida* en cualquier ideología (pues se inmiscuye por derecha y por izquierda). Es la lógica del Todo que necesita de la exclusión ideal y afectiva para constituirse. Pero luego hay tres formas específicas en que se declina según sus objetos típicos: dinero, honores, sexo. Digamos que no se trata de renunciar a ellos como medios, pero sí como fines en sí mismos, e invertir la ecuación: si no podemos gozar por nosotros mismos de lo que sea, en primer lugar, y en todo caso incrementar secundariamente la potencia de hacerlo *haciendo uso* de aquellos medios, entonces no saldremos jamás del círculo de la competencia y la finitud en pos de mezquinos placeres. El trabajo *ad honorem*, el trabajo remunerado y el trabajo sexual, por caso, sea donde sea que se realicen, son todos parte de la “servidumbre voluntaria” en tanto no encuentren el verdadero bien y relajen el circuito pulsional de la demanda insaciable en que se satisfacen. Las llamadas “prácticas de libertad” requieren una subversión ascética de esos valores, en función de un deseo inédito de trabajo y de otro modo de ejercer el goce, y no su supresión moralista o retroalimentación culpógena.

Si la virtud, o sea la felicidad, o sea la sabiduría, o sea la libertad, son raras y poco frecuentes, como dice Spinoza al final de la *Ética*, no es porque sean difíciles de alcanzar y solo accesibles para algunos pocos; sino porque no todos están dispuestos a pagar su elevado costo subjetivo: pensar radicalmente implica la excomunión en primera instancia de la comunidad de pertenencia. Una práctica consecuente, motivada por el deseo y el goce de su ejercicio severo, lleva inevitablemente a romper amarras y reencontrarse con otras singularidades igualmente lanzadas a la deriva, en el mar de las tempestades presentes. La prudencia solo resulta conveniente una vez

que se está navegando, ante la infinitud abierta, no antes de lanzarse a la mar.

3. Sin embargo, más allá del inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza no ha ahondado suficientemente en las prácticas concretas de libertad que habiliten este cambio radical (¿cómo alcanzar y ejercitarnos más a menudo en el tercer género de conocimiento?). Eso lo encontramos decididamente más claro en los antiguos, como expone Foucault en *La hermenéutica del sujeto*. Pues se puede entrenar, incluso constituirse a sí mismo como un “atleta del acontecimiento” (expresión de Epicteto retomada por Foucault), mediante ejercicios ascéticos; esto es, pertrecharse, armarse, prepararse con los recursos necesarios para el encuentro con lo real imprevisible: violencia, enfermedad, mala fortuna, muerte. La ascesis que ha de afrontar el sujeto no es sacrificial ni de renuncia, como en el cristianismo, sino de preparación (*paraskeue*) y constitución de sí; ya sea a través de la palabra y el decir veraz (*parresia*), la escucha, la lectura y la escritura, las meditaciones, como de pruebas de abstinencia y exámenes de consciencia matutinos y vespertinos, que no consisten en juzgarse o martirizarse sino en ir tramando una sutil y reflexiva distancia de sí que permite la efectiva transformación del sujeto³.

³ Foucault en uno de esos párrafos ejemplares de *La hermenéutica del sujeto* en que condensa varios conceptos que viene desarrollando, en este caso la *askesis* y cómo se enlaza a la preparación (*paraskeue*) y el decir veraz (*parresia*) en la transformación efectiva del sujeto, cuestión clave que se diferencia de la ascesis sacrificial propia del cristianismo, lo expone así: “... me parece que para los griegos, y también para los romanos, la *askesis*, en razón de su objetivo final, que es la constitución de una relación de sí consigo plena e independiente, tiene esencialmente por función, por objetivo primero, inmediato, la constitución de una *paraskeue* (una preparación, un equipamiento). ¿Y qué es esa *paraskeue*? Es, creo, la forma que deben asumir los discursos de verdad para poder constituir la matriz de los comportamientos racionales. La *paraskeue*, además, es el elemento de transformación del logos en *ethos*. Y entonces puede definirse la *askesis*: será el conjunto, la sucesión regulada, calculada de los procedimientos que, en un individuo, son susceptibles de formar, de fijar definitivamente, de reactivar periódicamente y de reforzar si es necesario esa *paraskeue*. La *askesis* hace del decir veraz un modo de ser del sujeto [...] Y como ven, a partir del momento en que la ascesis es sin duda, en esta época, este período, en esta forma de cultura, lo que permite al decir veraz convertirse en modo de ser del sujeto, estamos forzosamente muy lejos de una *askesis* tal como la que veremos desplegarse en el cristianismo, dado que el decir la verdad se definirá esencialmente a

Por último, Dorlin nos permite imaginar incluso una ética marcial de sí, vinculada a las prácticas de autodefensa, en la cual se requiere una transformación radical que no excluye la imaginación y la articulación política propiciada por el feminismo; si bien el lenguaje que utiliza es un poco brusco, creo que se puede entender mejor su propuesta a la luz de la genealogía foucaultiana del sujeto. La cito *in extenso* porque reúne en esta respuesta a una entrevista en *Página 12* varios de los motivos aludidos:

“Violentarse a unx mismo es un movimiento interno, un ascetismo marcial que implica, primero que nada, dejarse a uno mismx para devenir otrx: es una subjetividad extática. Para mí, es un asunto de ética de sí, o más precisamente un ascetismo marcial que de ese modo da vida a una consciencia más física, más carnal, incluso más muscular. Que da vida, y le otorga realidad al mundo que es mío, al mundo vivido. Me parece que éste es un punto fundamental para apropiarse completamente de este futuro real, que implica defenderse a unx mismx y por lo tanto pelear por formas de vida que sean vivibles y valiosas. En ese sentido la violencia hace historia, es una fuerza transformadora cuando es convertida por y en auto-defensa. Por último, esto también significa que la política empieza en la escala de las vidas singulares y que para mucha gente la política es cada segundo, cada día. Por supuesto, depende de los colectivos construir e inventar las formas más emancipatorias de auto-defensa que necesitamos hoy en día. Requiere una revuelta de los cuerpos y un tipo de imaginación insurreccional. Es por eso que para mí la novela de Helen Zahavi, en la que Bella es la heroína, es también política porque nos permite representarnos a nosotrxs mismxs, inventarnos a través de la ficción de futuros poderosos, incluso cuando el futuro es trágico porque todas las tecnologías de poder hoy en día apuntan a nuestra potencia de actuar: la excitan, la estimulan para destruirla

partir de la Revelación, de un Texto y de una relación que será una relación de fe, mientras que la ascesis, por un lado, será un sacrificio: sacrificio de partes sucesivas de sí mismo y renunciamiento final a sí mismo. Constituirse a sí mismo mediante un ejercicio en que el decir veraz se convierte en el modo de ser del sujeto: ¿qué más alejado de lo que entendemos hoy, en nuestra tradición histórica, por una ‘ascesis’, ascesis que renuncia a sí en función de una Palabra verdadera que fue dicha por Otro?” (Foucault, 2014: 313).

mejor, nos convencen de que incluso si nos levantamos, si nos movilizamos y desafiamos las políticas en curso, será solo para exponernos a distintas formas de represión.”⁴

Contra estas tecnologías del poder neoliberal que no se basan en la represión directa sino en estimular y excitar nuestra potencia para destruirnos mejor, necesitamos recuperar las prácticas de sí de la sabiduría antigua, modificarlas en función de nuestros modos de ser y conocer actuales, investimos libidinalmente y gozar en función de ejercicios materiales de apropiación de los saberes e inversión de las relaciones de poder concretas, situación por situación, etc. Y todo eso hacerlo de manera simultánea y entrelazada, pensando y atendiendo a las múltiples dimensiones implicadas; esa es la única forma de objetar la lógica fálica que reproduce el orden neoliberal imperante, atravesando diversas ideologías e identificaciones. Esa es la tarea conjunta del materialismo filosófico y del feminismo que buscan exceder la lógica del Todo, afirmar el no-Todo y el anudamiento entre heterogeneidades irreductibles, no solo en lo que respecta a los modos de ser, sino de conocer y enlazarse afectivamente. Esto nos conduce, nuevamente, al tercer género de conocimiento spinoziano.

IV. Tercer género de conocimiento y escritura

¿Por qué el malestar reinante, la crisis agudizada y cronificada a más no poder, no precipitan en sublevaciones? Solo un racionalismo de los afectos, como hemos visto, puede dar cuenta de nuestra situación actual y permitirnos entender así por dónde pasan los vectores de cambio, con paciencia, rigor y oportunidad para intervenir. Lordon acude también a Spinoza para explicarnos la diversidad afectiva que nos constituye: “Diversos hombres pueden ser afectados de diversos modos por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede ser afectado por un solo y mismo objeto de diversos modos en diversos tiempos’ (*Ética*, III, 51). Esto es así porque las afecciones son por así decir refractadas a través de la complejidad afectiva de los individuos (que Spinoza llama su *ingenium*). Sin embargo, la

⁴ “Cuando digo no es no”, LasI2, Página 12, 7 de junio de 2019. <https://www.pagina12.com.ar/198536-cuando-digo-no-es-no?>

exposición de los mecanismos fundamentales de formación del *ingenium* individual, como huellas sedimentadas de experiencias afectivas pasadas, convoca sus prolongaciones bajo la especie de una sociología que da cuenta de los reagrupamientos de los individuos por clases de experiencias semejantes, de donde resulta la formación de ingenia (parcialmente) semejantes. A través del espesor de la estratificación social, las afecciones de la crisis económica son entonces refractadas de diferentes maneras según las diferentes clases de *ingenia* para producir allí sus ideas-afectos variados — es decir, sus efectos políticos—. De esta forma, la situación de crisis no está por completo constituida hasta el momento en el cual el estado de las cosas determina, a través del *ingenium* diferenciado del cuerpo social, afectos comunes de rechazo. Por una tautología creadora que es propia del mundo social, hay (plenamente) crisis cuando, de una afección económica dada, se forma la idea-afecto mayoritaria de que hay crisis.” (Frederic Lordon, *La sociedad de los afectos*)

Esta explicación de la crisis y sus afecciones es excelente, sobre todo si la comparamos con las tautologías pseudo-racionalistas que circulan en las argumentaciones socio-económicas más habituales. Sin embargo, uno presiente que le falta algo a la lectura lordoniana de Spinoza; no solo la ontología, que él mismo asume dejar en el fondo por el momento, sino la teorización de los distintos géneros de conocimiento, que puede ser muy potente para pensar lo que acontece y cómo podría darse una transformación efectiva —y afectiva, claro— de la sociedad.

He insistido mucho en que es necesario usar a Spinoza para pensar la coyuntura, pues no hay quien haya pensado el orden de los afectos y las inercias pasionales con tanta justeza y rigor para entender el presente como el filósofo holandés (quizás Freud también, en un orden más restringido, y luego Lacan). Pero es necesario atravesar todo su pensamiento material, hasta sus últimas consecuencias, y la teoría de los géneros de conocimiento resulta clave para despejar los nudos donde nos enredamos habitualmente. Vaya pues una somera actualización de dicha teoría:

I. El primer género de conocimiento, hoy, lo representan y explotan hasta la náusea los medios masivos de comunicación, pues se basan en discursos de impacto, cosas dichas u oídas, chismes y malentendidos, operaciones y *fakes*; en fin, es el reino de la opinión, de habladurías y

maledicciones, de dimes y diretes. Es por tanto un conocimiento inadecuado que reproduce lo peor y exacerba las pasiones.

2. El segundo género de conocimiento funciona en cambio pensando relaciones y correlaciones, variaciones, cálculos y algoritmos, incluso axiomas y teoremas; allí, por más que estudiemos y estudiemos estadísticas y archivos a más no poder, las máquinas siempre nos llevarán la delantera, y está bien que así sea: podemos usarlas. Es un conocimiento adecuado, pero le falta captar la singularidad de las cosas y la coyuntura en que se inscriben.

3. El tercer género del conocimiento, como adelantamos, hace entrar con todo rigor e invención la consideración de la verdadera potencia del pensamiento, la conexión con el infinito de infinitos que sitúa los asuntos humanos en su justo lugar y nos da la templanza y agudeza necesarias para captar cada cosa singular, cada modo. Hoy más que nunca, no se trata de ser especialistas en filosofía, sino de ejercer toda la potencia del pensamiento de la que somos capaces. Porque estamos en un instante de peligro extremo, acuciante por donde se lo mire. Alimentar el debate inútil en la lógica de dimes y diretes es prácticamente suicida.

La idea de Dios o de lo Real, absolutamente racional en Spinoza, nos salva de la realidad fantasmática que nos consume a diario. Tenemos que llegar cuanto antes a captar esa idea crucial y pensar así cada cosa singular desde el tercer género de conocimiento; ejercitarnos en esa potencia del alma para ordenar nuestras afecciones corporales. Es un asunto práctico; clave además para sostener la vida en las peores circunstancias y atisbar por dónde lo singular deja de ser una mónada individual condenada a la estupidez eterna de las regulaciones y valoraciones trascendentales. Tres citas bien anudadas de la *Ética* nos orientan al respecto:

1. “Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios” (Prop. XXIV).

2. “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Def. VI).

3. “El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento (Prop. XXV). *Demostración:* El tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Cuanto más

entendemos las cosas de este modo, tanto más entendemos a Dios y, por ende, la suprema virtud del alma, esto es, su potencia o naturaleza suprema, o sea, su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento. Q.E.D”.

Por eso sostengo que hasta el más mínimo gesto, si se inscribe en el tercer género de conocimiento, puede conectarse con la potencia infinita que somos y movilizar algún cambio real.

Propongo entonces, a continuación, una serie de gestos de escritura que podrían leerse como tesis o condensaciones precipitadas de aquel género tercero. Pero antes, una proposición de la *Ética* que da sentido a ello:

“El contento de sí mismo puede nacer de la razón, y naciendo de ella, es el mayor contento que puede darse (*Ética*, Parte IV, Prop. LII). *Demostración:* El contento de sí mismo es una alegría que surge de la consideración que el hombre efectúa de sí mismo, y de su potencia de obrar. Ahora bien, la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma, que el hombre considera clara y distintamente. Por consiguiente, el contento de sí mismo nace de la razón. Además, el hombre, en tanto se considera a sí mismo, no percibe clara y distintamente, o sea, adecuadamente, nada más que lo que se sigue de su propia potencia de obrar, esto es, lo que se sigue de su propia potencia de entender; y así, de esta sola consideración brota el mayor contento que darse puede. Q.E.D”.

Sin contento de sí mismo y sin una investidura afectiva de la propia razón, sería imposible conectar con la potencia infinita que nos constituye y nos liga a los otros, al mundo y a las cosas.

1. Me desperté en medio de la noche y tuve un sentimiento oceánico: *yo era real*. Estaba en el mundo, era parte de él, ineluctablemente. La conexión no era mística sino material, extensiva, concreta. No primaba la dilución sino la concreción. El afecto prevalente era el de cierta alegría espiritual, sin temor ni esperanza. Jamás había tenido esa experiencia. Constató al pasar que ha sido demasiado largo y tortuoso el camino para llegar hasta aquí. Sin embargo, la escritura ha sido mi guía.

2. Siempre me fascinó la historia del *aleph*, el infinito matemático y el cuento de Borges en él basado: que en un cuarto insignificante y oscuro pudiera vislumbrarse el universo entero, que en cada porción de la materia existe en efecto el infinito en acto. Por eso me gusta imaginar que en un simple párrafo también puede caber toda la

sabiduría de los siglos, la condensación de bibliotecas halladas, quemadas o perdidas. Nadie sabe lo que puede un gesto de escritura.

3. *Escribo, luego existo.* Ese podría ser el cogito que me singulariza. Claro que se podría interpolar, también, el pienso: escribo para pensar, luego existo. O incluso, en rigor, formularlo en su simultaneidad anudada: escribo = pienso = existo. Por eso no puedo aconsejar a nadie sobre la escritura y sus formas, sus tiempos y modos. No hay reglas. Así que solo diría esto: escribe, no importa qué ni cómo, escribe y algo empezará a tomar forma, existencia, vida, materia. Donde sea y como sea, confía en la escritura, ella te sacará del pozo infame de la significación reinante.

4. La verdadera partición de lo sensible divide la mirada en dos: pone un ojo en el infinito que somos, en cada porción de la materia extendida hacia el universo entero, y otro ojo en el inconsciente que habremos sido, puntual y evanescente, en lo que nos duele de cada parte de nuestro cuerpo presente. A veces siento con intensidad esas dos fuerzas tirando para cada lado; lo escribo para no dejarme arrastrar por ellas, para no petrificarme. Y diría también, al revés de Lacan: “Si no pueden hacer un lugar al infinito, tener una experiencia de la eternidad que los atraviese en cuerpo y alma, ¿cómo diablos podrían soportar la vida que llevan?”

5. Hay dos modos de asumir la muerte de Dios y sus correlatos trascendentes; dos modos, digo: el vacío y el infinito. Nadie soporta demasiado tiempo el vacío, por eso quienes montan allí su escena privilegiada terminan volviéndose cínicos o canallas. Pero el infinito es aun más aterrador, allí nos encuentra el espacio abierto hacia la locura o la libertad (no son lo mismo: la primera es una creencia absoluta, la segunda una práctica concreta). Entre uno mismo y los otros, hay infinito; entre las cosas y uno mismo, hay infinito; entre uno y mismo, hay infinito. Solo un nudo bien hecho entre esos términos, al menos tres, permite sostenernos con coraje y cierta liviandad, cierta alegría que adviene en el ejercicio del tiempo y la eternidad.

6. El intelecto material implica desindividualizar la función de la inteligencia, pero no suprimir el modo singular de asumirla. Por eso se puede decir que no hay intelectuales, solo hay nudos y algunos les ponemos la firma, el cuerpo, el pensamiento y además afrontamos las violencias institucionales que ello conlleva: asumirlos. Porque a un nudo real, después de todo, hay que hacerlo y re-anudarlo

incesantemente con otros, en distintos lugares, tiempos y niveles. Entre el infinito y el inconsciente, la vida y la muerte, la apertura y la repetición, la convalecencia y la excomunión, lo que nos desvela y nos duerme, gestos de amor y amistad nos sostienen, deseos de deseos, tramas y desenlaces, nudos que se multiplican, con falta o sin ella, con acuerdos y desacuerdos, aciertos y errores, risas y temblores, porque la materialidad de esos gestos nos hace en cada momento, y nos salva. Así nos vamos haciendo y deshaciendo, en el tiempo, aunque hay puntos decisivos...

7. Propongo el siguiente ejercicio espiritual o ejercicio de imaginación materialista, para concluir: *Haz cada cosa que tengas que hacer o quieras hacer, producción, intervención o comunicación, como si fuese la última vez que la harías sobre la faz de la tierra, con ese ánimo, con esa actitud, con esa apertura y osadía. Porque, probablemente, sea en verdad la última. Lo decisivo, siempre, no es convencer a los indecisos de tomar partido, sino poder tocar con un gesto cualquiera ese infinito o potencia que se nos sustrae, antes de que la pobreza más extrema nos convenza de que nunca estuvo en realidad a nuestro alcance.*

