



1. CUERPO Y CAMPOS DEL SABER

CORPO E CAMPOS DO SABER

BODY AND FIELDS OF KNOWLEDGE



Un ojo | FOTOGRAFÍA | RUTH L. CREATIVE COMMON / FLICKR

LOS CUERPOS DEL DESEO: POTENCIAS Y ACCIONES COLECTIVAS*

OS CORPOS DO DESEJO: POTÊNCIAS E AÇÕES COLETIVAS

THE BODIES OF DESIRE: COLLECTIVE ACTIONS AND CAPACITIES

Ana María Fernández**

Se genealogiza aquí el binarismo alma/cuerpo y se transversaliza la problemática, abriendo la dimensión social, histórica y política de la producción de los cuerpos, y se elucidan las dimensiones deseantes de las corporalidades al valorar la noción de deseo como potencia. Su aporte es la metodología de problematización recursiva, específica para un campo de problemas de la subjetividad. Finalmente, se afirma que la elucidación, genealogización y deconstrucción de la invisibilización de las corporalidades crea condiciones de posibilidad para realizar la experiencia de pensar lo impensado.

Palabras clave: genealogizar, transversalizar, elucidar, corporalidades, deseo, biopolítica.

É genealogizado aqui o binarismo alma/corpo e transversalizada a problemática, abrindo a dimensão social, histórica e política da produção dos corpos, e elucidando as dimensões desejosas das corporalidades ao valorizar a noção de desejo como potência. Sua contribuição é a metodologia de problematização recursiva, específica para um campo de problemas da subjetividade. Finalmente, é feita a afirmação que a elucidação, genealogização e desconstrução da invisibilidade das corporalidades criam condições de possibilidade para realizar a experiência de pensar no impensado.

Palavras-chave: genealogizar, transversalizar, elucidar, corporalidades, desejo, biopolítica.

This paper focuses on the genealogization of the duality body/soul and transversally approaches the problematic opening the social, historical and political dimension of the body's production, and elucidating the desiring dimensions of corporeality by valuating the concept of desire as a potency. It contributes with a methodology of recursive problematization, specific of a field of subjectivity problems. Finally, it is stated that the elucidation, genealogization, and deconstruction of the invisibilization of corporeality creates the possibility of experiencing thinking the unthinkable.

Key words: genealogize, transversal approach, elucidate, corporeality, desire, bio-politics.

* Este artículo toma como base los siguientes proyectos UBACyT (Dirección de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires): "Producciones del imaginario social en las instituciones. Un estudio en la Facultad de Psicología, UBA" (1995-1997); "Imaginario estudiantil. Producciones del imaginario social en la Facultad de Psicología, UBA". (1998-2000); "Microemprendimientos autogestivos de jóvenes. Dispositivos de acción colectiva frente a la vulnerabilización social" (2004-2005); "Grupos de vulnerabilidad social: transformaciones en los imaginarios sociales y en las prácticas comunitarias: un estudio en el barrio de Balvanera" (2001-2004); su continuación "Política y subjetividad: estrategias colectivas frente la vulnerabilización social" (2004-2008); "Autogestión, Estado y producción de subjetividad: experiencias de fábricas y empresas recuperadas en Argentina" (2009-2010); y "Modos de subjetivación contemporáneos: diversidades amorosas, eróticas, conyugales y parentales en sectores medios urbanos" (2011-2014).

** Doctora en Psicología. Profesora titular plenaria e investigadora de la Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires (Argentina). E-mail: amfernandez20@gmail.com

UNA APUESTA METODOLÓGICA

En las investigaciones de los últimos quince años realizadas desde la Universidad de Buenos Aires a través de sucesivos proyectos UBACyT se han consolidado criterios metodológicos que ponen en práctica diseños de trabajo de campo, formación de equipos transdisciplinarios y producción de conceptualizaciones (Fernández *et ál.*, 2010). Una de sus principales características es que se trabaja desde campos de problemas (Fernández, 1989) y no desde enfoques unidisciplinarios.

Tanto en las primeras investigaciones sobre imaginarios sociales como en las que indagaron las revueltas de diciembre del 2001, las asambleas barriales y fábricas recuperadas en Argentina, y las investigaciones con jóvenes vulnerabilizados como la actualmente en curso sobre diversidades sexuales, se han indagado experiencias multitudinarias, en diversas acciones políticas colectivas, pero siempre *en situación*, es decir, mientras éstas están aconteciendo (Fernández *et ál.*, 2011d).

Este largo camino ha permitido establecer algunas modalidades de subjetivación contemporáneas, así como también distinguir y conceptualizar algunas lógicas colectivas. En todas estas actividades, de muy distintas características por cierto, se ha tomado el desafío metodológico y conceptual de poner en visibilidad corporalidades en acción. Este registro nos ha llevado a pensar algunas modalidades en que se despliegan los cuerpos en su accionar, cómo operan sus intensidades y los efectos específicos que pueden generar. En tal sentido, esta presentación toma como base, más que un proyecto de investigación en particular, algunas reflexiones conceptuales y metodológicas que se han desplegado en estos largos años desde nuestras investigaciones.

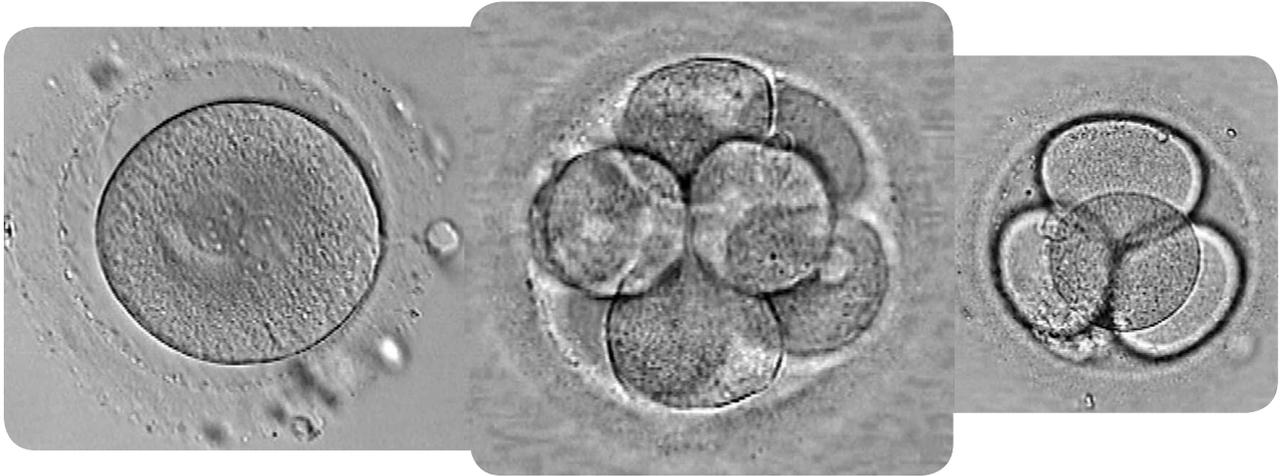
Se ha denominado a este estilo de trabajo *metodología de problematización recursiva* (MPR) (Fernández, 2007a). Es necesario puntualizar algunas particularidades de esta apuesta metodológica, ya que se configura desde criterios un tanto diferentes a los cánones establecidos tradicionalmente en la investigación de las ciencias sociales. Es un estilo de trabajo específico construido para indagar la particularidad que ofrecen las lógicas colectivas cuando operan en un campo de

problemas de la subjetividad. No busca lo idéntico que se repite sino la diversidad en que se rizomatiza (Deleuze y Guattari, 1994). Es decir, no reduce su universo sino que le es imprescindible amplificarlo.

Parte del criterio de programa de indagación (Deleuze, 1970). Éste, a diferencia de los proyectos de investigación clásicos, permanece necesariamente abierto e incompleto. La MPR se fundamenta en trabajar problemas; de este modo se diferencia de la aplicación de marcos conceptuales previos. La idea de *recursividad* indica que opera construyendo su caja de herramientas (Foucault, 1980a) a medida que avanza la indagación. Esto permite la construcción de categorías y nuevos conceptos a medida que el trabajo en terreno lo requiere, al mismo tiempo que habilita la indagación de procesos heterogéneos en su especificidad.

Esta originalidad metodológica se basa en la particularidad del campo por indagar. Investigar modos de subjetivación implica construir instrumentos que puedan captar las multiplicidades rizomáticas en el momento en que acontecen. Desde esta perspectiva, un recaudo de método fundamental será que la grilla investigativa no homogenice las diversidades que se despliegan en el campo, sino que, por el contrario, abarque la riqueza que las heterogeneidades puedan desplegar. Junto a la caja de herramientas conceptuales y metodológicas, las estrategias de indagación en terreno operan en el diseño de los dispositivos que se implementan para la recolección de la información, respondiendo al criterio de generar condiciones para alojar lo diverso. Posteriormente, se analizan las situaciones que estos dispositivos instalan, que abren a nuevos problemas por pensar, que a su vez hacen necesario reconfigurar permanentemente la caja de herramientas e ir abriendo las necesarias reconceptualizaciones.

Este abordaje implica asimismo un criterio de lectura del material relevado que suspende al inicio atribuciones de sentido, para visibilizar la diversidad de prácticas y significaciones imaginarias sociales, rescatando la participación activa de las/os protagonistas, y apelando a criterios de perspectiva hermenéutica. Este modo de lectura del material deconstruye abordajes binaristas y permite inteligir los modos en que operan las lógicas de la diversidad que se indagan en los proyectos.



1-3 Embrión humano (células), 2 Ovocito fecundado |
FOTOGRAFÍA | INSTITUTO BERNABEU, CREATIVE COMMON / FLICKR

Importa señalar que esta particular metodología de indagación recusa las restricciones en la delimitación del “objeto por investigar” y prioriza ampliaciones de búsqueda en tanto, como se dijo, se establece como un campo de problemas. Es en este sentido que se considera de suma relevancia cubrir lo más posible el espacio social y las redes existentes, para ver dónde y de qué modos se están construyendo otras significaciones imaginarias o prácticas sociales, aunque fueran incipientes. Interesa una apertura a una visión lo más amplia posible de significaciones imaginarias y prácticas sociales que circulan en la población con la cual se trabaja.

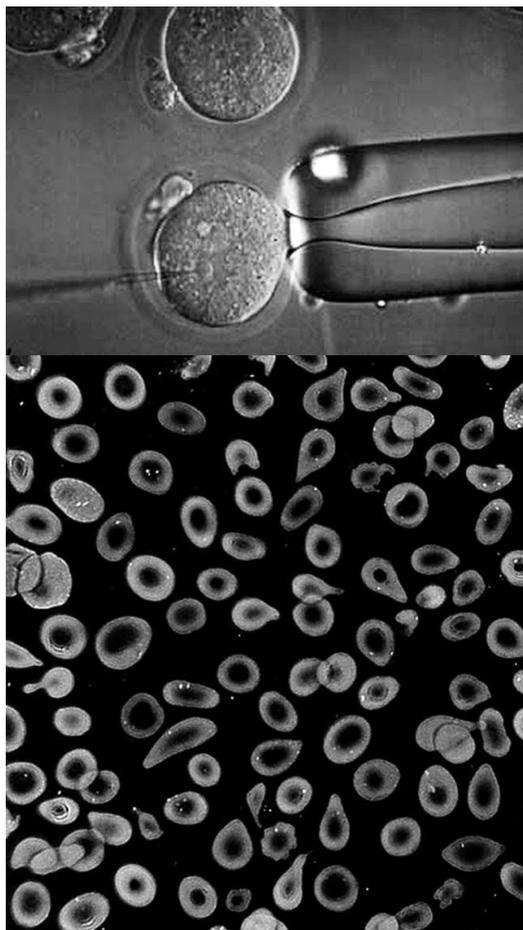
Es preciso puntualizar dos cuestiones específicas del método que aquí se presenta. Por un lado, en este armado epistémico, conceptual y metodológico, trabajamos conjuntamente con aquello que Néstor Perlongher llamó los *saberes plebeyos* (Palmeiro, 2011). Esto implica un paso más respecto de las metodologías cualitativas que incorporan “las voces” de los actores sociales que investigan. Incorporamos también sus saberes, que son más ricos y potentes que aquello que la academia clásica, aún la más democrática, puede suponer. A su vez, en todo momento ponemos los conocimientos que se van configurando a disposición de los colectivos con los cuales trabajamos para su discusión y su crítica.

Por otro lado, e íntimamente ligado a lo anterior, en estos intercambios se desdibujó, casi desde el inicio, lo

académico y lo político. Saberes plebeyos junto a saberes académicos en el marco de la acción política. Son compromisos de existencia y, para ello, es importante poder sostener una tensión política, epistémica y filosófica, en tanto son experiencias que en acto interpelan cotidianamente los propios modos de vivir de los/as integrantes de los equipos de investigación (Fernández y Cabrera, 2012).

Al mismo tiempo, un elemento fundamental en la problematización recursiva es crear condiciones para la producción de conceptos que permitan reformular y enriquecer la caja de recursos. En esta presentación, se combinarán tres herramientas metodológicas. En primer lugar, el criterio de elucidación crítica aportado por Cornelius Castoriadis. Para este autor, *elucidar* significa pensar lo que se hace y saber lo que se piensa (Castoriadis, 1983). Junto con los dos restantes, permite desnaturalizar los sentidos comunes disciplinarios. En segundo término, el trabajo de genealogización, aportado por Michel Foucault (1980b), que permite historizar los a priori desde los cuales una disciplina ha constituido sus conceptos y nociones. Por último, el criterio filosófico de problematización, proveniente de Gilles Deleuze (1970), que hace posible aquí interrogar críticamente la configuración de algunos de los invisibles-no enunciados más significativos de las teorías instituidas. Por lo tanto, no se trata de buscar errores de un campo específico de saberes y prácticas, sino de puntuar algunos de sus impensados (Fernández, 2010).

Desde esta perspectiva, elucidar, genealogizar y problematizar crean condiciones metodológicas para transversalizar el tema de los cuerpos. Transversalizar una problemática supone diversas operaciones, pero se fundamenta en una voluntad político-académica de, como solía reclamar Michel Foucault, “pensar de otro modo” (Foucault, 1969).



Arriba: Inyección citoplasmática de espermatozoide en el óvulo
 FOTOGRAFÍA | INSTITUTO BERNABEU, CREATIVE COMMON / FLICKR
 Abajo: Poliquiocios | FOTOGRAFÍA | GÁLIBO, CREATIVE COMMON / FLICKR

¿Cómo pensar los cuerpos hoy? Metodológicamente implica abrir dos dimensiones íntimamente entramadas. Por un lado, se trata de problematizar la temática de los cuerpos, es decir, abrir multiplicidad de preguntas que desnaturalicen lo hasta entonces obvio de los supuestos saberes instituidos sobre “el cuerpo”. Estas cuestiones no se formulan para ser respondidas una a una, sino que operan haciendo de un tema un problema de investigación. De ese modo, configuran una herramienta central de la capacidad de problematización-

desnaturalización del equipo en vías de la producción de nuevos conceptos.

Por el otro, implica transversalizar la problemática desde el inicio, desdisciplinando los ordenamientos de los saberes disciplinarios. Recién a partir de allí, se elige un nodo específico de problemas para investigar y pensar. Un nodo necesariamente “trans”, que al dar lugar a las nuevas conceptualizaciones, no excluirá momentos de totalizaciones o universalización conceptual. Pero tendrá el recaudo metodológico señalado ya por Deleuze y Guattari de situar “unidades” o totalizaciones que no subsuman las particularidades, en sus propias palabras: “[...] el todo al lado de partes” (Deleuze y Guattari, 1973: 47).

Instalar los cuerpos como problema implica una complejidad filosófica específica, ya que requiere inaugurar categorías propias, dado que el sujeto de la filosofía moderna ha sido no sólo universal e identitario, sino también un sujeto del lenguaje y la trascendencia, más que de las corporalidades y la immanencia.

PRIMERAS CONSIDERACIONES RESPECTO A LAS CORPORALIDADES

La problemática del cuerpo ha sido objeto de históricas controversias filosóficas, morales, religiosas, políticas, médicas, que siempre fueron más allá de los intereses de indagación propios del campo en que se desplegaron. Los cuerpos, a lo largo de la historia de Occidente, han sostenido complejas cuestiones en medio de las cuales se han instituido alianzas, enfrentamientos, treguas, pactos entre científicos, estadistas, gobernantes, religiosos, “especialistas” de cada época y sus respectivas poblaciones. Se abre así una primera interrogación: ¿por qué los cuerpos han sido siempre focos privilegiados en las estrategias biopolíticas de control de las poblaciones?

Han cambiado las significaciones imaginarias que cada época ha construido en relación con los cuerpos. Diferentes han sido los discursos y las prácticas, los mitos y los regímenes de verdad en relación con éstos. Pero siempre se ha dicho qué tienen que hacer, dónde y cómo tienen que estar los cuerpos. Éstos han obedecido, acatado, pero también resistido, transgredido,

establecido líneas de fuga en relación con las prescripciones. Se trata de las formas anónimas pero eficaces que han distinguido para cada época —y dentro de ésta, para cada clase social, género, clase etaria, etnia, opción sexual, etcétera— lo permitido, lo prohibido, lo bello, lo feo, lo normal, lo anormal, lo sano, lo enfermo. Cada cuerpo lleva esas marcas o, para ser más exactos, cada cuerpo se produce y reproduce en el embrollado anillado de múltiples marcas. Marcas biológicas pero también políticas, deseantes pero también histórico-sociales, pulsionales pero también de lenguaje.

¿Qué implicancias ético-políticas tiene pensar que los cuerpos han sido y son puntos centrales en las estrategias biopolíticas de control de las poblaciones? En primer lugar, es poner en visibilidad que tanto, por ejemplo, la medicina como las distintas psicologías y psicoanálisis participan activamente en la construcción de las formas de regulación de cómo y cuándo nacer, vivir, enfermar, disfrutar, sanar, morir, de los conjuntos poblacionales en cada momento histórico. Estas formas de regulación, si bien operan desde un discurso universal —“el cuerpo”—, participan en sus prácticas, si no estamos advertidos, de las complejas operatorias de desigualación de clases sociales, géneros, grupos etarios, etnias, sexualidades no legítimas, etcétera (Fernández, 2009b). En tal sentido, nuestras profesiones tienen siempre una dimensión ético-política (Fernández, 2007b).

Una de las principales modalidades para que esta dimensión permanezca lo más invisible posible, ha sido organizar la enseñanza universitaria, tendiendo a ponderar la aceptación de los “avances” tecnológicos en desmedro o ausencia de un pensamiento crítico sobre la técnica (Hiedegger, 1994) y sus lógicas empresariales. Para ello, históricamente, tanto la producción de conocimientos como la configuración de las profesiones respectivas se han mantenido en ámbitos e instituciones bien diferenciados. Unos para pensar y actuar sobre “el cuerpo” y otros para pensar y actuar sobre el “alma”.

NOTAS PARA UNA MIRADA GENEALÓGICA

Desde una mirada genealógica, en la modalidad occidental de pensar por separado los territorios del alma y los territorios del cuerpo en la configuración de sus

territorios específicos, se habrían producido dos operatorias en un mismo movimiento. Por un lado, los cuerpos fueron concebidos desde la idea de un sistema biológico como un organismo y, en tal sentido, como una unidad física, tangible y material. El cuerpo —unidad-organismo— fue pensado como un territorio por explorar y así descubrir los secretos de su funcionamiento, dentro del campo de la ciencia positiva. Por otro —con el surgimiento de las humanidades—, el alma, devenida ahora mente o *psyché*, fue pensada como un fenómeno de la conciencia; luego, más tarde, fue ampliada a sus dimensiones inconscientes o deseantes. Sólo accesible por la introspección primero, por el arte de la interpretación después, esta *psyché* pensada como intangible e inmaterial fue circunscripta al campo de las disciplinas conjeturales. En ambos casos, ya dentro de los saberes universitarios, se fueron creando las especialidades y profesiones respectivas, abandonando lentamente y nunca del todo filosofía y religión, de donde provenían.

Así, divididos los territorios de saber y organizadas sus prácticas y profesiones, ha sido necesario buscar los puentes articuladores. Desde la teoría de los úteros migratorios que explicó casi todos los malestares femeninos, desde los egipcios al siglo XVII (Fernández, 1993), o la glándula pineal de Descartes —lugar donde se asentaba el alma y la potencia sexual, tercer ojo atrofiado de la medicina oriental— hasta la medicina psicosomática actual, se ha intentado relacionar aquello que la división en unidades académicas había separado (Bourdieu, 2008). En la tensión ciencias del cuerpo-disciplinas del alma se ha operado una particular configuración que ha habilitado mayores poderes institucionales a las ciencias del cuerpo en detrimento de las disciplinas del alma. Como consecuencia, se ha naturalizado una división donde existen aún hoy las profesiones mayores de la medicina y las ciencias biológicas y las profesiones menores de las psicologías y las pedagogías, antropologías, etcétera.

Con respecto a las tensiones que operan en las ciencias humanas y sociales, retomando el criterio genealógico, desde la temprana división de las ciencias humanas en disciplinas, parecería que los cuerpos, sus afectaciones e intensidades se han constituido como impensados de las humanidades. Si, en tanto sistemas biológicos, los

cuerpos quedaron dentro de las ciencias positivas como la biología y la medicina y, por ende, por fuera de los territorios disciplinarios de las humanidades, desde los inicios de la modernidad, “el sujeto” que en éstas se fue configurando no sólo fue pensado identitario y universal, sino que fue un sujeto “del alma”. Posteriormente, el giro lingüístico y el estructuralismo que predominaron en las ciencias sociales del siglo XX, ampliaron las condiciones de invisibilidad de los cuerpos. En tal sentido, puede considerarse que las corporalidades se han configurado como los impensados del lenguaje.

¿Cómo pensar los cuerpos hoy? Las filosofías más actuales han avanzado en la deconstrucción del sujeto moderno pero, tanto los cuerpos de las acciones políticas, como los cuerpos de las diversidades sexuales o los cuerpos de diseño en los cuales las tecnologías parecen sostener la posibilidad de construir cuerpos *prêt-à-porter*, dan cuenta de prácticas sociales que han ido más rápido que las teorías.

A partir de estas consideraciones, realizadas de forma general, hoy se hace necesario elucidar qué han dejado en invisibilidad estas modalidades de oposición binaria, dicotómica, alma/cuerpo en sus estribaciones actuales. Sólo un esmerado trabajo de elucidación crítica podrá posibilitar el camino para desnaturalizar aquello del alma, la mente, la *psyché* que quedó invisible para la medicina y aquello del cuerpo llamado *biológico* que quedó invisible para las psicologías y los psicoanálisis. Se trata, en principio, de desdisciplinar el modo en que los distintos sistemas de conocimientos han sido organizados históricamente. Tal vez así podrá ponerse en visibilidad cuánto de lo que creemos conocimientos indiscutidos —las certezas de un campo unidisciplinario— están saturados de sistemas de creencias e imaginarios académicos y profesionales.

En psicoanálisis, el cuerpo es un territorio donde se expresan síntomas con causa psíquica. Sea como falla de la imagen narcisista de completud en la neurosis, sea como manifestación abrupta del objeto parcial en la psicosis, se tiende a pensar en un cuerpo hablado. Se trata de un cuerpo como expresión de una legalidad metafórica producida en otras localizaciones y en tanto sólo se hace presente a partir de encarnar como síntoma, un decir cifrado. Cuerpo de las pulsiones siempre sometido

a “representantes” psíquicos. Cuerpo pulsional, saturado de sexualidad, pero cuerpo que dice.

¿Cómo reorganizar lo que ya sabemos de modo tal que no quede en estériles oposiciones entre cuerpo biológico y cuerpo libidinal, entre causa “psíquica” y causa “orgánica”? En esta perspectiva podremos plantear una caución metodológica: ni todo lo mental es cerebro, ni todo lo psíquico o subjetivo es mental. Habrá que abrir pensamiento para poder reflexionar sobre cómo operan las corporalidades en las configuraciones de las subjetividades. Éstas resisten el encierro de las lógicas binarias, siempre jerárquicas. En realidad, las invisibilidades que se producen y reproducen desde la antinomia cuerpo biológico/cuerpo libidinal, actúan en espejo. Históricamente se sostienen, como se dijo, en la división de las facultades. Pero lo más importante es que se reproducen hasta hoy en los modos de enseñanza de las carreras específicas sosteniendo —en exceso y a contramano de las nuevas tendencias— territorializaciones unidisciplinarias.

Un primer movimiento en el desdisciplinamiento es transversalizar la problemática del cuerpo. Es decir, poner en visibilidad la mayor amplitud en las dimensiones de análisis posibles. Se trata de abrir multiplicidad de preguntas, de modo que se haga del tema un problema, y en ese camino establecer metodológicamente el campo de problemas. Esto sin duda creará mejores disposiciones tanto para la formación de equipos transdisciplinarios (Fernández, 2011) en las investigaciones, como para la inauguración de otros modos de conceptualización en estas temáticas.

TRANSVERSALIZAR LA PROBLEMÁTICA DE LOS CUERPOS

Si pensar los cuerpos es transversalizar la problemática, una dimensión insoslayable que se abre es el ámbito social e histórico. Abrir esta dimensión no significa solamente pensar en los “usos sociales del cuerpo”, sino también en las formas histórico-sociales que adopta la propia producción de los cuerpos.

Así, por ejemplo, Michel Foucault ha señalado ya que en los principios del capitalismo, la burguesía naciente

se otorgó un cuerpo y la afirmación de éste fue una forma privilegiada de su “conciencia de clase” (Foucault, 1981a), en tanto se operó allí una distinción histórica. Diferentes se hicieron así los cuerpos de la burguesía y la nobleza. Ésta había puesto el eje de sus cuerpos en el valor del linaje; había afirmado su especificidad por medio de la sangre, es decir, por la antigüedad de sus ascendencias, el valor de sus alianzas y patrimonios heredados. La nueva clase, en su ascenso al poder, puso el acento en la descendencia y en la salud del organismo y el valor del trabajo. Progenie sana para la cual se preconizó un profundo cambio de mentalidades y hábitos de vida. Así, en concordancia con lo anterior, se configuraron nuevas y diferentes estrategias biopolíticas con la consiguiente instrumentalización de nuevos saberes y técnicas que orientaron ese cambio y produjeron nuevos y específicos agentes profesionales para su control.

Si aquellos cuerpos de la modernidad temprana fueron, básicamente, cuerpos de disciplinas, represiones y neurosis instituidos en las marcas de sus faltas, ¿puede hoy pensarse desde las mismas lógicas los cuerpos privados y exánimes de las anorexias —tan resistentes éstas a los disciplinamientos neuróticos— o los cuerpos espasmódicamente rebasados de las bulimias? ¿Cómo pensar hoy esos cuerpos saturados, estallados, de las “drogadicciones”, que han dejado de ser el goce clandestino de unos pocos para conformar verdaderas poblaciones de erráticos? Son cuerpos saturados de sustancias que ya no buscan ninguna experiencia que exprese otros “estados de la conciencia”, sino que se consumen y revientan en excesos propiciados.

¿Cómo pensar los cuerpos maltratados o asesinados de las violencias de género, tan subrepresentados en las estadísticas de salud? (Fernández, 2012a). ¿Cómo recuperar los cuerpos de los abusos sobre niños/as? (Fernández, 2012b). De los abortos clandestinos, de las violaciones, de los trabajos esclavos, de la trata... Son tiempos de violencias crecientes donde tendremos que abordar no sólo enfermedades y epidemias, sino personas y grupos sociales en niveles de sufrimientos y maltratos difíciles de imaginar, pero que no podremos ignorar.

Veremos cada vez menos los cuerpos disciplinados de la modernidad temprana. En el paso de las socieda-

des disciplinarias a las sociedades de control (Deleuze, 1996), no sólo se ha desregulado el flujo de capitales, sino que se van transformando las modalidades mismas de subjetivación y sus diversas formas de componer cuerpos. ¿Cómo pensar incluso los cuerpos a medida de las cirugías llamadas *estéticas* o los niños producidos con tecnologías cada vez más sofisticadas?

La caída de las anteriores prácticas disciplinares sobre los cuerpos ha sido acompañada del desfundamiento de instituciones centrales de la modernidad temprana: Estado, justicia, familia, escuela, ejército, fábrica, etcétera. Estas instituciones han ido perdiendo su prestigio y con su desfundamiento de sentido han dejado de constituir pilares sólidos de la socialización de los individuos (Fernández *et ál.*, 1999). Según Castoriadis, esta última consiste en que las instituciones le den anclaje de sentido a la *psyché*. Si el anclaje se produce en instituciones tan desacreditadas, no es de extrañar que nos encontremos con subjetivaciones caracterizadas por “pulsiones salidas de cauce”, con muy débiles anclajes en el *socius*, que hacen posibles violencias, abusos y desmesuras de diverso tipo (Fernández, 2012d).

Hoy en día, las llamadas *crisis de pánico* y las descompensaciones *borderline* con cuadros de intensas ansiedades que desestabilizan los cuerpos y desbordan las prácticas de sí, junto a la urgencia de víctimas de violencias y abusos de género, parecieran haber desplazado las crisis histéricas de las guardias hospitalarias. Todos son ataques a los cuerpos, de los cuerpos, entre los cuerpos... Ya no aquella idea greco-cristiana del alma como prisión del cuerpo, sino cuerpos foucaultianos prisioneros del alma (Foucault, 1981).

En las nuevas y sutiles técnicas de los micropoderes actúan hoy específicas modalidades de hacer y deshacer cuerpos. “El cuerpo”, todo un traje de arlequín, siempre susceptible de desarticularse y de transformarse en el arte calculado del poder. Bueno es recordar aquí otra vez a Foucault cuando señalaba que toda economía política es economía política del cuerpo.

Transversalizar la problemática del cuerpo es pensar las producciones de los cuerpos en este capitalismo global desregulado. Tanto los cuerpos maltratados como los cuerpos rediseñados tecnológicamente o los cuerpos



Conexión | FOTOGRAFÍA | DANIEL FAJARDO B.

desnutridos de las pobrezas históricas nos exigen redimensionar nuestros enfoques y abordajes. Se volverán estrechos los acercamientos que sólo puedan mirar un órgano enfermo o una subjetividad anclada en singularidades de atascados posicionamientos edípicos.

Sin duda, al transversalizar la problemática de los cuerpos, una de las dimensiones más significativas que se ponen de manifiesto hoy día es la cuestión de las llamadas *diversidades sexuales* (Fernández, 2009d). Si en muchos ámbitos de las sociedades contemporáneas urbanas se vuelven obsoletos aquellos criterios que instituyeron sólo una modalidad de sexualidad como legítima y normal, y mantuvieron en la clandestinidad tantas otras, si en el plano legal avanzan leyes tales como la ley de matrimonio igualitario y la ley de identidad de género en Argentina, estas conquistas están aún lejos de impedir el sufrimiento de los cuerpos estigmatizados cuando no salvajemente reprimidos de las diversidades sexuales.

En el mundo académico, las categorías apriorísticas y las conceptualizaciones referidas a las sexuaciones resisten las interpelaciones que la existencia de las diversidades sexuales instala de hecho. ¿Cómo pensar los cuerpos

transvestidos o los transexualizados? Ya no metáforas sintomáticas, sino metamorfosis que en un real exceso empujan a legitimaciones de sus nuevos cuerpos conquistados, pero que no pueden evitar aún el estigma, el maltrato, la exclusión. ¿Cómo pensar los cuerpos secretamente corregidos en los partos respecto a sus ambigüedades somáticas de los hoy autonominados *transgéneros* o *transexuales*, que la medicina tradicionalmente había diagnosticado como hermafroditas? Ya poco de lo metafórico queda en esta diversidad de situaciones; metamorfosis pura y dura en cuerpos reinventados, pensados algunas veces como expresiones de derechos de libre albedrío, otras como correcciones de anomalías indeseables.

Sin embargo, todavía mantienen legitimidad aquellos abordajes que se apuran a psicologizar-binarizar-normalizar diversidades sexuales “trans” que resisten esta polarización binaria. Resisten y centran las composiciones de sus cuerpos, el estilo de sus vestimentas y sus estrategias de seducción, sosteniendo a todo precio modalidades que exaltan y ponderan modalidades existenciales-estéticas de las ambigüedades sexuales, y explotan al máximo sus atractivos (Fernández, 2012).

CORPORALIDADES INSUMISAS

Transversalizar la problemática de los cuerpos también hace posible pensar herramientas conceptuales que permitan incorporar las dimensiones deseantes que animan los “entre los cuerpos” de las acciones colectivas. Estas últimas insumisas que de muy distintos modos y por todo el planeta hoy se rebelan frente a sus posiciones históricas de subalternidad. No puede dejar de mencionarse aquí la diversidad de insumisiones juveniles que desde el 2011 se están poniendo de manifiesto en los lugares más dispares del mundo. Desde los/as estudiantes chilenos que cuestionan la gestión empresarial de la educación, los 15-M que empezaron en la Puerta del Sol en Madrid y se extendieron a diversos lugares de Europa rechazando las medidas neoliberales de ajuste, los ocupas de Wall Street y Londres en los mismísimos centros financieros de Estados Unidos y Gran Bretaña, hasta la Primavera Árabe, contra los regímenes dictatoriales de sus países o el más reciente #Yosoy132, movimiento por la verdad en México.

Recordemos rápidamente que Foucault diferenció las *disciplinas*, que tienen por objeto el cuerpo individual, y el *biopoder*, que tiene por objeto las poblaciones. Con el surgimiento del capitalismo, la vida misma —nacer, vivir, morir, reproducirse, la salud, la enfermedad, la normalidad, etcétera— pasó a constituir políticas de Estado. Así, si las disciplinas deben garantizar la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo, los biopoderes deben ajustar los fenómenos de población a los procesos económicos (Foucault, 2007).

Cuando el pensamiento foucaultiano conceptualiza el poder en términos de relaciones estratégicas, esto significa que en los diferentes espacios donde se despliegan los poderes, éstos se ejercen como relaciones de fuerza. No es meramente el dominio de poderosos sobre dominados, no son estrictamente relaciones de dominio absoluto, sino que se trata de sectores antagónicos que se miden y enfrentan desde las respectivas posiciones de fuerza, sin duda desiguales, pero siempre en tensión, que se establecen en un momento dado, en una situación específica. De allí que sea necesario tener siempre en consideración que donde hay poder hay resistencia (Foucault, 1981).

Por todo esto es que a la hora de conceptualizar una estrategia biopolítica, se hace necesario articular metodológicamente los procesos que vulnerabilizan poblaciones o grupos sociales con los procesos que ponen en juego resistencias e invenciones, por más mínimas que parezcan. A pesar de lo perfecto, eficaz, hegemónico que se muestre un dispositivo de disciplinamiento y control, siempre queda un resto que no puede ser disciplinado y tiene la posibilidad de establecer sus líneas de fuga a los poderes establecidos.

Ese resto que no puede ser disciplinado puede tomar modalidades singulares o colectivas, explícitas o implícitas, sintomáticas o creativas, políticas o infrapolíticas, pero da cuenta, pone en juego, las dimensiones deseantes que rechazan lo insoportable. Sigmund Freud se refería al poderío del deseo para dar cuenta de las fuerzas que desmienten una realidad insoportable, inaugurando una creencia o inventando un fetiche (Freud, 1968). Pueden agenciarse aquí aquellos mecanismos individuales o colectivos que no desmienten, pero sí rechazan una realidad insoportable donde el poderío del deseo, su potencia, hace posible acciones que no sólo

dicen “¡basta!”. En muchos casos, intentan correr los bordes de lo posible y pretenden desde su rechazo inventar mejores condiciones de existencia (Fernández *et al.*, 2011a).

Poner en consideración ese resto que no puede ser disciplinado, que hace posible resistir e inventar y que se motoriza en acciones que ponen en juego dimensiones deseantes, pone otra vez en primer plano la dimensión de los cuerpos insumisos y sus líneas de fuga. En tal sentido, se vuelve imprescindible metodológicamente elucidar las estrategias biopolíticas que vulnerabilizan y reproducen subalternidad, pero necesariamente en articulación con las eventuales o efectivas potencias de la insumisión. Tanto en la subalternidad como en la insumisión, en la multiplicidad de gradaciones imaginables, los cuerpos se componen en modalidades específicas muy diferentes, sea en sus dimensiones singulares o colectivas.

Así ha acontecido en las fábricas sin patrón en Argentina, donde la autogestión no sólo ha permitido recuperar muchas empresas para la producción y mantener y crear nuevos puestos de trabajo, sino que han inventado otras formas de producción, de propiedad y de gestión. Se ha producido una radical transformación en las modalidades de sus lazos sociales y las autopercepciones de sí que van componiendo otros cuerpos. Caminan, hablan, debaten y miran de otro modo. No sólo dicen “yo no vuelvo al trabajo esclavo”, han aprendido a negociar con firmeza y los accidentes de trabajo han disminuido en un 80% (Fernández, 2009c). Son otros cuerpos. Sí, otros cuerpos de otros obreros/as que se fueron configurando en la invención colectiva horizontal de estas impensadas organizaciones fabriles.

LOS CUERPOS EN ESCENA Y LAS ACCIONES COLECTIVAS

Tanto en las inmersiones etnográfico-políticas en situaciones callejeras de revueltas sociales o en colectivos que trabajan en las fábricas recuperadas o en marchas del orgullo *gay* de las investigaciones mencionadas, se han hecho visibles formas de hacer máquina, donde el “entre los cuerpos” toma dimensiones imposibles de soslayar. Hemos registrado claramente, una y otra vez,

las afecciones que producen estas corporalidades en acción, tanto en sus protagonistas como en los propios equipos de investigación allí presentes.

Pero a la hora de tratar de producir conceptos sobre las particularidades desde donde se jugaban las corporalidades en estos colectivos en acción, nos hemos encontrado con diversas dificultades. Allí se hacía acto aquello que en escritos anteriores habíamos podido señalar como los cuerpos impensados del lenguaje y las intensidades impensadas de la representación (Fernández, 2007a).

Los largos años de trabajo con tecnologías psicodramáticas en situaciones de pequeño grupo en intervenciones-investigaciones social-comunitarias o en dispositivos psicoterapéuticos han dado, sin embargo, algunos puntos de partida. ¿Cómo operan los cuerpos en la escena psicodramática? Se han podido distinguir, por el momento, tres modalidades de configuración de los cuerpos en acción que imprimen particularidades muy específicas a las lógicas colectivas que en estos dispositivos pueden desplegarse.

Por un lado, pueden encontrarse cuerpos-personajes. Alguien pone en escena un rol a quien le acontece algo. Allí se acciona desde un cuerpo individuado, entero, con un nombre para la ocasión y lenguaje, aunque permanezca en silencio.

En otras situaciones, los participantes de una escena “prestan” una parte de su cuerpo para una construcción colectiva. Por ejemplo, un brazo que junto con otros brazos de otros participantes dan forma a los ejes de una calesita, una máquina o un auto que la escena requiere. Allí el protagonista es esa forma colectiva que entre todos han inventado para los requerimientos de un acto. Se borran los individuos que han colaborado con una parte de su cuerpo para dar forma al artefacto elegido. Aquí son partes de cuerpo que descomponen la unidad de los cuerpos con nombre y lenguaje de la modalidad anterior. A lo sumo emiten sonidos. Ya no es “mi” brazo. Son partes de cuerpos, que cuando el artefacto inventado se pone en movimiento y cobra ritmo, sin dueño, se conectan, se desconectan, se agencian, pueden mutar o fugar. Sin pasar por una idea o imagen previa, instalan a velocidad, en crescendos de intensidad, un tipo de

producción imaginante en la inmanencia de los cuerpos en acción. Forman —inventan— secuencias maquínicas, generalmente de gran dinamismo y potenciamiento colectivo.

Una tercera forma de los cuerpos en acción son los cuerpos masa. Son conjuntos de cuerpos indiferenciados cuya característica es que hacen peso, hacen masa. Su accionar puede producir crescendos de angustia o de júbilo; afectan y se afectan en estos crescendos de intensidad. No dicen, afectan sin decir. Son cuerpos que generan afecciones como conjunto compacto.

Puede pensarse que si los significantes deslizan, los cuerpos-masa redundan. Si el sentido insiste para existir, los cuerpos masa redundan para afectar. Redundan en crescendos de intensidad que afectan a los participantes —a todos, pero a ninguno de igual modo—, ya que estas intensidades, en tanto energías sin forma, instalan situaciones de densidades específicas difíciles de eludir. Potencian al colectivo creando climas de júbilo o angustia específicos (Fernández, 2007a).

Se trata, por ejemplo, del efecto de la multitud de los “entre los cuerpos” en la tribuna de fútbol, que afecta de un modo muy particular a los participantes y que no se produce, por más emociones que se despierten, si se ve el juego por televisión. En estas modalidades de afectación —intensas— realizan efusividades impensables cuando están solos o en un cara a cara con otra persona. También pueden configurarse en esas tribunas repletas movimientos colectivos —la ola—, coordinados y precisos, sin que nadie los organice.

O el modo de bailar y cantar del “entre los cuerpos” en un recital de rock que no se produce escuchando una grabación o viendo un film del mismo recital. Allí también se producen modalidades de bailar y cantar con-entre-otros en afectaciones de las que sólo el clima colectivo que genera esa multitud podría explicar. Formar parte de esas masas en acción genera otras formas de afectación. Se instalan situaciones de muy diferentes modalidades de la intensidad que configuran experiencias específicas e irrepetibles.

En el caso de las manifestaciones políticas que hemos indagado (Fernández *et ál.*, 2011a), también pueden es-

tablecerse diferencias entre las marchas aún muy numerosas convocadas organizadamente por partidos u organizaciones políticas, que transitan por recorridos preestablecidos, encuadradas detrás de su bandera y con sus dirigentes a la cabeza, y aquellas donde multitudes autoconvocadas, sin forma ni organización previa, se van juntando de un modo aparentemente errático, pero que analizado *après coup*, ha cartografiado la ciudad en una multiplicidad de modalidades rizomáticas. Confluyen así en un punto de la ciudad, sin previo aviso, pero en un lugar donde todos “saben” que hay que ir. Estas multitudes se expresan en formas muy diversas con pancartas y consignas tal vez elementales en su confección, pero fuertemente contundentes en lo que expresan. No es ajeno a estos modos de manifestar la presencia de bailes, disfraces, música y canciones. Más que marchar, caminan y saltan, conversan entre desconocidos, expresan todo el tiempo la alegría —o las indignaciones compartidas— de estas sociabilidades inimaginables un rato antes. En su manifestar, la fuerza de su decir no pasa tanto por el relato que puedan configurar —a veces ni siquiera configuran uno—, sino por la experiencia de la intensidad del “entre los cuerpos” de la multitud. Es el impacto, la redundancia de los cuerpos que afecta, que expresa sin decir, pero donde, sin embargo, no puede dejar de registrarse un entre-todos. Las afecciones serían otras si fueran muy pocos o si hoy día marcharan encolumnadamente organizados.

Es la intensidad colectiva de haber liberado una potencia de acción. Vistos desde afuera, no impactan por lo que dicen ni por lo que son, sino por lo que hacen,

por lo que están haciendo, por ver en acción esas alegrías o esas furias de una multitud. Lo anterior a tal punto, que más de uno que asiste sólo a mirarlos pasar, sin saber muy bien cómo, se ha incorporado a ese andar colectivo que tiene de todo, menos solemnidad y relato compartido.

Otra situación que puede ilustrar la cuestión de la intensidad operando por fuera del relato puede encontrarse en algunas situaciones propias del erotismo donde lo que prima es la intensidad de los cuerpos que se enlazan (Fernández *et ál.*, 2011b). En el inicio de un encuentro erótico se trata de personas que ponen sus cuerpos en contacto, que eligen los movimientos por accionar (cuerpos personaje). Luego, si el crescendo de intensidad se produce, son ya partes de cuerpo que pueden accionar sin idea previa, donde puede no distinguirse con claridad quién acciona qué y tampoco importa. Los enlaces de las partes-de-cuerpo afectan y se afectan en intensidades crecientes. Para que en una situación erótica los bordes o límites de los cuerpos individuados, enteros, se vuelvan borrosos —o al menos no claramente registrables— es necesario que las interacciones que se despliegan, en un crescendo siempre en ascenso, alcancen un máximo de intensidad de la excitación sexual y allí se sostengan sin descarga orgásmica.

En cualquiera de las situaciones mencionadas, quienes han experimentado alguna de estas intensidades de las corporalidades en acción, pueden explicitar muy parcialmente sus vivencias. Estas experiencias de sí quedan generalmente por fuera de la posibilidad de hacer el relato



Námaste | FOTOGRAFÍA | DANIEL FAJARDO B.

de las intensidades vividas. Han hecho cuerpo-con-otros, entre-otros, pero hay una dimensión de dicha experiencia que se mantiene inefable. Cuando operan estas intensidades de los cuerpos en acción, no se puede poner en palabras todo lo acontecido, sin embargo, las modalidades en que se producen estas afecciones —aún sin producir argumento o relato— operan modificaciones en la experiencia de sí y en la experiencia colectiva.

En las investigaciones base de este ensayo, en el trabajo de elucidación de experiencias de fuerte intensidad, encontramos que poner en palabras, explicar, argumentar respecto de lo vivido no operaba de modo sustancial. Allí el “entre los cuerpos”, es decir, las intensidades de las corporalidades en acción, eran el eje tanto de las experiencias de sí de los participantes, como de sus afectaciones colectivas.



Detalle | FOTOGRAFÍA | DANIEL FAJARDO B.

Se operó así un giro en nuestro pensamiento sobre la producción de subjetividad. Hasta ese momento las indagaciones habían permitido pensar la producción de subjetividad como aquellas situaciones que en tanto acontecimiento, inauguraban conexiones o agenciamientos que establecían nuevas líneas de significancia y producían otros sentidos. En nuestro propio pensamiento, la noción de *producción de subjetividad* era casi sinónimo de *producción de sentido*.

Pero con las modalidades de las corporalidades en acción, se abría una nueva dimensión posible, impensada hasta entonces, a saber: ¿es posible pensar en producciones de subjetividad que en algunas ocasiones pudieran no pasar por las dimensiones del lenguaje? Se trataría de devenires rizomáticos del “entre los cuerpos” que en agenciamientos maquínicos de deseo (Deleuze y Guattari, 1994) componen experiencia. Pero queda abierto un fuerte interrogante: ¿cuando estos agenciamientos maquínicos de deseo no llegan a configurar agenciamientos de enunciación, es lícito hablar de producciones de subjetividad? Este punto constituye un primer balbuceo conceptual de la cuestión que exigirá futuras reflexiones.

HACIA UN PENSAMIENTO DE LAS INTENSIDADES

Retomando nuestras preguntas, es decir, instalando recursividad, ¿cómo pensar los cuerpos que desarticulan totalizaciones, que exceden el lenguaje, que accionan entre-otros-cuerpos, con-otros-cuerpos, en el “entre” de los cuerpos? ¿Cómo pensar estos crescendos de intensidad que afectan sin decir? Pensar los cuerpos como intensidades maquínicas que operan en la producción de subjetividad abre problemas conceptuales que interesa subrayar.

En primer lugar, será necesario señalar las complejidades que la cuestión filosófica de la intensidad encierra en sus debates actuales. De acuerdo con Michel Foucault (1995) en su elogioso comentario de la obra de Gilles Deleuze, este no es un tema menor en el pensamiento filosófico; señala que un pensamiento de las intensidades y las afecciones vuelve necesarias herramientas que operen y refuten toda metafísica de la identidad y permitan pensar diferencias de diferencias sin ningún centro, o sea, multiplicidades. No es casual que cite nombres célebres en el mundo del arte del siglo XX —Mallarmé, Rothko, Nolan, Warhol, Webern— que rompieron con las formas estéticas de su época y habilitaron un pensamiento de la superficie.

Foucault considera que el pensamiento deleuziano de la intensidad constituye una verdadera revolución en la filosofía en tanto rechaza las filosofías de la identidad, la

contradicción y la dialéctica, y recusa todo pensamiento de lo mismo y sus metafísicas. La elaboración deleuziana de la intensidad recupera conceptos de Baruch Spinoza, quien establece que no se trata de definir la cosa por su esencia, lo que ésta es, sino por lo que ésta puede en acto, es decir, por su potencia (Deleuze, 2005). También toma aportes de Bergson que le habilitan a pensar que en un pensamiento de la intensidad no se trata de la extensividad en el espacio —terreno de las ciencias— sino de la tensión en el tiempo (Deleuze, 1978).

En mi criterio, estas potencias, al estar operando entre-otros-cuerpos, hacen necesario pensar sus acciones en términos de lógicas colectivas. En tal sentido, para pensar la intensidad como modo de acción de los cuerpos en un colectivo —de un número numerable de personas, pequeños grupos, donde estos cuerpos son discernibles, o en espacios multitudinarios de cuerpos indiscernibles— exigirá volver una vez más al recurso de-disciplinario. En este caso, para rescatar la noción de *deseo* y volverla herramienta eficaz para pensar las dimensiones deseantes de los colectivos en acción. Para quienes venimos del psicoanálisis, estas reconceptualizaciones se volvieron estratégicamente imprescindibles.

DE LOS DESEOS Y LOS JÚBILOS

Las potencias deseantes de los colectivos toman diferentes formas a lo largo de la historia. El modo en que se articulan potencia y forma —o sea, fuerza y modalidades de organización con sus relatos constituyentes— dará su particularidad a cada momento histórico y a cada movimiento social. Estas particularidades no pueden ni deben esencializarse. En cada caso —en situación— habrá que elucidar las modalidades específicas que adoptan, así como también abrir las conceptualizaciones para pensar situaciones donde potencia y forma no se articulen necesariamente. A su vez, rescatar para tal fin la noción de *deseo* —que el psicoanálisis ha ubicado de un modo destacado en sus conceptualizaciones— exige pensar los a priori epistémicos desde donde fue teorizada. Esto implica deconstruir y genealogizar el pensamiento del deseo como carencia. El énfasis que en la historia del psicoanálisis ha tenido la idea de *carencia* permite pensar que, en realidad, esta disciplina, en sus distintas corrientes, en este punto ha sido habla-

da por ciertos a priori epistémicos de época que han operado, naturalizando y esencializando modalidades de pensar la cuestión que hoy pueden problematizarse.

Haciendo un poco de historia, uno de los aportes más significativos de Freud respecto de las ideas de su época fue, sin duda, mostrar que el deseo no estaba sometido a la procreación y ni siquiera a la genitalidad. Deleuze ha planteado que este gran descubrimiento paulatinamente quedó capturado en la propia obra freudiana, cuando la actividad subjetiva del deseo quedó realineada en las representaciones subjetivas de la familia, y de Edipo (Deleuze, 2005).

Esta familiarización del deseo, junto a la ontologización del deseo como carencia, constituyen dos cuestiones centrales por reconsiderar. Se trata de desnaturalizar sus efectos de verdad para poder repensar las dimensiones deseantes, sea en el plano de la escucha clínica como en la posibilidad de rescatar herramientas psicoanalíticas para pensar acciones colectivas. Ligado a visibilizar y conceptualizar las corporalidades en acción con los instrumentos deleuzianos de multiplicidad e intensidad, sienta las bases para un pensamiento de la subjetividad que no se encierre en los binarismos alma-cuerpo ya mencionados.

Por *ontologización del deseo como carencia* se entiende aquí una operatoria reductiva por la cual se establece que una de las posibles configuraciones de las dimensiones deseantes —deseamos lo que nos falta— se desliza hasta pensarse que es la característica esencial del deseo: el deseo es carencia. En tal sentido, puede resultar de utilidad poner en consideración algunas notas que permiten puntuar brevemente un rastreo genealógico de esta ontologización.

Genealogizar la noción del *deseo como carencia* implica poner en consideración las huellas que produce en saberes actuales el pensamiento heredado. Castoriadis denomina así a aquella tradición filosófica que, circunscripta a lógicas identitarias, no ha podido pensar más allá de la representación, invisibilizando la importancia de la imaginación. Se refiere así tanto a la invención imaginante como producción colectiva y anónima, como a la capacidad imaginante de un sujeto singular (Castoriadis, 2002). Ambas en estrecha relación con las dimensiones deseantes.

Desde otras posiciones filosóficas, tanto Foucault como Deleuze han realizado importantes contribuciones a la hora de desnaturalizar una episteme por la cual el mundo se constituye en esencias y apariencias. Esencias absolutas, eternas y perfectas, y apariencias engañosas e imperfectas que constituirían el mundo sensible, copia defectuosa del mundo de las ideas. Deleuze también señala que la tradición platónico-aristotélica ha circunscripto su pensamiento a la problemática de la representación. Asimismo, distingue algunos efectos que ha generado el hecho de que la representación haya sido definida no por su relación con el objeto, sino por su referencia con el modelo.

Desde esta perspectiva, los seres humanos serían copias fallidas de la idea original, o bien ya con el cristianismo, de un Dios creador que creó al hombre a su imagen y semejanza. Esencias perfectas y la idea como modelo sentaron las bases idealistas y los esencialismos que conformaron en la historia del pensamiento occidental los a priori epistémicos de las filosofías del sujeto —identitario— de la modernidad.

Así, el pensamiento platónico-aristotélico colocó las bases del hombre fallido —ser errático por su falta de perfección—. Luego, el cristianismo ensambló la falla-falta con la culpa. Posteriormente, la gobernabilidad de la pastoral cristiana agregó las ideas de *expiación-resignación*. Así se fue instituyendo la serie *falla-falta-culpa-expiación-resignación*.

El deseo pensado como carencia daría cuenta del anhelo imposible de los humanos por alcanzar la perfección-completud de la idea, y, posteriormente, de Dios. Desde este universo de significaciones falla-falta, se vuelve inherente al deseo el posicionamiento de la resignación-castración. En la historia de la filosofía estas ideas han insistido de Platón a Hegel. Allí persiste una voluntad que al rastrearse sólo como historia del pensamiento y disociarla de la cuestión de la gobernabilidad y sus dispositivos biopolíticos de dominio, deja en la invisibilidad las estrategias de producción de subalternidad en que se inscribe el linaje de la carencia-castración.

La serie *falla-falta-carencia-culpa-expiación-resignación-castración* ha sido muy funcional a los dispositivos de poder. Las estrategias de poder, en las que este lineamiento opera produciendo modos de subjetivación

específicos, permaneció en invisibilidad también. Bien podemos recordar la advertencia de Spinoza —retomada por Deleuze— sobre aquello de que las pasiones tristes son imprescindibles para el tirano en su ejercicio del poder. Éste necesita que “reine” la tristeza entre sus súbditos. También el sacerdote necesita la tristeza para sostener su gobernabilidad. Lo propio de su dispositivo será introducir el remordimiento. Friedrich Nietzsche hablará de *la mala conciencia* como la cultura de la tristeza. En cambio, la alegría será la realización de una potencia, aquella que tiranos y sacerdotes han obstaculizado históricamente.

Es sugerente que tanto en la propuesta nietzscheana de invertir el platonismo como en la interpelación spinozista por lo que puede un cuerpo se despliegue la idea de *potencia* y no de *carencia* para pensar el deseo. Desde esta perspectiva, se piensa el deseo como una potencia productiva que impulsa a la acción, que pone los cuerpos en acción, que inventa o imagina, en el anhelo o búsqueda de sus realizaciones. De este modo, puede recuperarse la idea freudiana de *poderío del deseo*.

Quiere destacarse, entonces, que según el linaje filosófico desde donde se piensen estas cuestiones, será la noción de *deseo* la que se pueda conceptualizar. Genealogizar los linajes desde donde se producen los conceptos crea condiciones epistémicas que operan como cauciones de método frente a las ontologizaciones de las categorías y sus efectos de verdad.

En la línea de recuperar las nociones de *potencia, poderío, alegría* de las corporalidades en acción, ¿cómo pensar el júbilo? Puede observarse que la mayoría de los autores psicoanalíticos han abundado sobre la serie *carencia-castración-frustración*, pero muy pocos han puesto el acento en la serie del júbilo. Radmila Zygouris, una de las primeras discípulas de Lacan, en un trabajo sobre los aportes psicoanalíticos a la temática de la sumisión, se ha preguntado por la ausencia de la temática de la alegría en las teorizaciones psicoanalíticas, siendo la alegría tan precoz como la angustia.

Sin embargo, esta outora puntualiza tres excepciones conceptuales a esta insistencia (Zygouris, 2005). Por un lado, señala el momento del *fort-da* freudiano: en esta creación del *infans* para dominar su dependencia, el niño/a no llora mientras arroja el carretel, celebra.



Dunas | FOTOGRAFÍA | DANIEL FAJARDO B.

Por el otro, puntualiza el momento del estadio del espejo cuando el niño/a experimenta alegría, júbilo por la autonomía de su forma y la novedad de esta experiencia. Jaques Lacan la llamó *asunción jubilosa*. Finalmente, recupera la noción de la *creación del objeto transicional* y del *área de juego* de Donald Winnicott, quien ha señalado que el objeto transicional es la pura capacidad de invención, de imaginación del psiquismo que inviste, se apropia y resignifica un objeto de su entorno.

A partir de estas tres puntualizaciones, que Radmila Zygoris (2005) distingue como la serie del júbilo, podría agregarse que cuerpos en acción —es decir, puesta en marcha de acciones o prácticas—, invención de significaciones o resignificaciones y creación o ampliación

de espacios de autonomía de movimientos o libertad configuran tres condiciones centrales de la alegría. En estos tiempos de vidas grises, no es poco decir...

Recapitulando, pensar el deseo como potencia implica poder imaginar, junto a las intensidades que motorizan las acciones, la puesta en juego de la invención imaginante que inaugura esas acciones o prácticas y la dimensión instituyente en el plano de las significaciones y resignificaciones. Intensidad, invención y cuerpos accionando. De allí que el pensamiento del deseo como potencia sea inseparable del ampliar o inventar libertades y del consiguiente júbilo. Poder dar lugar al despliegue de las potencias deseantes crea condiciones para la alegría, sea esta singular o colectiva. Cuando estas condiciones no son posibles es cuando sin duda se despliega la serie *carencia-castración-frustración*. Partir de esta última serie como fundamento primero o como origen es naturalizar e invisibilizar las operaciones de los biopoderes no sólo en la configuración de las subjetivaciones, sino en el centro mismo de las teorías.

No es que aquí se desconozca la importancia de la prohibición para que la cultura advenga y con ésta sus malestares concomitantes. Muy por el contrario. Tampoco se trata de pensar que la noción del *deseo-carencia* sea un error. Menos aún alinearse en una ontologización vitalista del deseo-potencia. Lo que quiere subrayarse es que la insistencia conceptual en sólo una de las configuraciones posibles de las dimensiones deseantes, ha tenido como una de sus fuertes consecuencias desdibujar o invisibilizar el “poderío del deseo”.

A su vez, la ontologización de la línea del deseo-carencia ha tenido y tiene fuertes consecuencias tanto en los abordajes clínicos como en las posibilidades de recuperar la dimensión de deseo para pensar las acciones colectivas, particularmente aquellas de la invención política, colectiva y anónima, la que en algunos momentos socio-históricos produce acontecimiento y permite correr los bordes de lo posible.

Poder pensar como una de sus dimensiones posibles el deseo como potencia es recuperar el linaje Spinoza-Nietzsche-Deleuze para el psicoanálisis y, a su vez,

proveer a la teoría política y a las ciencias sociales de una herramienta psicoanalítica para poder abordar las dimensiones de la subjetividad y sus corporalidades en las acciones colectivas. Para que esto sea posible, es necesario, por un lado, poder ampliar la mirada desde los criterios de territorialización unidisciplinarios clásicos hacia el establecimiento metodológico de un campo de problemas de la subjetividad, necesariamente transdisciplinario, donde sin duda el psicoanálisis provee aportes insustituibles, indispensables, pero no necesariamente hegemónicos. Por el otro, y en función de lo anterior, implica la renuncia a imaginar que en las teorizaciones de los maestros fundadores de una disciplina hay verdad. Una verdad que en el caso del psicoanálisis ha permitido imaginar la posibilidad de posicionarse como campo de conocimientos que marca los fundamentos ontológicos de todo pensamiento sobre el sujeto. Ahora sí, extendiéndose por fuera de su territorio disciplinario, nos diría lo que el sujeto *es*.

Por último, colocar la potencia como uno de los motores del deseo en su búsqueda de realización, despeja la confusión conceptual acerca de su posible sinonimia con la *pulsión*, que no puede cesar en su búsqueda de satisfacción (Aleman, 2012). A su vez, permite establecer un sujeto de deseo que se produce en el acontecimiento, sea en algunos instantes de la transferencia, sea en algún momento excelso del amor o la amistad o en algún relámpago intempestivo de lo político. Siempre en acto, nunca sustancia. Es en tal sentido que la noción de *producción de subjetividad* es uno de los más sutiles agenciamientos conceptuales que Félix Guattari y luego Gilles Deleuze han producido a partir del lúcido imperativo lacaniano de desustancialización del sujeto.

OTRO BUCLE RECURSIVO...

LAST BUT NOT LEAST

Cuando en apartados anteriores se ha planteado que los cuerpos y las intensidades constituyen los impensados del lenguaje y la representación, se alude a los a priori históricos que han impedido pensar estas cuestiones. No hay que olvidar que los objetos impensados en una teoría no están constituidos sólo por lo que aún no puede ser visto, sino que constituyen sus objetos denegados o prohibidos (Fernández, 2003). Son los topes que se configuran necesariamente en función de las herramientas epistémicas, cuando no ideológicas, desde donde se piensa una problemática. En la cuestión de las corporalidades, los binarismos alma-cuerpo y los esencialismos jerarquizantes desde donde se ha pensado el sujeto moderno de la representación y el lenguaje, han producido necesariamente la invisibilización de las corporalidades y sus intensidades. En tal sentido, la elucidación, genealogización y deconstrucción de tales a priori crea condiciones de posibilidad para realizar la experiencia de pensar lo hasta entonces impensado. Es, necesariamente, un examen incómodo, disruptivo, que debe realizarse en el límite de lo que no se sabe, y que en este escrito ha tratado de poner en condiciones de enunciabilidad, dimensiones invisibilizadas, silenciadas, excluidas, de las corporalidades en acción.

Dicho esto, es pertinente diferenciar —y rescatar— aquello que de la experiencia de las corporalidades necesite quedar por fuera del imperio del decir. Un “entre los cuerpos” plegándose, desplegándose, replegándose —una y otra vez— en sus dimensiones insondables y sus misterios, de modo tal que lo inefable advenga —una y otra vez— cuando los cuerpos lo convoquen



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALEMAN, Jorge, 2012, *Soledad: común. Políticas en La-can*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
2. BOURDIEU, Pierre, 2008, *Homo academicus*, Madrid, Siglo XXI.
3. CASTORIADIS, Cornelius, 1983, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tomo 1, Barcelona, Tusquets.
4. _____, 2002, *Sujeto y verdad en el mundo histórico y social. Seminarios 1986-1987*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
5. DELEUZE, Gilles, 1970, *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral.
6. _____, 1978, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra.
7. _____, 1996, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos.
8. _____, 2005, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.
9. DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, 1973, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral.
10. _____, 1994, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos.
11. FERNÁNDEZ, Ana, 1989, *El campo grupal. Notas para una genealogía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
12. _____, 1993, *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Buenos Aires, Paidós.
13. _____, 2003, "Morales incómodas: algunos impensados del psicoanálisis en lo social y lo político", en: *Revista Subjetividad y Cultura*, No. 19, México.
14. _____, 2007a, *Las lógicas colectivas: imaginarios, cuerpos y multiplicidades*, Buenos Aires, Biblos.
15. _____, 2007b, "Políticas de investigación e investigación de las políticas", en: Alicia Stolkiner (comp.), 2008, *Las dimensiones políticas de la investigación en psicología*, Buenos Aires, JVE.
16. _____, 2009a, *Las lógicas sexuales: amor, poder y violencias*, Buenos Aires, Nueva Visión.
17. _____, 2009b, "Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina", en: *Nómadas*, No. 30, Universidad Central-Iesco, Bogotá, pp. 22-33.
18. _____, 2009c, "Factories Without Bosses: An Argentinian Experience", ponencia presentada en The New School University, New York, 18 de septiembre.
19. _____, 2010, "Psychoanalysis and Politics", ponencia presentada en el VII Annual Social Theory Forum, University of Massachusetts, Boston.
20. _____, 2011, "Hacia los estudios transdisciplinarios de la subjetividad (reformulaciones ético-políticas de la diferencia)", en: *Revista de Investigaciones en Psicología*, Año 16, No. 1, UBA-Facultad de Psicología, pp. 61-82.
21. _____, 2012a, "Femicidios: la ferocidad del patriarcado", en: *Revista Nomadías*, No. 16, Universidad de Chile, pp. 47-73.
22. _____, 2012b, "Una clínica de la crueldad", en: Modesto Rolim (comp.), *Saúde mental coletiva: clínicas e vulnerabilidades*, San Pablo, Schoba.
23. _____, 2012c, "El orden sexual moderno y las diversidades sexuales", en: *Revista Actualidad Psicológica*, No. 411, Buenos Aires.
24. _____, 2012d, *Jóvenes de vidas grises. Psicoanálisis y biopolíticas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
25. FERNÁNDEZ, Ana et al., 1999, *Instituciones estalladas*, Buenos Aires, Eudeba.
26. _____, 2011a, *Política y subjetividad. Asambleas barriales y fábricas recuperadas*, Buenos Aires, Biblos.
27. _____, 2011b, "Modos de subjetivación contemporáneos: diversidades amorosas, eróticas, conyugales y parentales en sectores medios urbanos", proyecto de investigación, Universidad de Buenos Aires-Ciencia y Técnica.
28. FERNÁNDEZ, Ana y Candela Cabrera, 2012, "El campo de la experiencia autogestiva: las fábricas recuperadas en Argentina", en: *Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura*, No. 4, Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Santiago de Chile, pp. 6-23.
29. FERNÁNDEZ, Ana, Mercedes López, Sandra Borakievich y Enrique Ojám, 2010, "De los imaginarios y prácticas sociales a las lógicas colectivas: 15 años de investigaciones", en: *XVIII Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, UBA-Facultad de Psicología, Buenos Aires.
30. FOUCAULT, Michel, 1969, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
31. _____, 1980a, "Poderes y estrategias", en: *Microfísica del poder*, Barcelona, La Piqueta.
32. _____, 1980b, "Verdad y poder", en: *Microfísica del poder*, Barcelona, La Piqueta.
33. _____, 1981, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
34. _____, 1995, *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama.
35. _____, 2007, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
36. FREUD, Sigmund, 1968, "El fetichismo", en: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. III, Madrid, Biblioteca Nueva.
37. HEIDEGGER, Martin, 1994, "La pregunta por la técnica", en: Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal.
38. PALMEIRO, Cecilia, 2011, *Desbunde y felicidad. De la cartonera a Perlongher*, Buenos Aires, Título.
39. ZYGOURIS, Radmila, 2005, *Pulsiones de vida*, Buenos Aires, Portezuelo.