

LACAN

NÚMERO 8 * ABRIL 2020

DEMARCA ACIONES

·REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ALTHUSSERIANOS·

COMO INTÉRPRETE
DE LA **CRISIS DEL**
CAPITALISMO

USO MATERIALISTA DEL PENSAMIENTO DE JACQUES LACAN. PSICOANÁLISIS, POLÍTICA Y RACIONALIDAD

Roque Farrán¹

Es preciso haber leído esta compilación, y a todo lo largo, para sentir que allí se prosigue un solo debate, siempre el mismo, y que, aunque pareciera quedar así fechado, se reconoce por ser el debate de las luces. Y es que hay un dominio en que la aurora misma tarda: el que va de un prejuicio, del que no acaba de desembarazarse la psicopatología, a la falsa evidencia de la que el yo reclama un título para ostentar la existencia. Lo oscuro pasa allí por objeto y florece con el oscurantismo que encuentra allí mismo sus valores. Nada tiene, pues, de sorprendente que sea allí mismo donde se resista al descubrimiento de Freud, término que se prolonga aquí con una anfibología: el descubrimiento de Freud por Jacques Lacan.

Contratapa de *Escritos I*.

Alain Badiou escribió un texto en *Condiciones*, “La (re)visión de la filosofía *en sí misma*”,² que muestra ejemplarmente lo que es un ejercicio constante en el filósofo francés, y que yo retomo cada tanto: interrogarse por el rol de la filosofía en el presente y afirmar su absoluta pertinencia y vitalidad, lejos de cualquier motivo de finitud (como fin o muerte). La filosofía se liga a las prácticas de su tiempo sin confundirse con ellas, despliega su especificidad en la reelaboración de términos y condiciones, la afirmación de tesis y el despliegue de nudos conceptuales. La filosofía es una práctica activa que no se consuela en un saber enciclopédico erudito ni se

¹ Doctor en filosofía. Escritor e Investigador Adjunto del Conicet. Entre sus libros destacan: *Badiou y Lacan: El anudamiento del sujeto* (Prometeo, 2014); *Nodal. Método, estado, sujeto* (La Cebra/Palinodia, 2016); *Nodalética. Un ejercicio de pensamiento materialista* (La Cebra, 2018); y *El uso de los saberes. Filosofía, psicoanálisis, política* (Borde Perdido, 2018). Ha editado, junto a Emmanuel Biset, los libros *Ontologías políticas* (Imago Mundi, 2011); *Teoría política. Perspectivas actuales en Argentina* (Teseo, 2016); *Estado. Perspectivas posfundacionales* (Prometeo, 2017); *Métodos. Aproximaciones a un campo problemático* (Prometeo, 2018). Es miembro de los Comités Editoriales de las revistas *Nombres*, *Diferencias* y *Litura*. Contacto: roquefarran@gmail.com.

² Badiou, Alain. *Condiciones*. Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 2002, pp. 51-82.

duerme en los laureles de su propia historia. Otra definición clave que da Badiou de la práctica filosófica implica, necesariamente, al psicoanálisis lacaniano y la antifilosofía que éste conlleva: “Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan. No son muchos”.³ Además, si bien el psicoanálisis no es una de las condiciones clásicas de la filosofía (arte, ciencia, política y amor), justamente es la práctica actual que despeja con rigor las paradojas de esta última condición ineluctable: el amor (junto al deseo y la sexualidad). Lo que ha implicado una subversión del pensamiento, extensible al campo de la cultura, de la cual la filosofía no puede desentenderse. En fin, no hay filosofía contemporánea sin psicoanálisis.

Es sabido que Freud produjo una subversión en el pensamiento de su época al romper con la fórmula psíquico = consciencia; y Lacan hizo otro tanto al romper con la ecuación sujeto = identidad. Freud inauguró un nuevo campo de pensamiento donde lo propiamente psíquico era lo inconsciente y la consciencia apenas un fenómeno secundario, y al hacerlo rompió con un dogma propio de la psicología decimonónica que tuvo también efectos en otros campos. Pero Lacan fue aun más audaz, porque planteó esa subversión en el campo del pensamiento filosófico propiamente dicho, al postular, contra el olvido metafísico, que el sujeto no es identidad ni sustancia, sino justamente diferencia: *diferencialidad emergente entre significantes* (según la definición canónica: *un sujeto es lo que representa un significante para otro significante*). Los efectos que ha tenido semejante subversión de pensamiento, en diversos campos y prácticas, aún los estamos procesando, porque la ideología espontánea de todo practicante es atribuirle al sujeto una identidad. Pensar la diferencia en una *sobredeterminación compleja* y no en la pura *dispersión de las formas* siempre ha sido asunto del pensamiento materialista, sea donde sea que recomience, contra el olvido ideológico espontáneo de las consciencias determinadas por identidades fijas.

Sin duda, ha sido Lacan quien ha promovido en la actualidad ese uso potente del pensamiento materialista para interrogar los enigmas que hacen a la constitución del sujeto. No obstante, más que tratar de reponer su itinerario, se hará aquí un uso consecuente de sus principales intervenciones, desplazándolas hacia otros campos y reencontrando en ellos la *materialidad del pensamiento*.

Debates y combates

El malestar en la cultura se afinca hoy, sobre todo, en la dificultad para encontrar un marco común que brinde cierta racionalidad a los puntos en disputa. Las diferencias irreductibles, los cuerpos disidentes, las afectividades varias que nos solicitan en sus respectivas afirmaciones, terminan derivando muchas veces en discusiones maniqueas,

³ *Ibid.*, p. 187.

rígidas o defensivas, porque pareciera no existir en el presente la posibilidad de inscribirlas y de plantear con rigor las problemáticas más arduas que nos comprometen en un campo común. Si tomara dos títulos significativos de Judith Butler, por ejemplo (acaso una de las pocas teóricas reconocidas que hace, como puede, cuerpo el pensamiento): *Cuerpos que importan*⁴ y *Marcos de guerra*,⁵ pienso que necesitaríamos escribir un *Marcos que importan*; porque los cuerpos están en guerra, no siempre declarada, y no saben los costos que eso acarrea. Racionalidad y afecto, cuerpo y pensamiento, individuo y colectivo, se enlazan en un punto singular que tiene que haber sido despejado mínimamente para poder continuar interrogando los tópicos de urgencia que nos solicitan, mediante otros enlaces de nombres, tradiciones y diferencias irreductibles sin que, cada vez, haya que plantear las cosas en términos de dicotomías insalvables.

La apuesta de pensamiento que he llamado *Nodaléctica*,⁶ abierta en su minimal gesto a cualquiera, instaura y visibiliza justamente un campo de tensiones y problematizaciones comunes que desea brindar la necesaria amplitud y rigurosidad para pensar los problemas referidos a la constitución del sujeto, la sexualidad, la institución, el método, la ideología, la política, la ciencia, etc. Porque, sin plantear cierto marco común que brinde racionalidad a los cruces y afecciones suscitadas, seguiremos discutiendo como locos, en términos puramente especulares y agresivos, dilatando las posiciones enunciativas o precipitándolas en microescenas tribales que dejan afuera a los demás. Locura, libertad, racionalidad, afecto son los tópicos clave cuyas distinciones nos permiten trazar qué hay de político en el psicoanálisis y, a la inversa, por qué el psicoanálisis es importante para la política; ambas preguntas balizadas por un *ethos* filosófico materialista.

Nodaléctica parte de un *principio a-principial* materialista que es ineluctable. Entre tanto relativismo descomprometido y polémicas maniqueas dualistas, nos preguntamos: ¿qué nos orienta? Un principio ontológico y determinista fundamental: *no hay relación-proporción entre las cosas, las palabras, los sexos o las clases*. Que no haya relación *a priori* no nos desalienta, al contrario: orienta el deseo hacia composiciones a inventar y trabajar con lo que hay; lo singular pasa siempre por un anudamiento riguroso. Para el político, se trata de asumir que “la sociedad no existe” (como universal *a priori*); eso implica en esencia la lucha de clases: “no hay relación-proporción entre las clases sociales”. Para el amante, se trata de asumir que “la mujer no existe” (el Otro sexo no es categorizable); eso implica en esencia la castración: “no hay relación-proporción entre los sexos”. Para el poeta, se trata de asumir que “la significación no existe”; eso implica en esencia un saber hacer con las palabras, pues: “no hay relación-proporción

⁴ Butler, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós, 2002.

⁵ Butler, Judith. *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Paidós, 2010.

⁶ Farrán, Roque. *Nodaléctica: Un ejercicio de pensamiento materialista*. Adrogué, La Cebra, 2018.

entre ellas”. Y así, en cada caso. Lo que Spinoza llamó el “tercer género de conocimiento” (conocimiento práctico por excelencia, que no se conforma con universales ni nociones comunes, sino que apunta a circunscribir lo singular estricto), tiene que ver con ese proceder: asumir que no hay relación-proporción y encontrar por dónde pasa el nudo justo y solidario. Lacan deviene así, más que un *intérprete del capitalismo*, el reactivador contemporáneo del *principio materialista nodal* que nos permite interrogar diversas prácticas y modos de constitución subjetiva que subviertan el modo de producción y valoración imperante.

Esto nos lleva a precisar la posición del psicoanálisis en los debates actuales. En principio, reafirmar la materialidad política de su concepto fundacional: *el inconsciente*. El inconsciente no es individual ni colectivo, biológico ni arquetípico; hay que reafirmar el *dictum* materialista lacaniano y extraer de allí sus radicales consecuencias: “el inconsciente es la política”. Pero la política en cuestión no es mera cosmovisión ordenada por un significante Amo (como suponen algunos analistas desorientados), o una convención social exenta de conflictos (como suponen los contractualistas), sino un claro y decidido posicionamiento en la coyuntura compleja (como diría Althusser), ante el nudo de las relaciones de poder imperantes (como diría Foucault) y la imposibilidad que se abre en el seno mismo de la sociedad (como sostenía Laclau). En definitiva, *el inconsciente es la política porque es el modo irreductible en que el sujeto se posiciona y responde ante los otros y el gran Otro*, en la ciudad o espacio en que vive, desea y muere (simbólica y realmente); lo sepa o no. Esto último es clave, como sabía ya Spinoza, porque no siempre somos conscientes de lo que motiva nuestros actos. Se entiende así por qué la efectividad del psicoanálisis y el posicionamiento del analista no se pueden desentender de la política que los implica en acto.

Sin embargo, que el inconsciente sea la política y solicite de quien produce el acto analítico el estar advertido de eso —para poder operar como conviene al caso—, no significa que el psicoanalista tenga que devenir un opinólogo todo terreno que hable sobre cualquier cosa, que baje línea a diestra y siniestra o dé consejos sobre lo que hay que hacer; mucho menos que se convierta al psicoanálisis en una suerte de metadiscurso de índole moral, política, archiestética o pseudocientífica que busque explicarlo todo. El psicoanalista, más que cualquier otro practicante, es quien debe estar advertido de no producir recetas para guiar las prácticas sexuales, las relaciones de poder o las producciones científicas y artísticas; si se orienta por lo real que hace agujero en los saberes instituidos, su acto sigue aquellas producciones de verdad que exceden el sentido común dominante y sus alternativas menores; compone junto a aquellos gestos valerosos reiniciados por algunos otros que innovan sin saber en diversas prácticas y ámbitos: sexuales, políticos, artísticos o científicos. El acto analítico se aproxima, por ende, al acto filosófico, sólo que el primero se desentiende del problema

de la sistematicidad que implica la producción conceptual ineludible para el segundo. En cada caso se trata de lo singular, pero no *se lo trata* de igual forma.

El psicoanálisis es una experiencia de lo absolutamente singular de un decir que se olvida por estructura y cuyo tratamiento consiste justamente en despejar la vía para que ese decir resuene de otro modo y el sujeto al fin se escuche; secundariamente irán cayendo en ese “periplo estructural” síntomas, inhibiciones y angustias. El psicoanálisis, por ende, es una experiencia cuya efectividad se sostiene en la escucha y la suspensión de todos los saberes y perspectivas previas, incluidas las que se derivan de su propia práctica y se acumulan lógicamente o institucionalmente. Es un minimalismo del saber. No es fácil sostener esta posición ético-política y epistémico-crítica porque lo singular del decir no existe en sí mismo, como identidad pura, sino que se encuentra modulado a través de múltiples estructuras, saberes, creencias, ideologías y determinaciones de toda clase; de ahí que un psicoanalista no pueda privarse de saber nada, para entender justamente qué es lo que debe suspender en su escucha y pescar al vuelo el acontecimiento discursivo que incide en el cuerpo. Eso no quiere decir que deba saberlo todo, como se cree, pues “todo” no hay. Pero debe saber mucho de la mecánica, lógica, física y politicidad de los saberes en cuestión. No hay lugar para psicoanalistas ignorantes en el ejercicio de la función que llamamos “deseo de analista”; el no-saber es un *ethos* a sostener activamente en cada situación, no un principio de ignorancia universal. Cuando el analista ignora *a priori* y *no sabe no-saber* con justeza, caso por caso, no puede escuchar lo absolutamente singular de un decir y violenta al sujeto. Eso se nota, sobre todo, en las pobres justificaciones de su práctica, más bien ideológicas y rituales, amparadas entonces en sintagmas cristalizados —a veces institucionalmente— o en el rechazo de cualquier otro modo de saber. El *ethos* filosófico materialista consiste en interrogar constantemente las justificaciones ideológicas que obstaculizan la transformación de las prácticas, incluido el mismo psicoanálisis.

En cuanto a las discusiones actuales sobre el “heteronormativismo” o no del psicoanálisis,⁷ creo que habría que escribirlo de otro modo para que se entienda bien de qué hablamos: *deletéreonormativismo*. Literalmente: de cuando la norma “hétero” deviene causa de envenenamiento de las relaciones. No siempre la norma ni lo hétero se vuelven causa de envenenamiento, sólo cuando se fijan exclusivamente. El psicoanálisis orientado por lo real de su causa, que se cifra en el apotegma “no hay relación sexual”, sabe de eso. No creo, entonces, que el psicoanálisis tenga que declarar ninguna perspectiva para actuar sobre lo real del ser hablante. La práctica material efectiva del psicoanálisis parte del hecho irreductible de que somos seres *a-sexuados*; no hay orientación instintiva ni mecánica sobre lo que guía nuestros deseos sexuales,

⁷ Cf. la intervención de Paul Preciado en las Jornadas N° 49 de la Escuela de la Causa Freudiana en París: “Mujeres en Psicoanálisis”, 17 de noviembre de 2019.

de ahí que la principal operación —orientación de la cura— apunte a despejar la incógnita de esa “a” en torno a la cual se articulan deseos y pulsiones. No importa qué rasgos anatómicos o marcas de género tenga el *partenaire* sexual, lo importante es estar advertidos de ese “plus de goce” o “causa de deseo” con el cual invertimos al Otro. Llegar a despejar la incógnita que motiva nuestro deseo y encontrar un modo singular de arreglarnos con eso irreductible que no encaja en ninguna clasificación, es la tarea principal del psicoanálisis; lo demás —vestiduras e investiduras, rasgos e identificaciones— resulta secundario.

Lo inclasificable no es la norma y, sin embargo, *querer hacer de ello una regla es la máxima locura*. Todo el mundo es loco, se podría decir. Se ha agudizado bastante esa percepción de locura generalizada; no como hipóstasis del ser en particular, que es la definición misma de locura, sino como síntoma social que retroalimenta justamente esa tendencia estructural: *el creerse alguien*. La necesidad de creerse alguien es el efecto patético de una crisis radical en las formas de racionalidad, cada vez más alarmante: no hay criterios de juicio y demarcación, posibilidad de afirmar posiciones claras y distintas; así, todo resulta confuso, todo da lo mismo, lo que se dice de un lado se replica del lado inverso, etc. Se ha criticado hasta el hartazgo la racionalidad instrumental o teórica, y se ha reafirmado hasta la náusea la pura afectividad intensa y difusa, pero el problema es que no se entiende bien por dónde pasa el enlace efectivo entre razón y afecto que permite tomar posición y captar lo justo, caso por caso, oportunamente. Ante la proliferación de *fakes* a todo nivel, puro impresionismo de los significantes, no nos ayudará la simple explicación o argumentación que encadena siempre limitadamente las significaciones; habrá que pensar cómo anudar cada vez lo que nos afecta singularmente, con la idea de un infinito en acto que nos saque de la circularidad viciosa. Eso nos puede dar un sentido u orientación definida entre tanta confusión y fanatismo.

Es preocupante notar cómo hemos perdido cualquier viso de racionalidad en las discusiones actuales, pues muchas de las argumentaciones esgrimidas parecen la réplica patética y llevada al absurdo de aquel gesto ilustrado que consistía en poner en cuestión valores y creencias tradicionales; se ha perdido absolutamente el eje en el cual la racionalidad engarzaba con dimensiones éticas y políticas insoslayables. Por eso vuelven con fuerza también posiciones como las de los “terraplanistas” o los “antivacunas”, porque en el plano de la discusión ideológica y filosófica los argumentos se retuercen sobre sí mismos sin encontrar incidencia práctica ni densidad conceptual relevante. Cualquiera dice cualquier cosa con absoluta impunidad, con visos de plausibilidad y sin encarnadura alguna; los datos duros e informaciones varias son manipulados antojadizamente y *todo da lo mismo* en ese nivel argumental carente de elaboración conceptual; se puede sostener, por ejemplo, que los neonazis

tienen derecho a expresarse democráticamente, o que la violencia hacia las mujeres es equiparable a la de los hombres, o que la libertad no implica el conocimiento de las sujeciones y coacciones, etc. Es necesario volver a recuperar el gesto ilustrado, su latencia nunca realizada, más acá de todas las críticas románticas e instrumentalistas que se hicieron en su momento. Las nociones de *crítica* y de *uso*, como la *parresia* que exponía el último Foucault, son clave para situarnos en la densidad del presente y pensarnos en implicación con lo que sucede.⁸

Necesitamos también recuperar e investir de algún modo la función del intelectual, porque lo grave sigue siendo que aún no pensamos el conjunto social y su producción simbólica. Función intelectual y no atribución exclusiva a una personalidad consagrada. Hay en circulación lenguajes específicos y pensamientos prácticos, sin duda, pero no un ejercicio de reflexividad crítica compositiva que los conecte y oriente sin reducirse a ninguno de ellos. El lenguaje académico, el lenguaje periodístico, el lenguaje de cada pequeño gremio de especialistas (psicoanalistas, literatos, artistas, etc.), el lenguaje de cada agrupación política, sus exigencias dispares (citas, simpleza, sofisticación, pragmatismo, etc.), limitan la emergencia de un pensamiento autónomo que cree su lengua impura y modo de enunciación en el cruce de las tensiones materiales que nos solicitan, sin reducirse a las demandas normativas. No se trata de ser *influencers* o formadores de opinión, tampoco de recuperar una figura de prestigio que no existió jamás como se la imagina, sino de abrir el espacio de un pensamiento material del tiempo por el cual autorizarse a intervenir caso por caso. Esa ha sido siempre la apuesta de quienes no se han conformado a las valoraciones imperantes: los pensadores materialistas. Spinoza es otro nombre clave que nos puede orientar en ese sentido.⁹

El problema es que la gente parece absolutamente perdida, entre prejuicios y supersticiones varias, incluso en sus pequeñas certezas cotidianas, porque *lo real se ha perdido* y no se sabe. Pero, ¿qué es lo real? Lo real no es sólo lo imposible lógico, o el *impasse* en la formalización, lo real también es el nudo donde Lacan escribe el “objeto a”. Lo real es aquella sustancia absolutamente infinita, compuesta de infinitos atributos, que en la época de Spinoza se llamaba Dios o Naturaleza.¹⁰ Sólo el conocimiento de Dios y el tercer género de conocimiento, que capta lo singular, pueden orientarnos en lo real y ayudarnos a que conciliemos racionalidad y afecto, es decir, ayudarnos a que nos reconciliemos y alegremos también por nosotros mismos. Cada cosa singular, cada modo, incluidos nosotros, es en Dios, o sea, en esa sustancia absolutamente infinita. Sólo el entendimiento de la *causalidad inmanente* que nos conecta puede darnos la fuerza sosegada que nos permita dejar de fluctuar aními-

⁸ Tal como he mostrado en *Nodaléctica*, *op. cit.*

⁹ Farrán, Roque. “De Foucault a Spinoza: crítica, ética y reforma del entendimiento (contra el neoliberalismo)”. Inédito.

¹⁰ Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

camente entre lo peor y lo menos malo. Sólo el deseo, entendido materialmente a partir de su *causa real*, nos puede orientar en el presente.

Podemos decir, entonces, que el Dios de Spinoza es el “objeto a” de Lacan. Ambos constituyen una ontología del deseo, que es en esencia *lo que hay*. Pues, para los pensadores materialistas de todos los tiempos, Dios no ha muerto, porque en realidad nunca existió; al menos no como figura o principio trascendente que guía nuestros actos. Por eso es más adecuado decir que Dios es *inconsciente* o *inconsistente* o *infinito*, es decir, causa inmanente de todas las cosas que nos implican, que suscitan nuestro deseo, que habilitan nuestra potencia de actuar, etc. El *ethos* materialista consiste en entender las conexiones inmanentes entre los modos y las cosas, en distintos niveles, espacios y prácticas, sin suponer principios ordenadores trascendentes. Hasta los rituales religiosos, los ejercicios espirituales y las prácticas científicas pueden caer en el entendimiento materialista sin ser objeto de prejuicios, idealizaciones o rechazos. El *ethos* materialista es el modo más abierto y riguroso de conducirse y de ser, porque piensa su tiempo ajustado al nudo de determinaciones que nos solicitan.

El psicoanálisis es una práctica de sí cuyo *ethos* materialista permite pasar del “deseo de reconocimiento” al “reconocimiento del deseo” y definirse en torno a lo real irreductible que nos constituye en tanto seres hablantes; en definitiva, es una práctica del decir verdadero (*parresia*) que afecta al cuerpo como al pensamiento y los anuda en un punto crucial. La efectividad del psicoanálisis no pasa por restaurar un humanismo de la escucha personalizada, del cara a cara afectivo o simpático, del rostro caritativo o la otredad oblativa; al contrario, su efectividad simbólica en torno a lo real se basa en instaurar la escena disimétrica del tres, la dimensión material e inhumana de la terceridad. Allí, en el Otro, es donde se vienen a alojar los fantasmas, ruidos y malentendidos que porta el sujeto sin saber. Allí, entre dos que no se complementan para nada, se hace posible exorcizar por transferencia el parasitismo del lenguaje que opera como objeto e instrumento a la vez. Allí, se dan cita hasta encontrar la letra muda, el vacío, y los simples hilos que se anudan en torno a él. Por eso la pregunta final es ética: ¿deseas re-anudar con lo insensato que te constituye, o no? No hay garantías de respuesta.

Necesitamos volver a pensar las cosas mismas. Entre ellas, los afectos son fundamentales, pues responden a un entendimiento ontológico transindividual y psicoanalítico antes que psicológico. Spinoza da, en la *Ética*, una larga lista de definiciones que comprenden distintos afectos; las definiciones son simples y rigurosas, se entienden perfectamente luego de haber leído las proposiciones y su encadenamiento sistemático; pero tampoco son tan ajenas al sentido común que rectifican. El odio, por ejemplo, que hoy se discute tanto, es definido como “una tristeza acompañada de la idea de una causa exterior”.¹¹ Lo más interesante y provocador es cómo se desprende

¹¹ Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., p. 266.

de cualquier debate lingüístico: “Sé que estos nombres significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles”.¹² El odio predominante en la escena política actual no es sólo un discurso, una forma de interpelación ideológica del sujeto oscuro o del sujeto reaccionario, sino una posición afectiva y material ligada a formas concretas de existencia. No se sale del odio sólo con amor, que también depende de una “causa externa”, sino con el despliegue de la máxima potencia del pensar y obrar que sigue la *causalidad inmanente*: conexión perseverante entre los modos, seres y cosas.

El deseo materialista, en ese sentido, es siempre el mismo: que alcancemos juntos la verdadera felicidad, la virtud, la libertad, es decir la máxima potencia de pensar y obrar. Mientras tanto, podemos hacer en pos de ello un *uso materialista de la imaginación*. Como dice Spinoza:

Así, pues, lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance. Por ejemplo, hemos establecido, entre los principios de la vida, que el odio debe ser vencido por el amor o la generosidad, y no compensado con odio. Ahora bien, para tener siempre presente este precepto de la razón cuando nos sea útil, debe pensarse en las ofensas corrientes de los hombres, reflexionando con frecuencia acerca del modo y el método para rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad, pues, de esta manera, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de ese principio, y podremos hacer fácil uso de él cuando nos inferan una ofensa.¹³

Pero también tenemos que evitar la locura; y la máxima locura es creerse libre. Creer que somos libres resulta para Spinoza de tener ideas inadecuadas, impresiones confusas y torpes que conducen a error o falsedad, motivan la risa o el asco; para el filósofo, la libertad como la virtud sólo son posibles cuando accedemos al conocimiento adecuado de lo que nos afecta, vía la razón o la ciencia intuitiva:

¹² *Ibid.*, p. 269.

¹³ *Ibid.*, pp. 396-7.

Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de ‘libertad’ se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve al cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco.¹⁴

La libertad no es un principio sino una práctica. Practicar bajo todos los modos posibles el asumir cierta distancia, una mínima e infinitesimal distancia de todas las cosas, de los otros, de las servidumbres y obligaciones, de los propios deseos y pasiones; no anularlos ni juzgarlos, no reprimirlos ni jerarquizarlos, sólo asumirlos tal como son, pero haciendo jugar esa mínima dislocación que es la que permite decidir sobre las vías de todo aquello que se presenta e invertir, acaso, sus encrucijadas típicas. Esa mínima e infinitesimal distancia respecto a todo no expresa así un “yo fuerte y autónomo”, ni tampoco un patético “sujeto dividido” entre sus determinaciones significantes, sino el modo singular de aceptar lo inevitable y lo incurable sin caer en la fatalidad del destino o la estupidez de la repetición, asumiendo entonces la necesidad inexorable y haciendo su justo lugar a la contingencia absoluta. Marcar las marcas, determinar las determinaciones, captar la inmanencia de la inmanencia o el deseo del deseo, no dependen de un acontecimiento siempre por venir; al contrario, si no se ha ejercitado antes en la toma de distancia necesaria, jamás se podrán transformar los accidentes en acontecimientos ni invertir el juego entre contingencia y necesidad que da lugar a un sujeto en verdad. Necesitamos recuperar la racionalidad en su intrínseca materialidad afectiva, aunque habitemos en la contingencia más absoluta, para salir de las circularidades viciosas que nos oponen imaginariamente en el presente. Esto implica ir más allá de Lacan, enlazando otros nombres y tradiciones, *siguiendo su ejemplo sin imitarlo*, como él mismo decía.

Por ende, así como necesitamos articular una unidad política que contemple y se nutra de las diferencias, pienso que necesitamos constituir un *campo intelectual unificado* que haga uso de manera liberada y potente de distintas tradiciones de pensamiento. Ese campo intelectual lo he imaginado hace un tiempo atravesado y anudado por distintas teorías materialistas que permitan dar encarnadura práctica y vuelo inventivo a los procesos reales: teoría materialista del sujeto, teoría materialista de la ideología, teoría materialista del Estado, teoría materialista de la racionalidad política, teoría materialista del método, teoría materialista de la ética, teoría materialista de la

¹⁴ *Ibid.*, p. 157.

imaginación. Un conjunto de teorías materialistas, con sus nombres propios electivos pero no exclusivos, anudadas sobre el fondo de una ontología afectiva de cuño spinoziano que implique el infinito en acto y nos oriente sobre lo que aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar. Nodalética es un nombre tentativo, aunque no excluyente, dado a esa conjunción dispar de modos del pensar.

Un campo de tensiones comunes: teorías materialistas y Nodalética

En primer lugar, necesitamos partir de una ontología inmanente, relacional o procesual que atienda fundamentalmente al modo de constitución de los seres en su complejidad y singularidad inherentes, no según patrones sustanciales fijos, jerarquizaciones o divisiones rígidas. Sin embargo, semejante ontología no puede desconocer que, históricamente, hay estructuras de emplazamiento que tienen su peso e inercia específicas; tampoco se trata de sostener la ontología como una serie de presupuestos establecidos *a priori*, definidos de una vez y para siempre, sino de una práctica discursiva y existencial concreta en la cual el pensamiento ha de ejercitarse de continuo para reencontrar la procesualidad relacional y la multiplicidad efectiva en cada situación óptica. La ontología es un ejercicio y una práctica material —la más elemental de todas— de pensamiento que atañe al ser-en-tanto-ser; sea que asuma el modo axiomático-geométrico o el modo poético-imaginativo.

En segundo lugar, se trata de deslindar y asumir una tendencia filosófica que no es pura, sino que se debate de continuo con el idealismo —como decía Althusser—, en el cual siempre se puede recaer (por la fijación de principios ajenos a lo real). No obstante, el materialismo como posición y *ethos* consiste, justamente, en pensar siempre a partir de lo real concreto, del caso singular y, al mismo tiempo, de los procesos complejos, diversos y entrelazados en que se desenvuelven los fenómenos, acontecimientos e inercias estructurales indagadas, cualquiera sea el nivel considerado; pensar en la coyuntura, en el presente, en la contemporaneidad, con esa distancia mínima que permite captarla en su sobredeterminación compleja y en implicación con ella (no es la moda o la agenda lo que se persigue, sino la *eternidad del instante*). No se es materialista simplemente por la referencia (*i.e.*, las cosas mismas), sino por el modo de trabajo que se adopta. De allí la importancia nodal del método, no como receta o protocolo de procedimientos, sino como modo de invención ajustado al caso. Diría, entonces, que hay tres rasgos elementales del materialismo en atención a: 1) la singularidad del caso (en lugar de universales abstractos vacíos), 2) la complejidad relacional y procesual (en lugar de fundamentos esenciales o esquematismos compartimentados), 3) a la recursividad o implicación de quien investiga (en lugar de mera dispersión o fluidez impersonal). El anudamiento en simultáneo de esos aspectos co-implicados no admite de ninguna manera el mero refugio en la vacuidad o el nihilismo reinante.

En tercer lugar, dar un nombre al modo de pensamiento hallado, en tanto método de “métodos combinados” y teorías materialistas imbricadas por partes anómalas y singulares, es también un acto de pensamiento materialista; hay una recursividad moebiana en ello. Se trata de autorizarse por sí mismo y algunos otros a dar un paso más en lo elaborado anteriormente, una torsión singular: repetir y traicionar legados y tradiciones en función de un diagnóstico del presente: su estado crítico, emergencias, hiatos y urgencias. No se trata de identificarse a una escuela ni tampoco de caer en el eclecticismo, sino de encontrar el rigor y la justeza necesaria en las combinaciones teóricas oportunas. Nodalética, como ejercicio de pensamiento materialista, es ante todo un movimiento de anudamiento complejo de varias teorías materialistas para pensar la coyuntura. Un movimiento de pensamiento no identificante ni totalizante, infinito y amplio pero acotado rigurosamente en sus bordes.

En cuarto lugar, se trata entonces de encontrar y anudar aquellas teorías que, en su práctica concreta, lo asuman explícitamente o no, dan cuenta de la singularidad y complejidad de los asuntos que trabajan y piensan; siguiendo el hilo o la nervadura de lo real que se va abriendo en términos de relaciones y procesos sin fin, con bucles recursivos, sin desistir de pensar con rigor inventivo aquello que resulta irreductible en última instancia a categorías y conceptos y no obstante las motiva. Teorías abiertas y rigurosas, valerosas en sus formulaciones, que toman posición y se cuestionan a sí mismas respecto a lo real en juego, cada vez. Se distinguen de otras teorías por su condensación precipitada de conceptos, muchas veces aporéticos, problemáticos y problematizadores, a la vez de múltiples niveles, siempre factibles de ser retomados, resignificados o desarrollados en otros sentidos; no se trata de teorizaciones exhaustivas, acabadas, homogéneas y cerradas completamente sobre sí mismas. La función de las teorías materialistas no es explicar o comprender, tampoco ofrecer 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, por las referencias o contextos, sino por las consecuencias materiales del caso. Estas teorías se encuentran mutuamente imbricadas en el movimiento nodalético; además, tienen zonas de intersección o solapamiento entre ellas: 1) teoría materialista del sujeto (Freud, Lacan, Badiou); 2) teoría materialista de la ideología (Althusser, Pêcheux, Žižek); 3) teoría materialista del Estado (Poulantzas, Jessop, García Linera); 4) teoría materialista de las racionalidades políticas (Foucault, Poulantzas, Laclau); 5) teoría materialista del método (Spinoza, Macherey, Agamben); 6) teoría materialista de la ética (Antiguos, Foucault, Hadot); 7) teoría materialista de la imaginación (Averroes, Didi-Huberman, Agamben).

En lo que sigue, haré una presentación condensada de ellas, señalando apenas el punto nodal a enganchar y trabajar junto a las otras en el movimiento nodaléctico. Su ampliación y desarrollo quedará abierto a futuros usos y reformulaciones.

1. *Teoría materialista del sujeto*. El nombre propio que funge aquí como referente principal es Lacan. No se trata de ser lacaniano o especialista en Lacan (si tal cosa existiera), sino de hacer uso de su teoría ejemplar del sujeto en el sentido materialista señalado, en función de las demás teorías materialistas y del movimiento nodaléctico en su conjunto. Hay que tener en cuenta, por supuesto, el antecedente ineludible de Freud, como “maestro de la sospecha” que habilitó este giro copernicano en torno a la problemática del sujeto; y también el nombre de Badiou, como aquel que más ha insistido actualmente en una teoría materialista del sujeto que exceda el ámbito clínico psicoanalítico. Se trata del sujeto escindido, a-sustancial, vacío y descentrado, que se desliza como un intervalo entre significantes y emerge fugazmente como resto o plus de goce, atravesando la estructura fantasmática de la identificación. La formalización lacaniana de la clásica concepción freudiana de un sujeto que no es amo en su propia casa (las “servidumbres del yo” entre ello, superyó y realidad), incluye grafos, matemas, fórmulas y nudos que ayudan a sostener este pensamiento material del sujeto que no se reduce a un centro intencional consciente. Pero no se trata sólo de un concepto o una teoría *ad hoc*, sino de una teoría que se constituye a la par de una práctica concreta, una y otra indisolublemente ligadas; de allí la riqueza de su complejidad e inacabamiento riguroso, ligado a la lógica del recomienzo y el caso por caso. Con Badiou, se tratará de pensar cómo esa singularidad se da en procedimientos genéricos múltiples y dispares, irreductibles entre sí, pero posibles en un espacio de pensamiento materialista: arte, ciencia, política, amor.

2. *Teoría materialista de la ideología*. Otro nombre propio que funge aquí como referente principal es Althusser. Su teoría de la ideología, condensada en un breve texto y ampliamente discutida, sigue siendo insuperable en tanto material de trabajo concreto; no porque haya dicho todo o sea perfectamente coherente, sino porque ha anudado allí una serie de dimensiones irreductibles que pueden seguir siendo afinadas y desarrolladas en su conjunción problemática. La ideología no es sólo falsa consciencia, mera ilusión o mecanismo imaginario, sino práctica concreta e indestructible que no puede ser superada, acaso apenas dislocada y desplazada, pues reúne las dimensiones reales, simbólicas e imaginarias que constituyen a los sujetos en cualquier nivel o instancia. Hay que enfocar entonces su modo de anudamiento histórico singular, orientado por su forma transhistórica, que es eterna e indestructible. La ideología es eterna porque responde a una necesidad propia de

la constitución subjetiva: la identificación o cohesión; ser parte de algo, necesidad de cohesión y unidad que expusiera también Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Pêcheux aporta la posibilidad de pensar la transformación en la práctica ideológica, no sólo condenada a la reproducción de las relaciones sociales. Mientras que Žižek aporta la cuestión clave del *objeto a*, ejemplarmente la voz, ese plus de goce irreductible que permite el anudamiento ideológico en su toma efectiva del sujeto.

3. *Teoría materialista del Estado*. Poulantzas, continuando y desarrollando con mayor rigor e inventiva las tesis althusserianas referidas a los “aparatos de Estado”, elabora una teoría materialista del Estado que encuentra en el sujeto freudiano, dividido-constituido por tendencias contradictorias, su paradigma crítico (no explicitado).

Captar el Estado como la condensación de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase tal como éstas que se expresan, siempre de modo específico, *en el seno del Estado*, significa que el Estado está constituido-dividido de parte a parte por las contradicciones de clase. Esto significa que una institución, el Estado, destinada a reproducir las divisiones de clase no es, y no puede ser nunca, como en las concepciones del Estado-Cosa o Sujeto, un bloque monolítico sin fisuras, cuya política se instaura, en cierto modo, pese a sus contradicciones, sino que está dividido. No basta con decir, simplemente, que las contradicciones y las luchas atraviesan el Estado, como si se tratara de horadar una sustancia ya constituida, o de medir un solar ya existente. Las contradicciones de clase constituyen el Estado, están presentes en su armazón material, y estructuran así su organización: la política del Estado es el efecto de su funcionamiento en el seno del Estado.¹⁵

Y en términos más decididamente materialistas y nodaléticos, podría ser expuesto así:

Las contradicciones en el seno de las clases y fracciones dominantes, las relaciones de fuerza en el seno del bloque en el poder, que reclaman precisamente la organización de la unidad de este bloque por intermedio del Estado, existen, pues, como *relaciones contradictorias anudadas en el seno del Estado*. El Estado, condensación material de una relación contradictoria, no organiza la unidad política del bloque en el poder desde el exterior, resolviendo con su simple existencia y a distancia las contradicciones de clase. Muy al contrario, es el juego

¹⁵ Poulantzas, Nicos. *Estado, poder y socialismo*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014, p. 159.

de estas contradicciones en la materialidad del Estado el que hace posible, por paradójico que pueda parecer, el papel de organización del Estado.¹⁶

4. *Teoría materialista de la racionalidad política.* Al exceder la lógica puramente estatal, nos encontramos con las elaboraciones de Foucault. Es el nombre clave para pensar cómo se articulan en efecto las racionalidades y modos de gubernamentalidad en sentido materialista. Este punto se enriquece y complejiza mucho en los desarrollos del último Foucault —pese a quedar inconclusos tras su muerte—, quien, partiendo de una analítica del poder en términos relacionales, pasa luego a considerar la gubernamentalidad pastoral y neoliberal en su especificidad, para concluir con la noción de gobierno de sí y de los otros tomada de los antiguos, a través de un minucioso comentario de la *parresia*. Allí se condensan también dimensiones éticas y epistémicas insoslayables para entender, en su materialidad estricta, cómo funciona la lógica de gobierno en distintos niveles entrelazados. Si bien Foucault ha sido conocido más bien por su “teoría relacionista del poder”, y luego él mismo ha planteado que lo que siempre quiso hacer fue una “genealogía del sujeto”, en realidad esos desplazamientos se resuelven mejor si se entienden sus investigaciones entre poder y sujeto como un aporte fundamental al pensamiento materialista de la racionalidad política, en sentido amplio, que incluye desde ya las dimensiones del saber, el poder y la ética aludidas. Por otra parte, el mismo Poulantzas y también Laclau, han hecho un aporte clave para pensar la racionalidad política en términos de “luchas de clase” o de diversos tipos de luchas articuladas, pero inscritas siempre en las relaciones sociales concretas, en sus sobredeterminaciones complejas.

5. *Teoría materialista del método.* El nombre clave que nos orienta aquí es Spinoza, quien concibe el método como potenciación intrínseca de la idea, o sea, Idea de la idea. Para lo cual es necesario partir siempre de una idea verdadera que es, en efecto, índice de sí misma como de lo falso. Hay una certeza indubitable en la idea misma, que afecta de manera inmanente su potencia de indagación, su productividad efectiva, y no responde a una regulación externa o trascendental. De allí su insistencia material y su confianza sapiente. Por incipiente que sea, y por poco desarrollada que se encuentre una idea, el método materialista se confía de manera sapiente a su despliegue e inventiva: su *saber hacer allí* con los materiales del caso. No hay por tanto policía discursiva, vigilancia epistemológica, ni ironía canallesca que la desestimen *a priori*. Sí hay, en cambio, una exigencia de rigurosidad respecto a sus consecuencias. Hay pues una triplicidad inherente al desarrollo consecuente del método materialista, que responde a tres aserciones entrelazadas en simultaneidad: 1) tenemos un cuerpo, 2)

¹⁶ *Ibid.*, p. 160.

tenemos la idea de un cuerpo, o sea la mente, 3) tenemos la idea de esa idea, o sea el método; aunque es de manera retroactiva que se verifica esa materialidad nodal y se abre a indagaciones futuras.

6. *Teoría materialista de la ética.* Aquí también el referente principal es Foucault, junto con Hadot y sus respectivas relecturas de los Antiguos. Pero la singularidad de Foucault es, como en el caso de las racionalidades políticas anteriormente señaladas, que enfoca la ética desde el anudamiento simultáneo con los saberes y las relaciones de poder. Sólo que, esta vez, la acentuación del carácter práctico de los ejercicios espirituales, la *askesis*, permite vislumbrar que no basta con un método o una teoría del sujeto, ni siquiera materialistas, si el sujeto mismo que investiga no asume su radical transformación; de allí la importancia de las múltiples experiencias y de la misma práctica de escritura. 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, expone así el anudamiento:

[...] 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 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?¹⁷

Pero es quizás en relación a la *krhesis* o uso dónde mejor se capta el complejo relacional que constituye al sujeto:

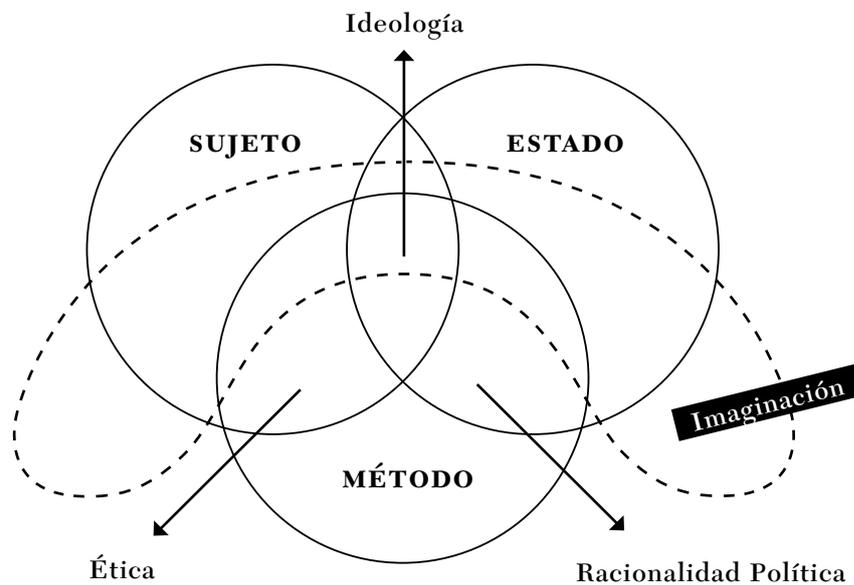
Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* va a ser precisamente una noción que reencontraremos a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí y sus formas. Esta idea de *khresis* será importante, en particular entre los estoicos. Y creo que incluso va a estar en el centro de toda la teoría y la práctica de la inquietud de sí en Epicteto; ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es sujeto de cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo. Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata.¹⁸

El sujeto que se ocupa de sí, de su alma, es así el *sujeto del uso* que implica no sólo la relación consigo sino, a través de ella, todo un haz de relaciones con el mundo y los otros, a través de actitudes, acciones, comportamientos, etc. Sujeto es, pues, si se me permite una expresión más althusseriana: *un nudo sobredeterminado de relaciones*.

7. *Teoría materialista de la imaginación* (lo que sigue son esbozos para proseguir el desarrollo en el futuro):

¹⁷ Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France, 1981-82*. Madrid, Ediciones Akal, 2005, pp. 306-7.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 68-9.



1) **Comentario suplementario sobre las intersecciones y campos conexos.** El diagrama se puede leer como nudo en el espacio tridimensional o, en su puesta en el plano, como diagramas de Venn. No es casual que los tópicos intermedios (ideología, racionalidades políticas, ética) excedan y a la vez tomen elementos de los campos más amplios (sujeto, estado, método). 2) Ideología (entre Sujeto y Estado). Claramente la teoría materialista de la ideología elaborada por Althusser toma elementos de la teoría del sujeto y esboza algunos otros elementos indispensables para desarrollar una teoría materialista del Estado, por ende nos permite situarnos entremedio de estos dos tópicos clásicos; sin embargo, guarda su especificidad o autonomía relativa, lo cual permite pensar ciertas inercias y mecanismos típicos que constituyen a los sujetos y se vinculan con los aparatos de Estado. 3) Racionalidades políticas (entre Estado y Método). No es casual entonces que los autores materialistas que exceden y problematizan la cuestión estricta del Estado, enfrenten también problemas de método; porque las perspectivas clásicas de la ciencia política, la historia o la sociología, son demasiado descriptivas o empíricas, mientras que la clásica tradición filosófico-política resulta demasiado esquemática para enfocar la singularidad de los cambios suscitados en los modos de gubernamentalidad; de allí que tanto Foucault, como Poulantzas o Laclau, se vuelquen sobre la práctica filosófica estricta para reformular y ajustar sus conceptos y modos de abordaje. 4) Ética (entre Método y Sujeto). A partir de las prácticas de sí podemos situar cuestiones que atañen tanto al sujeto como al método, pero los exceden en su modo irreductible; pues entrañan la posibilidad de aplicar un ámbito al otro, en la intersección justamente, sin llegar a constituir una teoría del sujeto, ya que apunta más bien a ejercicios prácticos para su efectiva constitución, los cuales tampoco llegan a ser métodos estrictos.

* * *