

Roque Farrán

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.

Jacinta Gorriti

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.

El “giro práctico” ante los nuevos “giros”. Reflexividad, descentramiento, sistematicidad

*The “Practical Turn” in the Face of the New “Turns”.
Reflexivity, Decentering, Systematicity*

Recibido: 22-09-2023

Aceptado: 12-07-2024

Resumen. Este artículo dialoga con las propuestas de nuevos giros del pensamiento contemporáneo (posthumanismo, aceleracionismo, realismo especulativo, etc.) enfocando algunos puntos nodales, para reconducirlos hacia un *ethos* de la investigación orientado por las prácticas. Se sugiere la hipótesis de que la práctica teórica se ha vuelto ineficaz para transformar los modos actuales de existencia por tres factores convergentes: la prevalencia del *cogito*, al suponer una reflexividad puramente cognitiva que apela a la explicación; la identificación mimética con otras prácticas (artísticas, científicas, políticas, técnicas); y el intento de una sistematización conceptual de éstas ajena a su materialidad real. El “giro práctico” que se plantea implica, en cambio: constituir una reflexividad ética, no simplemente cognitiva; descentrar la mirada para dirigirla hacia otras prácticas en la producción de los conceptos; y ofrecer una sistematización abierta y compleja de éstas.

Palabras clave. materialismo, giro práctico, ontología, ética.

Abstract. This article engages with the proposals of new turns in contemporary thought (such as: posthumanism, accelerationism and speculative realism), by focusing on certain pivotal points, to redirect them towards an *ethos* of research oriented by different practices. It suggests the hypothesis that theoretical practice has become ineffective in transforming current modes of existence due to three converging factors: the prevalence of *cogito*, which assumes a purely cognitive reflexivity that appeals to explanation; the mimetic identification with other (artistic, scientific, political, technical) practices; and the attempt at a conceptual systematization of these practices that is disconnected from their actual materiality. The “practical turn” that is proposed implies, instead: to constitute an ethical (not merely cognitive) reflexivity; to shift the focus to other practices in the production of concepts; and to offer an open and complex systematization of these practices.

Keywords. Materialism, Practical Turn, Ontology, Ethics.

1. Actualizar los legados sin perder la densidad del concepto

Los debates en el campo de las humanidades y ciencias sociales se han enfocado, en los últimos años, en nuevos “giros” de pensamiento que parten del cuestionamiento de algunas figuras heredadas de la modernidad. Entre ellas, cierta reacción al giro lingüístico, emergente en el ámbito angloparlante, que rechaza el énfasis en la producción discursiva y lingüística del sujeto, o la idea de materia como objeto pasivo e inerte. Posthumanismo, aceleracionismo, teoría del actor-red y realismo especulativo, aparecen como emergentes de esta escena de la teoría que comprende diversos campos de estudio, temáticas, autores y tradiciones. En este trabajo no nos proponemos reconstruir estos debates actuales, sino considerar lo que habilitan en sentido práctico y cómo ello nos conduce a valorar nuestra propia tradición de pensamiento. Porque si estos últimos giros solo cambian de punto de vista y renuevan el lenguaje, pero no nos permiten transformarnos a nosotros mismos o abrir nuevas vías de composición, poco servirán ante la inminencia de la crisis climática y social.

Nos preguntamos hasta qué punto la reformulación de los lenguajes teóricos que estos giros plantean constituye un “cambio de problemática”,¹ en el sentido althusseriano, o la constitución de un nuevo “campo de problematizaciones”, en términos foucaultianos. También, si no siguen dándole prioridad a un modo de hacer teoría excesivamente *textual* e *interpretativista* (Colebrook, C. 2016; Biset, E. 2022), alejado de las prácticas reales, y si los desplazamientos relevantes que acentúan –como el descentramiento de la agencia respecto de lo humano y el papel clave de la afectividad– no se enriquecerían al situarlos en una tradición teórica materialista más amplia que recupere ciertos tópicos legados por la filosofía francesa de mediados del siglo XX, cuya problemática incluía puntos nodales como la cuestión del sujeto, lo real, la objetividad y la verdad. No se trata aquí de tomar partido por viejos o nuevos materialismos, sino de situar estos debates en una perspectiva más amplia que permita actualizar los legados sin perder la densidad del concepto y la especificidad de la práctica teórica. En este sentido, identificamos tres movimientos de la crítica en los que estos giros coinciden con la tradición materialista: (i) la crítica de la trascendencia o teleología, según la cual no existen fines últimos, sino procesos inmanentes e inacabados, siempre recomenzando; (ii) la crítica de los universales o la idea de que no hay principios *a priori*, sino generalidades o recurrencias problemáticas; (iii) la crítica de la conciencia o el idealismo, en función de la cual importa lo que hacemos efectivamente: las prácticas y lo que las cosas nos *hacen hacer*, más que las intenciones o significaciones.

Este artículo se inscribe en un programa de investigación en curso que se propone recuperar la potencia del concepto para pensar nuestro presente.² Parte de la necesidad de

1 Althusser (2004) entiende por “problemática” un modo de interrogar un objeto de conocimiento, es decir, de plantearle preguntas específicas. No se trata de un conjunto cerrado de proposiciones sino de la estructura sistemática que orienta la reflexión teórica. De manera similar, Foucault (2013) considera que un campo de “problematización” da cuenta de las condiciones en que ciertos fenómenos, procesos y relaciones se toman objeto de una inquietud particular.

2 Se inscribe, también, en el movimiento que plantea la filosofía del concepto sostenida por la epistemología francesa, que tan bien define Canguilhem (2009): “Trabajar un concepto significa hacer variar su extensión y su comprensión, generalizarlo mediante la incorporación de rasgos excepcionales, trasladarlo fuera de su región originaria, tomarlo como modelo o, a la inversa, buscarle un modelo; en síntesis, conferirle gradualmente, mediante transformaciones reguladas, la función de una forma” (218).

recobrar la incidencia práctica del concepto, el *uso de los saberes* (Autor/a), ante el predominio de la interpretación o explicación, y de asumir una perspectiva materialista de los procesos de constitución de sujetos, objetos y medios que lo hacen posible. Es decir un enfoque articulador ligado a las prácticas concretas y a lo que hacemos efectivamente, no a cosmovisiones abstractas. Para ello se requiere constituir una reflexividad que no sea solo cognitiva sino ética; descentrar la mirada de las ideas preconstituidas y dirigirla hacia otras prácticas para producir el concepto; así como ofrecer una sistematización abierta y compleja de éstas. En fin, se trata de cultivar un *ethos* de la investigación que se oriente por las prácticas. A este enfoque lo definimos como *giro práctico* (Autor/a).

Nuestra hipótesis es que actualmente la práctica teórica se ha vuelto ineficaz para transformar nuestros modos de existencia por tres factores convergentes: (i) el planteo de una reflexividad puramente cognitiva que apela solo a la comprensión o explicación, aun si es crítica de la modernidad, y a la prevalencia del *cogito* o la razón; (ii) la identificación mimética con otras prácticas (artísticas, científicas, políticas, técnicas, etc.) que, en general, se conforma con asumir sus lenguajes sin redefinir las problemáticas en que se inscriben; y (iii) la propuesta de una sistematización lógica y conceptual ajena a la materialidad real de las prácticas. En respuesta a este diagnóstico, sugerimos tres precisiones. Primero, el giro práctico es *reflexivo* porque problematiza el modo mismo de hacer teoría, aunque no se desentiende de su necesaria producción. Segundo, el giro práctico se *descentra de sí* porque se nutre de distintas prácticas para forjar conceptos ajustados al caso. Tercero, el giro práctico es *sistemático* en la medida en que necesita reponer una tópica social compleja para pensar las prácticas articuladas en diferentes niveles e instancias sobredeterminadas. Así, evita tanto la unificación bajo la prioridad óptica de una sola práctica elevada a un estatuto modélico, como la dispersión del conjunto en especialidades técnicas separadas.

Por lo tanto, este giro práctico anuda tres corrientes o *corpus* que reelaboran y se nutren de los aportes de la filosofía francesa del siglo XX: (i) estudios que problematizan la propia práctica teórica y muestran cómo el asumir diferentes ejercicios puede producir transformaciones concretas; (ii) investigaciones que buscan deslindar prácticas singulares y ensayar diversas genealogías para pensar la materialidad de los procesos de constitución de los sujetos; (iii) e indagaciones que reponen la tópica social compleja al situar distintas prácticas, eficacias diferenciales y sobredeterminaciones estructurales. Presentamos en lo que sigue algunos elementos de estas tres corrientes.

Si lo que está en juego en medio de este malestar contemporáneo de la teoría es la reconfiguración de algunos problemas y figuras teóricas legadas por nuestras tradiciones de pensamiento, particularmente de la Ilustración moderna, es importante detenerse en la cuestión de la *herencia*. Heredar no es una tarea fácil puesto que, como sugiere Vinciane Despret (2018), exige la reformulación de los términos en que ha sido planteado el legado e implica, al mismo tiempo, una transformación de sí. La herencia no se resuelve en una mera repetición pasiva ni en una objeción reactiva, sino que requiere una cierta invención creativa: es una tarea por desarrollar que nos implica en tanto investigadores/as. Tal como lo formula Foucault (1999a) en “¿Qué es la Ilustración?”, la modernidad es un proceso del que formamos parte, del que somos elementos y agentes. Por lo cual, no podemos aceptar el chantaje de estar a favor o en contra de algo que nos constituye ineluctablemente. Más bien, es necesario que reinventemos los modos de asumir esta herencia sin importar dónde

nos encontremos (en el centro o la periferia, arriba o abajo) o que ámbito indagemos. El *ethos* materialista implica portar un legado y reinventarlo, a la vez que nos reinventarnos a nosotros mismos.

2. Reflexividad

Foucault fue el primero en hablar explícitamente de la “muerte del hombre”, en su clásico *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Pero luego se percató que semejante diagnóstico afectaba fundamentalmente a ciertos saberes que lo reducían a ser mero objeto de investigación, mientras que los procesos de subjetivación no dejan de recomenzar en nuestra milenaria cultura (Foucault, 2014a). Antiguamente, el ser humano no se consideraba el *centro* del universo porque distintas prácticas y saberes cosmológicos lo hacían parte de un conjunto infinito en incesante transformación. Como supieron ver Hadot (2006) y Foucault (2014a), se trataba de ejercicios de transformación subjetiva, ejercicios espirituales o prácticas de sí. El antropocentrismo es, por lo tanto, una invención reciente. Sin embargo, el riesgo que corremos actualmente es no captar que el descentramiento de lo humano –en el que insiste el posthumanismo en todas sus variantes explicativas– no nos desresponsabiliza de proponer otros modos de subjetivación y otras tecnologías de sí acordes a un entendimiento complejo del conjunto de lo existente, que incluye tanto las nuevas tecnologías de poder como el desastre natural inminente que hemos contribuido a precipitar.

No se trata simplemente de puntos de vista explicativos, sino de *modos de hacer*. Hacer uso de los saberes, en efecto, pues los saberes hacen también *cuerpo literal*, no son meras enteiquias abstractas. Si las teorías parecen no tomar cuerpo ni afectar a los sujetos implicados, tenemos que plantear cómo los propios enunciados teóricos pueden volverse preceptos o ejercicios de pensamiento que permiten anudar sujeto y verdad de manera práctica. Esto quiere decir que el sujeto que investiga y teoriza debe dar cuenta de cómo lo afectan e implican los objetos de estudio y se transforma en pos de ello: el ejercicio de una reflexividad ética-crítica. Foucault (1999b) afirma que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (396). La diferencia entre ontología y ética, entonces, es que esta última refuerza al extremo la consideración sobre sí mismo en cada aspecto de la vida, en cada declinación material, en cada asunción de un precepto o invención de un concepto. Se trata de ejercicios concretos: meditaciones, lecturas y escrituras enlazadas que van forjando un equipamiento de discursos verdaderos para responder a lo real.

Los últimos seminarios de Foucault nos brindan elementos valiosos para practicar la filosofía en clave posthumana. Sin embargo, su propuesta de investigación durante los años ochenta parece invisibilizada en los nuevos materialismos, a pesar de que entre éstos haya indagaciones comprometidas en torno a la dimensión ética, como es el caso de Jane Bennett (2001) y Armen Avanessian (2017b), por nombrar solo dos. Es llamativo, por ejemplo, que Bennett (2022) comience su libro *Materia vibrante* con un relato en el que contempla la basura acumulada sobre una alfombra como si fuese una epifanía sobre la fuerza conativa de las cosas, pero no conecta esta experiencia con los ejercicios estoicos acerca de la naturaleza que comenta Foucault (2014a): el método físico de la división o la consideración de los fenómenos accesorios. Ejercicios que le permitirían nutrir la “tarea

ética”, que Bennett (2002) se propone en su libro, de “cultivar la habilidad para discernir la vitalidad no-humana” (53).

Es necesario citar un párrafo extenso para captar la descripción en su conjunto y el cambio en la mirada. Escribe Bennett:

En la soleada mañana de un 4 de junio, en la rejilla del desagüe pluvial de la bahía de Chesapeake que se encuentra frente al Sam’s Bagels de la calle Cold Spring de Baltimore, había lo siguiente: un guante de trabajo de plástico para hombre de tamaño grande, un tupido felpudo de polen de roble, una inmaculada rata muerta, una tapa de botella de plástico, una vara de madera lisa. Guante, polen, rata, tapa, vara. Mientras me iba topando con ellos, estos artículos se movían de un lado al otro, entre el desecho y el objeto: entre su presencia, por un lado, como cosas a ser ignoradas, excepto en la medida en que dieran cuenta de la actividad humana (los esfuerzos del trabajador, el vertido de la basura, el éxito del envenenador de la rata), y, por otro lado, como cosas que llamaban la atención por sí mismas, en cuanto existencias que excedían su asociación con significados, hábitos o proyectos humanos. En el segundo momento, las cosas exhibían su poder-cosa: hacían un llamado, aun cuando yo no entendiera del todo qué estaban diciendo. Como mínimo, suscitaban en mí distintos afectos: me dio asco la rata muerta (¿o sólo estaba durmiendo?) y me espantó la basura, pero también sentí algo más: una indescriptible consciencia de la implacable singularidad de esa rata, de esa configuración de polen, de esa tapa de botella de agua por lo demás absolutamente trivial y de fabricación masiva (Bennett, 2022, p. 37-38).

Esa atención puesta en cada cosa singular, por más insignificante o despreciable que fuera, independientemente de las valoraciones habituales, es propia de un ejercicio estoico clásico, tal como lo relata Marco Aurelio. Para advertir su homología profunda es necesario citar también la meditación en toda su amplitud:

[...] incluso las modificaciones accesorias de las cosas naturales tienen algún encanto y atractivo. Así, por ejemplo, un trozo de pan al cocerse se agrieta en ciertas partes; esas grietas que así se forman y que, en cierto modo, son contrarias a la promesa del arte del panadero, son, en cierto modo, adecuadas, y excitan singularmente el apetito. Asimismo, los higos, cuando están muy maduros, se entreabren. Y en las aceitunas que quedan maduras en los árboles, su misma proximidad a la podredumbre añade al fruto una belleza singular. Igualmente las espigas que se inclinan hacia abajo, la melena del león y la espuma que brota de la boca de los jabalíes y muchas otras cosas, examinadas en particular, están lejos de ser bellas; y, sin embargo, al ser consecuencia de ciertos procesos naturales, cobran un aspecto bello y son atractivas. De manera que, si una persona tiene sensibilidad e inteligencia suficientemente profunda para captar lo que sucede en el conjunto, casi nada le parecerá, incluso entre las cosas que acontecen por efectos secundarios, no comportar algún encanto singular (Marco Aurelio, 1977, p. 70).

Sin embargo, Bennett no retoma estas meditaciones sobre la naturaleza de nuestras antiguas tradiciones filosóficas; incluso, la dimensión ética que implica aquel cambio en la

mirada es mencionada apenas al pasar. Algo similar ocurre con Avanesian (2017a) en sus reflexiones aceleracionistas. Cuando menciona la necesidad de transformar las formas de escritura en la academia para que “dejemos de difundir la teoría política académica y comencemos a politizar el pensamiento académico en todas sus dimensiones materiales (sus métodos de escritura, espacios de comunicación, prácticas mafiosas de evaluación)” (Avanesian, A. 283), remite a “¿Qué es un autor?” de Foucault (2010) para proponer una nueva política del discurso. Ahora bien, su propuesta se vería enriquecida si se conectara con “La escritura de sí” de Foucault (1999c) que recupera el ejercicio de la escritura como una práctica que busca transformar a quien se compromete en ella.

Emanuele Coccia (2021) en su hermoso libro sobre la metamorfosis también describe los procesos de mutación incesantes que nos ligan como seres vivientes a otros seres y al conjunto de lo existente, pero tampoco remite a las concepciones de los estoicos y los ejercicios espirituales que estos proponían. Escribe Coccia: “Demasiado a menudo olvidamos que todo lo que existe sobre la tierra, todo lo que se ve, es una transformación, una metamorfosis del cuerpo de Gaia, una variación sobre el tema de su carne, una modificación alquímica de su respiración. Somos la metamorfosis de la piedra terrestre, su variación viviente” (2021, p. 92). Y a la hipótesis relacional de Gaia, ampliamente compartida por el mundo científico en la actualidad, añade la remisión clásica a la única sustancia que nos constituye: “La metamorfosis es a la vez la prueba de que no hay más que una única sustancia, la cicatriz que nos vincula con ella y con todas sus partes (el nacimiento nos une al cuerpo de los otros, de la madre y del padre cuya metamorfosis somos, el sexo, el alimento, etc.) y el proceso de tejer, construir y segregar esa sustancia común.” (92) A lo que finalmente añade la cuestión de la reflexividad en términos un poco conservadores: “La cuestión es siempre saber cómo seguir siendo un poco, y solo un poco, uno mismo; cómo no destruirse con ella.” (92)

De haberse remitido a las *Meditaciones* de Marco Aurelio también habría encontrado ejercicios similares y además, en el cultivo de ello, cómo preservar la inteligencia que nos hace parte del conjunto. Escribe el emperador estoico: “Concibe sin cesar el mundo como un ser viviente único, que contiene una sola sustancia y un alma única, y cómo todo se refiere a una sola facultad de sentir, la suya, y cómo todo lo hace con un solo impulso, y cómo todo es responsable solidariamente de todo lo que acontece, y cuál es la trama y contextura” (1977, 92). No obstante esta conexión con todo lo existente, que conduce también a la disolución inexorable, no hay temor por ello porque entiende que las partes que nos constituyen serán “asignadas a otras partes”: “He sido compuesto de causa formal y materia; ninguno de esos dos elementos acabará en el no-ser, del mismo modo que tampoco surgieron del no-ser. Por consiguiente, cualquier parte mía será asignada por transformación a una parte del universo; a su vez aquella se transformará en otra parte del universo, y así hasta el infinito” (104). Y de manera más realista propone considerarse a sí mismo como un ser que también pronto se descompondrá, pero preserva el guía interior (*nous*) y de ello debe ocuparse sin distracciones para no convertirse en esclavo:

Esto es todo lo que soy: un poco de carne, un breve hálito vital, y el guía interior. ¡Deja los libros! No te dejes distraer más; no te está permitido. Sino que, en la idea de que eres ya un moribundo, desprecia la carne: sangre y polvo, huesecillos, fino tejido de nervios, de diminutas venas y arterias. Mira también en qué consiste el hálito vital: viento, y no siempre el mismo, pues en todo momento se vomita y de nuevo se succiona. En tercer lugar, pues, te queda el

guía interior. Reflexiona así: eres viejo; no consientas por más tiempo que éste sea esclavo, ni que siga aún zarandeado como marioneta por instintos egoístas, ni que se enoje todavía con el destino presente o recele del futuro. (1977, p. 59-60)

Sin desestimar las perspectivas que nos traen los nuevos giros, la propuesta del giro práctico implica avanzar en estas indagaciones sin desconocer las conexiones con los legados para proponer ejercicios de transformación y prácticas de sí contemporáneas. La filosofía como práctica no es un mero acopio de saber sobre su historia, ni un meta-saber específico montado sobre otras prácticas (filosofía de la historia, la ciencia, el arte, la política, etc.), tampoco es una simple terapéutica. La filosofía como práctica es, podría decirse, un modo singular de padecer activamente esta *torsión de sí* que disloca los conjuntos prácticos de manera inmanente a ellos, distinguiendo sus aspectos normativos y estratégicos, apuntando a la formación concreta. Prácticas que incluyen la escritura, por supuesto, pero también algunos ejercicios más: escuchar, hablar, meditar, leer, ponerse a prueba ante lo real (Foucault, 2014a).

El pensamiento político contemporáneo puede, por lo tanto, volver a intrincarse no sólo con aquellas dimensiones ontológicas y epistémicas renovadas por los lenguajes de época, sino fundamentalmente con ejercicios de subjetivación ética que hagan cuerpo los saberes en torno a lo real. Pues, no hay otra resistencia al poder político, como decía Foucault (2014a), que la relación de sí consigo mismo. Algo que el modo de desgobierno neoliberal detesta, y por eso propone la figura moderna del esclavo: el empresario de sí que se explota y descompone hasta la náusea sin alcanzarse jamás a sí mismo.

3. Descentramiento

Si se privilegia en exclusividad al sujeto del conocimiento, a través de discursos cuya principal estrategia pasa por la comprensión o explicación, resulta necesario atender a otros modos de constitución subjetiva y producción de objetos, ligados a procedimientos artísticos, éticos, militantes, psicoanalíticos, entre otros, e inspirarse en ellos para producir el concepto que dé cuenta de su singularidad. En este sentido, la ampliación del repertorio de prácticas que pueden brindar actualmente los nuevos materialismos o las perspectivas aceleracionistas en relación con las tecnologías, la biología, el cambio climático, etc., es sumamente saludable y estimulante. Pero sin perder de vista la necesidad de no quedarnos únicamente en una visión explicativa o alarmista de la realidad, sino buscar aquello que contribuya a transformarla de algún modo.

Antes de mencionar las prácticas electivas es necesaria una aclaración acerca del principio materialista que nos orienta: el estatuto de *lo real* en juego. Pensamos que el “realismo especulativo” (Meillassoux, 2015) plantea un retroceso con respecto a posiciones epistémicas más elaboradas ante lo real como las formuladas por Lacan, Althusser o el mismo Foucault.³ Incluso Badiou (1999), como heredero de dicha problemática, al hacer de las matemáticas una ontología ubica a lo real no en la certeza axiomática sino en la decisión ante el impasse en la formalización que abría diversas orientaciones para el pensamiento. El problema quizá haya sido la recepción excesivamente lingüística que marcó a los

³ En este sentido, Romé (2023) advierte que el “realismo especulativo” de Meillassoux, al igual que los “nuevos materialismos”, se mantienen dentro de la misma problemática humanista que cuestiona.

comentadores post-estructuralistas, y ahora padecemos una reacción realista bastante pobre a nivel de las implicancias conceptuales como prácticas.

A nivel ontológico, partimos de un principio *a-principial*: no hay relación-proporción entre las cosas, las palabras, los sexos, las clases, etc. Es la asunción ontológica del realismo o materialismo lacaniano que suprime de entrada todo *correlacionismo* porque postula lo real en tanto “no hay relación-proporción sexual” (Lacan, 2012, p. 12); y el conocimiento supone siempre esa relación. No hay patrón de medida común o comparación posible, por eso no puede haber jerarquías en lo real, pero tampoco caos; sí implicación material.

El “no hay relación” es el reverso del “hay implicación”. Los seres, las cosas, las palabras se sostienen mutuamente entre sí: ningún término es más importante que el resto; si uno se suelta el conjunto se desarma, como en el nudo borromeo. Los términos se sostienen en virtud del anudamiento conjunto. Luego, la posibilidad de anudar de manera efectiva términos electivos no se da espontánea o voluntariamente, sino en función del deseo: en tanto se soporta lo real del no hay relación, se encuentra la implicación y el modo de hacer con lo que hay, transformando o inventando los medios. La ontología es una práctica porque debe ejercitarse, en efecto, no es una proposición universal aceptada o comprendida de una vez y para siempre. Esto conduce al nivel histórico del materialismo nodal: la distinción entre prácticas y, en la especificidad de cada una, la precisión respecto a la materia que trabaja, los medios y procedimientos de producción, las relaciones y el producto.

Así, la práctica ontológica se compromete en diversos ejercicios vinculados a lo real, que pueden implicar la contemplación de la naturaleza infinita, como en los antiguos, o la investigación de modos de existencia singulares; también el pensamiento axiomático de los conjuntos infinitos o el estudio de figuras topológicas que contrarían la intuición espacial. Muchos psicoanalistas y/o científicos sociales suelen usar la palabra “ontología” como sinónimo de fijación o hipóstasis del ser, pero si leyeran un poco más o mejor entenderían que la ontología es una práctica histórica discursiva que se funda en el ser en tanto ser, lo cual es absolutamente problemático, imposible de fijar o atribuir, pues resulta un ámbito esquivo donde es muy fácil resbalar y terminar mal parado. Por eso quienes hacen ontología son como los atletas de alto rendimiento o acróbatas chinos del pensamiento. Como dice Badiou (1999), los matemáticos son ontólogos sin saberlo y quizá ese no-saber sea clave para mantener el equilibrio que les permite seguir trabajando.

Pasemos ahora a las prácticas históricas. Por supuesto, todo listado es provisorio y cuestionable, pero las prácticas reconocidas por la tradición materialista más reciente, son estas: práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica, práctica artística, práctica psicoanalítica (Althusser, 2015). Proponemos agregar, además, la práctica ontológica y la práctica ética, especificaciones en realidad de la práctica filosófica. Aquí solo ensayaremos una analítica general de las prácticas en función de cuatro movimientos lógicos.

El primer movimiento que realiza una filosofía orientada por las prácticas apunta a producir cierta rectificación sobre cuál es la materia que se trabaja. Sucede que a veces no sabemos lo que hacemos ni entendemos cuál es el material adecuado para hacerlo. El ejemplo de un poeta es instructivo al respecto. Cuenta Valéry que el pintor Degas andaba lleno de ideas y no lograba hacer un poema, hasta que Mallarmé le dijo: “Pero Degas, no es con ideas que se hacen versos, sino con palabras” (2010, p. 112). Como vemos el despiste

sobre la materia con que se trabaja en una práctica puede afectar incluso a espíritus instruidos. En el caso de la filosofía, alguien podría decir: “He leído a Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, me he especializado en los autores del último giro académico, pero no me sale ninguna filosofía”. Y otro podría contestarle: “No es con grandes nombres propios, ideas o sistemas acabados que se hace filosofía, querido amigo, sino con la urgencia de pensar ante un agujero abierto en lo real que angustia, cuando la realidad ha caído y ya no se soporta ningún semblante. Allí vienen con tacto, como imantadas, las palabras que hacen cuerpo, los saberes que movilizan, las ideas que alegran y ayudan a fabricar conceptos. Ahí se hace posible encontrarse con otros, recuperar tradiciones olvidadas, pensar el presente y, sobre todo, prepararse para la muerte”.

El segundo movimiento apunta a circunscribir los medios y modos de producción o transformación de esa materia específica que ocupa a cada práctica; los métodos y procedimientos, también podríamos decir. Si deseamos pensar el ser en tanto ser, en su multiplicidad vacía o infinita, en el caso de la práctica ontológica, quizá sea más adecuado hacerlo a través de axiomas y teoremas matemáticos que permiten desplegar la potencia del pensamiento ligado a la letra, en lugar de remitirlo a significaciones trascendentes, mitos y leyendas que fijan imágenes y significados, o juegos equívocos del lenguaje. Ahora bien, si deseamos pensar los modos de subjetivación, por ejemplo, tenemos que prestar atención a los ejercicios de reflexividad ética que permiten tratar las pasiones y representaciones de manera adecuada, no simplemente suponer que existe un sujeto o que se deduce axiomáticamente. La validez del método o procedimiento no se establece a priori sino en función de la materia y la potencia que habilita su transformación.

El tercer movimiento nos lleva a tener en cuenta como límite y posibilidad de toda práctica las relaciones jurídicas, ideológicas, políticas que la condicionan, el llamado *contexto*, porque ninguna práctica se desenvuelve en un espacio vacío. Las instituciones, los marcos normativos, los modos de interpelación y reconocimiento, las formas organizacionales y estilos de liderazgo condicionan desigualmente el modo singular de una práctica. A veces potencian y otras depotencian su desarrollo. Puede parecer una obviedad decirlo, pero no siempre se tiene en cuenta la especificidad de las relaciones sociales en cada práctica, cómo las afecta singularmente, no se trata de contextos epocales homogéneos, iguales para todas. Ciertos marcos normativos y regulaciones institucionales pueden favorecer a las prácticas científicas o, por el contrario, ahogar a las prácticas artísticas; la dependencia del reconocimiento masivo y la eficacia de la interpelación simbólica pueden estimular la práctica política, pero volver mediocre a la práctica clínica, etc.

El cuarto movimiento delimita finalmente cuál es el producto de una práctica, y aquí no seguimos la distinción clásica entre *praxis* y *poiesis* porque consideramos que cualquier práctica produce objetos o resultados específicos y transforma en alguna medida a los sujetos involucrados, puede tener finalidades concretas y aun así retomarse como un trabajo indefinido de perfeccionamiento en distintos momentos, con recomienzos y resoluciones parciales, etc. Por supuesto, una obra artística, un libro, un caso puntual, pueden considerarse productos terminados sobre los cuales no se volverá. Sin embargo, en una práctica materialista, siempre pueden ser reabiertos o continuados bajo otros medios, otros materiales, otras relaciones. Es necesario saber a qué se apunta, cuál es el objeto que se producirá, incluso si es tan inasible o evanescente como el *objeto a* o la transformación de sí mismo.

4. Sistemática

Ahora bien, el riesgo de intentar hacer cuerpo una teoría es que puede conducir a mimetismos estériles –imitar a los animales o a otros seres no-humanos⁴ y redundar en lo imaginario. Por eso, insistimos en que orientarse en el conjunto de prácticas y discursos requiere pensar una tónica o topología del espacio social que diferencie niveles, eficacias e instancias específicas, y que sostenga, a la vez, su sobredeterminación compleja y mutuo entrelazamiento (Althusser, L. 2004). En efecto, las prácticas se inscriben en una totalidad compleja que se encuentra desnivelada y constreñida por diversas fuerzas. No se trata de un espacio liso o vacío donde cualquier ensamblaje sea posible.

Reponer un pensamiento del todo social complejo no quiere decir que se imponga una totalidad esquemática o una jerarquía rígida. Implica pensar las eficacias coyunturales de cada práctica y el plano inclinado por relaciones de poder y desigualdades estructurales en que se desenvuelven. La referencia insoslayable aquí es la filosofía de Althusser, que permite considerar el desajuste y la asincronía de los procesos en que estamos inmersos. Es decir, no simplemente sumar diferentes variables para describir o explicar fenómenos, sino entender el modo en que se articulan un conjunto de determinaciones eficaces en una unidad específica. Un entramado que no puede ser explicado en virtud de un principio de origen simple, pero tampoco sacrificado al “relativismo arbitrario de los desplazamientos observables” (Althusser, 2006, p. 109).

La sistematicidad a la que hacemos referencia consiste, precisamente, en poner en acto un pensamiento materialista de la coyuntura que permita captar la tónica social como un *anudamiento* de prácticas e instancias irreductibles, materialmente distintas, que no se desarrollan ni operan del mismo modo sobre las demás, aunque en su existencia conjunta se sostengan, contaminen y soliciten mutuamente. Como sugiere Althusser (2004), no es necesario remitir una situación a un principio interno único ni disolver caóticamente toda dominancia en un mar de relaciones inespecíficas. Leer la coyuntura en términos nodales implica, en cambio, prestar atención a las relaciones de poder en que estamos inmersos y a la vez a los pliegues que, en medio de estas determinaciones, abren otras posibilidades.

En este sentido, las teorías de los ensamblajes nos parecen interesantes pero quizá demasiado genéricas para situar las relaciones de fuerza que operan localmente a través de emplazamientos específicos. Nuevamente encontramos un ejemplo de esto en el libro, ya mencionado, de Bennett. Para reflexionar sobre los efectos políticos de los ensamblajes humanos/no-humanos, la autora toma como caso de estudio el apagón masivo de 2003 en Estados Unidos y Canadá. Sugiere que el concepto de responsabilidad moral no se ajusta a una “federación de actantes” como la que operó en este caso produciendo ese resultado: “carbón, sudor, campos electromagnéticos, programas informáticos, flujos de electrones, afanes de lucro, calor, estilos de vida, combustible nuclear, plástico, fantasías de dominio, estática, legislación, agua, teoría económica, cable y madera” (Bennett, 2022, p. 76). Nos preguntamos si este listado de actantes no termina por igualar las eficacias que actúan en eventos nocivos al ponerlas en un mismo plano.

De hecho, la respuesta de Bennett a la cuestión de la atribución de responsabilidad abandona el terreno de la política para situarse exclusivamente en una ética individual, de

4 Despret (2018, 2023), por ejemplo, sostiene un ethos de la investigación que invita, no a “aprender de” ni imitar a los animales, sino entender lo que tienen de irreductible y singular: su modo de existencia.

la que se abstraen, por demás, las condiciones desiguales de vida y las posibilidades reales de *decidir* integrar o no tales o cuales ensamblajes. “Quizás la responsabilidad ética del individuo humano reside ahora en la respuesta que uno da a los ensamblajes en los cuales se encuentra participando” (Bennett, 2022, p. 95): liberarse de los que dañan y participar de los que promueven fines más nobles. Quizás una de las dificultades de esta perspectiva para definir un posicionamiento político firme resida en la comprensión de la “estructura” que plantea. De acuerdo con Bennett (2022), este concepto “en última instancia es incapaz de darle a la fuerza de las cosas su debida importancia: *una estructura puede actuar solo negativamente*, como una limitación para la agencia humana, o *bien pasivamente*, como un trasfondo o contexto que la propicia” (95, las cursivas son nuestras).

No obstante, la tradición filosófica francesa –que la propia Bennett retoma en sus trabajos– está lejos de una comprensión semejante de las estructuras. Éstas no se piensan como elementos reactivos que limitan, excluyen o prohíben, ni como formas pasivas cuya agencia se explica únicamente por la voluntad de los agentes humanos presentes en ellas. Por el contrario, tanto en Althusser, como en Foucault, Deleuze o Lacan, las estructuras producen realidades –nos *hacen hacer* cosas, en el lenguaje contemporáneo– y no remiten a intencionalidades humanas: es decir, a pequeños grupos interesados que las digitarían. Así, pensar las estructuras en términos de recurrencias problemáticas, desplazamientos y desbordes, como propone esta tradición, puede ayudar a una renovación de la crítica que no abone posicionamientos relativistas o cínicos ni se represente ajena a las relaciones de poder que atraviesan el conjunto de las prácticas, incluida la práctica teórica.

Esto se vuelve relevante si se consideran, también, los debates actuales acerca del poder y las prácticas de subjetivación en redes. Atender a la sobredeterminación concreta de nuestras prácticas en los dispositivos digitales actuales resulta necesario para despejar algunos supuestos incuestionados que atraviesan los análisis contemporáneos: como creer que la autonomía individual preexiste (y, por lo tanto, puede oponerse desde fuera) a estos dispositivos. La gran teórica del “capitalismo de vigilancia” Shoshana Zuboff (2020), por ejemplo, diagnostica minuciosamente su funcionamiento. Pero al defender la autonomía individual, clásica de la ideología liberal, frente a la manipulación de corporaciones como Google o Facebook, no ve el nexo entre la interpelación de los individuos en tanto *sujetos morales de derechos* y la matriz de producción neoliberal que denuncia. Por eso, el único sujeto al que apela en su investigación es el *consumidor* y las escasas referencias al Estado –en su papel regulador de la libre competencia– apuntan a su autorrealización o a proteger su libertad de decisión (Morozov, 2019).

Aquí es el concepto de sujeto el problema. Desde la tradición materialista francesa que convocamos, se entiende que el sujeto se produce entre diversos dispositivos situados en distintos niveles de la tópica social. No preexiste a ellos y es en su interior donde puede encontrar el ejercicio de una libertad real o persistir en la sujeción pasiva. Los dispositivos de poder, como señala Foucault (2014b), son efectivos no solo porque disponen de ciertos conocimientos, sino porque interpelan al sujeto a reconocerse en ellos de una determinada manera. Por ejemplo, en la nueva “gubernamentalidad algorítmica” (Rouvroy, y Berns, 2016) de las redes sociales, más que una “puesta en peligro del individuo”, se trata de obstaculizar el ejercicio de una reflexividad crítica (103). Prestar atención, entonces, a los modos en que nos constituimos a través del uso de las tecnologías, más allá (o inclusive, a pesar) de su instrumentalidad banal, es crucial para anudar el conocimiento, la política y la ética. La libertad del sujeto, un tópico clásico de la modernidad, puede ser repensada desde una

comprensión de las prácticas e instancias que, en su entrelazamiento complejo, constituyen sus condiciones actuales de existencia.

Esto último permite dar cuenta de las diversas intervenciones que se pueden plantear para formular una crítica inmanente a las estructuras de producción y reproducción social, que no sea meramente reactiva o romántica –típica de las posiciones que rechazan *a priori* el uso de las nuevas tecnologías. Asumir que los procesos de subjetivación no se producen espontáneamente sino que se despliegan en medios, técnicas y ejercicios concretos, puede ayudarnos a leer en la coyuntura actual los modos posibles de transformarnos a nosotros mismos.

5. Consideraciones finales

En este recorrido hemos buscado dialogar con las propuestas de nuevos giros del pensamiento enfocando algunos puntos nodales que nos parecen significativos, para reconducirlos hacia un giro práctico que implique ejercicios de transformación efectiva, sean tomados de nuestra propia tradición filosófica o inventando otros nuevos. El *ethos* principal que nos orienta no es la polémica ni la superación de perspectivas sino la integración virtuosa que habilita un mejor cultivo de nosotros mismos. Tampoco hemos pretendido ser exhaustivos porque reconocemos que se trata de perspectivas en movimiento y reformulación, de pensamientos activos y comprometidos con los cambios de época; por tanto, deseamos intervenir en el campo de manera productiva, señalando olvidos sintomáticos cuya potencia está expuesta sin ser tematizada explícitamente.

Tomar esos puntos nodales y desarrollarlos, desplazarlos sobre otros planos, encontrarles otros giros imprevistos, inscribirlos de otra forma en nuevas problemáticas, es la tarea que nos propone un pensamiento materialista vivo.

Bibliografía

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2006). El objeto de “El capital”. En *Para leer El capital*, Louis Althusser y Étienne Balibar. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Avanessian, A. (2017^a). Epílogo. Academia en aceleración. En *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, compilado por Armen Avanessian y Mauro Reis.
- Avanessian, A. (2017^b). *Overwrite. Ethics of Knowledge – Poetics of Existence*. London: Sternberg Press.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Bennett, J. (2001). *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings and Ethics*. Princeton University Press: New Jersey.

- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Biset, E. (2022). Escena posttextual de la teoría. *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos*. 12: 124-150.
- Canguilhem, G. (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Coccia, E. (2021). *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus.
- Colebrook, C. (2016). "What is the Anthro-Political?" En *Twilight of the Anthropocene Idols*, editado por Thomas Cohen, Claire Colebrook y Joseph Hillis Miller.
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Cactus.
- Despret, V. (2023). *Cuando el lobo viva con el cordero*. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (1999a). ¿Qué es la Ilustración? En *Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c). La escritura de sí. En *Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: El cuento de plata.
- Foucault, M. (2013). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014^a). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014b). *El gobierno de los vivos: curso en el Collège de France, 1979-1980*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Lacan, J. (2012). *El Seminario, Libro XIX. ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Marco Aurelio. (1977). *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Morozov, E. (2019). Los nuevos ropajes del capitalismo (Parte I y II). *El Salto*, Madrid (España), 3 de marzo, sección Tecnología.

- Romé, N. (2023). Conversación con Natalia Romé acerca de su último libro “For Theory: Althusser and The Politics of Time”. *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*. 10: 1-36.
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda filosófica, Doble Ciencia Editorial*. 1: 88-116.
- Valéry, P. (2010). *De Poe a Mallarmé. Ensayos de poética y estética*. Buenos Aires: Cuenco de plata.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Paidós.