



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

 Facultad de
Psicología
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

TRABAJO FINAL DE GRADO:

¿Qué cuerpo puede componer la sociedad actual?

Las condiciones del cuerpo en la actualidad

y el grito de auxilio a Spinoza.

Modalidad de TFG: Artículo científico

Estudiante: Yeniffer Perdomo Correa

Docente tutor: Asist. Mag. Natalia Laino

Montevideo, 15 de febrero de 2017



ÍNDICE

Resumen.....	2
Introducción.....	3
1. “Un arte de gobernar los cuerpos libres”.....	5
1.1 Biopolítica y sociedades de control.....	6
1.2 El poder encarnado en el cuerpo.....	9
2. Repensando nuestra dimensión Ética, Política y Estética.....	12
2.1 Qué deseos para qué producciones.....	13
2.2 El cuerpo de Spinoza.....	16
3. ¿Cómo componemos desde las prácticas psicológicas?.....	20
Referencias bibliográficas.....	25

Resumen

El presente trabajo consta de una revisión teórica que propone abordar las nociones de cuerpo y de deseo, desde un plano ético, estético y político, de modo que logre cuestionar cómo son concebidas dichas nociones en las formas de vida cotidiana, y cómo produce la psicología en este entramado.

En la producción se realizará un recorrido por la noción de biopolítica, entendida como el ejercicio de un tipo de poder sobre los cuerpos en las actuales sociedades neoliberales. Los modelos de vida actuales nos dejan fijados muchas veces al individualismo, a los contornos fijos del ser, a las subjetividades plagadas de juicios trascendentes y a la invisibilización de nuestra capacidad de crear y reinventar formas.

La posición en la que se encuentran los cuerpos del capitalismo nos lleva a cuestionarnos con qué producciones deseantes estamos agenciando, entendiendo que éstas quedan ligadas muchas veces a producciones capitalísticas. Se entiende propicio entonces pensar qué otras posibilidades pueden surgir de la producción de deseo, partiendo de que es inmanente a los cuerpos. Atender a las producciones deseantes podría dar paso a la posibilidad de que dichos cuerpos encuentren otras formas de poder.

A partir de este mapa de composiciones múltiples se intentará forzar el pensamiento hacia un modo rizomático, más cerca de la vida y de nuestros afectos, visualizando el cambio, lo múltiple y lo vivo de nuestro cuerpo.

Desde esta forma de abordar los procesos de subjetivación se dará lugar a la interrogante sobre el quehacer de las prácticas psicológicas desde su capacidad de transformar y crear nuevos mundos.

Palabras clave: Cuerpo; Deseo; Producciones Capitalísticas

Introducción

Rodríguez (2007) dirá que “los cuerpos y las subjetividades siempre son los cuerpos y las subjetividades de una época” (p.15). Así, se adentra a nominar los factores que operan en la producción de los cuerpos: la economía, las relaciones sociales, culturales y políticas; donde históricamente podemos ubicar el papel preponderante del capitalismo hegemónico¹, el positivismo predominante y la instrumentalización de la razón.

Bajo estas condiciones se constituye una episteme en torno a la producción de los cuerpos, que sólo podrá operar desde lo vivo. En este sentido el autor (2007) expone que el cuerpo se ha entendido bajo representaciones de un conjunto de saberes y prácticas que lo explican racionalmente desde su anatomía y fisiología. Son taxonomías que cierran su profundidad y proponen un cierto orden sobre el territorio corporal, convirtiéndolo en el modelo universal de la vida occidental. Dicho orden articula muy bien con el capitalismo.

Es imposible negar las producciones capitalísticas si es que, como trabajadores de la comunidad *psi*, entendemos necesario esbozar líneas que colaboren a visualizar nuevos modos de vida posibles. Guattari (2006) introduce la noción de producciones capitalísticas distinguiéndola del término capitalista, con el propósito de considerar dentro de ésta no sólo a las sociedades de orden capitalista, sino también a aquellas que corresponden al denominado “tercer mundo”, y las que se encuentran dentro de las “economías socialistas”, que sostienen en la actualidad una relación de dependencia con el capitalismo.

Abordando los efectos de estas producciones Rey (2016) expresa: “si llegamos a psicólogos hay una cosa segura: estamos dentro del sistema. Y hay otra cosa segura: estamos para sostenerlo y reforzarlo” (p. 58). Dirá que nuestra profesión nos convierte en “técnicos gubernamentales capitalistas” (p. 58), porque así nos forma el sistema, nos condiciona desde nuestros huesos hasta nuestras prácticas.

El capitalismo consume día a día los cuerpos singulares y colectivos en medio de la ambición desmedida de producir bienes. Como expresa Teles (2009) “llevamos siglos transitando por los mismos caminos, aferrados a grillas de inteligibilidad que determinan las percepciones, las

¹ Se llamará Capitalismo Mundial Integrado a lo que Guattari (2006), desde el año 1960 propone como alternativa al término “globalización”, el que según el autor peca de ocultar la intención meramente económica centrada en el capital. Este sistema es Mundial por el carácter imperialista que ejerce sobre el planeta, incluso sobre aquellos países que parecían estar por fuera del mismo. Asimismo denominarlo Integrado corresponde al control dispuesto sobre toda la producción de las actividades humanas.

sensaciones. Llevamos siglos de cuerpos dolientes, de búsquedas infructuosas de libertad, de justicia. Nos sentimos exhaustos” (p. 24).

Las características de estas producciones capitalísticas, menciona Guattari (2006), sobrepasan el orden de lo monetario funcionando a su vez en las formas de control de la subjetivación:

Desde este punto de vista el capital funciona de modo complementario a la cultura en tanto concepto de equivalencia: el capital se ocupa de la sujeción económica y la cultura de la sujeción subjetiva. Y cuando hablo de sujeción subjetiva no me refiero sólo a la publicidad para la producción y el consumo de bienes. La propia esencia del lucro capitalista está en que no se reduce al campo de la plusvalía económica: está también en la toma de poder sobre la subjetividad (p.28).

A partir de lo anterior, entiendo preciso tomar ideas expresadas por Laino (2015) quien, refiriéndose a Guattari, destaca que la subjetividad además de mantener las relaciones de opresión y alienación, también puede producir “procesos de singularización” o “modos de subjetivación singulares” donde la relación se concibe desde la creación, siendo el individuo portador de una reapropiación de los modos de cursar la vida. Es oportuno tomar la noción de *dispositivo vivo* que trabajan Guattari & Rolnik (2006) como productor de subjetividad desde procesos de creación que se encarnan en el campo social bajo diferentes relaciones.

En tal sentido, el cuerpo vivo es a su vez político y revolucionario. Como lo enuncia Guattari (2016), se lo puede pensar como lugar de intensidades subversivas y a su vez como punto de opresión. Dirá que conectando la realidad de ese cuerpo y su funcionamiento con la práctica política, y asimismo buscando colectivamente todas las vías de su liberación, se comienza a delinear una nueva realidad social. El autor (2016) entiende esta articulación como el único medio posible para luchar directamente contra los efectos del Estado capitalista en los cuerpos.

Es en este entramado complejo que se da lugar a pensar el deseo como productor y potencia de lo vivo. Es preciso posicionarnos en un plano de pensamiento inmanente que será fundamental para la constitución de un cuerpo singular y colectivo más cerca de lo vivo. Una vez situados en el plano de inmanencia se propone la concepción del cuerpo de Spinoza, ya no pensando desde la especie o el organismo que cierra las posibilidades del cuerpo, sino desde la potencia que éste podría desplegar.

La vida llama a movernos, ya que ella es en sí misma movimiento, cambio continuo y experimentación. La tarea será forzar al pensamiento a un ejercicio constante que nos lleve a posicionarnos en nuevos modos de ser - hacer, idea que contagia Teles (2009). En tal sentido, reflexionar sobre el poder de las relaciones es inventar nuevas formas de afectar y de ser

afectados, legado que nos dejó Spinoza y que Deleuze y Guattari, entre otros, han actualizado propiciando pensar la vida y lo vivo en las sociedades capitalistas.

En este entramado que propone un giro en el pensamiento es preciso problematizar el quehacer de las prácticas psicológicas, visualizando cómo su saber y su ejercicio han estado desde los comienzos relegados al conocimiento científico, al poder médico y a la normalización de los cuerpos. Asimismo la psicología también posee una inagotable capacidad reflexiva e inventiva que comparte con la filosofía, y que como trabajadores de esta disciplina debemos promover tanto como la vida misma.

1) “Un arte de gobernar los cuerpos libres”²

“El mundo de la separación de los seres entre sí y de la naturaleza, demandó la jerarquía para controlar la vida de los humanos, considerados poseedores de una peligrosidad en potencia”

(Teles, 2009, p. 29).

Este capítulo abordará cómo se han ido gobernando los cuerpos mediante procesos disciplinarios y ejercicios de control, y su implementación a partir de técnicas anatomopolíticas y biopolíticas propias de las gestiones de gobierno. Se contextualiza desde la época que Foucault (2014) denomina Victoriana, caracterizada por la Revolución Industrial y el nacimiento del Imperialismo. El autor ilustra la antesala de este período como un momento donde reinaba la franqueza, “gestos directos, discursos sin vergüenza, transgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos: los cuerpos se pavoneaban” (p. 9).

Es a mediados del siglo XVIII que Foucault marca el surgimiento del biopoder, enunciado por Castro (2004) como aquella forma de ejercer poder que tiene como objeto el cuerpo viviente; éste ha sido un elemento indispensable para el desarrollo del neoliberalismo ya que su cometido consiste en insertar el control de los cuerpos en el aparato productivo, y a su vez, ajustar los fenómenos de la población a los procesos económicos. La norma ha sido el mecanismo primordial

² Paul B. Preciado (2013) utiliza la expresión “Un arte de gobernar los cuerpos libres” para referirse a los mecanismos biopolíticos estudiados por Michel Foucault que funcionan en las sociedades neoliberales.

en el advenimiento de las sociedades disciplinarias, funcionando sus efectos tanto hacia un cuerpo individual como a una población, operando desde la anatomopolítica como desde la biopolítica.

Preciado (2013) dirá que los aparatos disciplinarios son parte de un proceso largo y complejo que va de la mano de los movimientos impartidos a favor de la industrialización, lo que implica la producción y reproducción del cuerpo. Con la llegada de la industrialización todas las prácticas que no contribuyen a producir y reproducir en función de las políticas neoliberales se comienzan a considerar como patológicas. En palabras de Foucault (2014) “lo que no apunta a la procreación o está transfigurado por ella ya no tiene sitio ni ley. No puede expresarse. Se encuentra a la vez expulsado, negado y reducido al silencio” (p. 10).

1.1 Biopolítica y sociedades de control

Comprender las formas en las que se han ido gobernando los cuerpos a partir de las técnicas disciplinarias, supone esbozar ideas en torno a la noción de biopolítica elaborada por Michel Foucault. La biopolítica es entendida por Foucault (2014) como una serie de regulaciones y de controles ejercidos sobre una población. Bajo estas técnicas el poder ya no se caracterizará por el derecho soberano de *dejar* vivir y *hacer* morir (fundado esencialmente en el derecho de apropiación de los bienes, del tiempo, de los cuerpos, y de todo lo que supusiera riqueza, en este orden se encontraba finalmente el interés hacia la vida). Con la aparición de los mecanismos biopolíticos el orden es revertido, la administración de la vida de los cuerpos y de las poblaciones será el objeto primordial, la intervención e invasión de la vida pasará a ser el ejercicio más importante de las técnicas disciplinarias. Es así como “el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue remplazado por el poder de hacer *vivir* o de *arrojar* a la muerte” (p. 130).

Esta serie de gestiones dan cuenta de las formas de sujeción que se han implementado hacia los individuos; éstas no consisten solo en extraer de él producción para generar bienes, sino también en el ejercicio de insertar en los cuerpos la importancia biológica: higiene, salud, natalidad, longevidad y demografía, para asegurar de esta forma cuerpos adiestrables a la cadena productiva (Castro, 2004). Foucault (2014) denomina a esta serie de acciones como abocadas en el cuerpo-especie, por su interés fijado en lo viviente. Rose (1996-a) expone que estas estrategias tienen como cometido conocer las lógicas de ciertos ámbitos para que el gobierno ejerza en consecuencia; el funcionamiento de la familia, la infancia y la comunidad deben ser en este sentido transparentes, de cara a controlar los procesos económicos.

Las diferencias entre anatomopolítica y biopolítica radican en que la primera se interesará por el cuerpo individual y la segunda por la población en masa. Los mecanismos utilizados por una y otra serán también distintos, enfocados en el primer caso en aquellas técnicas de vigilancia, jerarquía e individualización, y en el segundo en torno a medidas globales de previsión de la vida. En cuanto a sus fines, el de la disciplina será la dominación, de cara a una producción económica del cuerpo y una docilidad política. Por su parte los cometidos de la biopolítica abordan el equilibrio de la población, lo que implica una mayor intervención en los modos de gobernar la vida. Dirá Foucault (2014) que fue indispensable para estos mecanismos intervenir en la regulación de las fuerzas del cuerpo viviente de cara a la inversión que en él se depositaba en función de la producción económica. No obstante, los poderes de la anatomopolítica y de la biopolítica operan simultáneamente (Castro, 2004). En suma, al decir de Foucault (2014) “una sociedad normalizadora es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (p.136).

Es preciso enmarcar el despliegue de los mecanismos biopolíticos en las actuales sociedades denominadas de control por Deleuze (1991). El mencionado autor dirá que Foucault localizó la transición de la sociedad soberana a la sociedad disciplinaria durante los siglos XVIII y XIX, alcanzando su apogeo en el XX. Visualizamos a la sociedad soberana como interesada más en la recaudación y en la decisión de la muerte, mientras que a una sociedad disciplinaria mayormente enfocada en la organización de la producción y la administración de la vida, a la vez que se encarga de organizar los ámbitos de encierro.

Las técnicas disciplinarias no tardaron en sufrir crisis favoreciendo el advenimiento de nuevas fuerzas que se fueron instaurando lentamente. El autor (1991) afirma la existencia de una crisis generalizada de las instituciones del Estado, y es en medio de ella que comienza a operar la sociedad de control, convergiendo con la sociedad disciplinaria. Pronto las técnicas disciplinarias son acentuadas por nuevas formas mucho más minuciosas de ejercer poder, diferenciándose por su capacidad de operar al aire libre, lo que antes solo era posible en contextos de encierro. El sistema disciplinario operará de modo que las instituciones separadas manejen los mismos códigos, mientras que en el sistema de control los aparatos son indisociables.

A propósito, Rose (1996-a) expresa que esas dos formas de poder trabajadas por Foucault: la disciplina y la biopolítica, van introduciendo sus técnicas en los programas de gobierno. Estas estrategias de gobierno se valdrán de los medios de comunicación para difundir las condiciones necesarias en función de producir ciudadanos libres y autorregulados. Las tecnologías de acción a distancia son la herramienta fundamental de captura de la multiplicidad y convierte según Lazzarato (2006) a la opinión pública en la principal institución. Asimismo dispondrán de otra serie de dispositivos e instituciones en las cuales delegan su poder, con el objetivo de que los individuos se

cuiden y gobiernen solos. En tal sentido el gobierno no será arbitrario y será ayudado por un saber sobre lo que se debe gobernar. Dicho saber trabajará en función de la producción y legitimación de la verdad de cara a aumentar el dominio del gobierno (Rose, 1996-a).

Deleuze (1991) no negará que dicha transición de la sociedad disciplinaria a la de control es una mutación tecnológica, pero dirá que es más aún una nueva forma de capitalismo. Este capitalismo ya no se interesa por la producción, sino por la superproducción, la venta y el mercado. El hombre ya no se disciplina desde el encierro sino que se controla desde el endeudamiento. Las vidas atravesadas por los regímenes del capital se encuentran alejadas de la inmanencia de la vida, más tienen que ver con lo trascendente, una nueva forma de trascendencia, como lo enuncia Han (2014), dónde administraba nuestra culpa un Dios, hoy lo hace el capital, así como las necesidades que consideramos nuestras son del capital. Estamos frente a una nueva forma de dominación de los cuerpos mucho más minuciosa y compleja que las que suponían los poderes disciplinarios.

A modo de continuar con aportes de Lazzarato (2006) nos preguntamos “¿cuáles son las nuevas fuerzas que se manifiestan en estas relaciones de poder?” (p. 89), y en medio de esta pregunta el autor encuentra necesario interrogar la *vida* y lo *vivo* como objetos de modulación del poder, entendiendo tal modulación como la forma en la que los poderes moldean lo vivo del cuerpo.

La idea de la vida tiene dos acepciones: podrá ser entendida desde sus características biológicas, concepción que articula con la biopolítica, entendiéndola a partir de los fenómenos anteriormente nombrados como son nacimiento, enfermedad y muerte. A su vez, para las técnicas de control la vida puede entenderse como actualización de la memoria y sus potencias virtuales, en tal sentido el ejercicio de control que se impone desde los medios y la opinión pública operan a este nivel. Es mediante estos mecanismos que la modulación se realiza, a través de la regulación de los flujos de deseos y fuerzas. Para el autor (2006) el punto de opresión se centra más en el espíritu y el cerebro que en el cuerpo, y la modalidad de modulación se efectúa mediante la captura de atención.

Finalmente se distinguen tres formas de modulación, en orden de aparición histórica se encuentra: la anatomopolítica que modula el cuerpo, la biopolítica y el control que modulan el espíritu y la última, que el autor denomina *noo-política* como aquella que modula la memoria. Las tres operarán simultáneamente y en conexión sobre los cuerpos de la población.

1.2 El poder encarnado en el cuerpo

Foucault (1979) abre la siguiente pregunta: “¿De qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual?” (p. 106), cuestionamiento que podría considerarse el puntapié inicial para pensar formas de reinventar los cuerpos dóciles³. Si bien Preciado (2013) dirá que en la actualidad los cuerpos no poseen la docilidad que les atribuía Foucault, resulta interesante visualizar cómo actualmente, bajo mecanismos de poder más minuciosos que los que supone la disciplina, aún podemos ver efectos de ésta y por ende vestigios de la docilidad a la que se refiere el autor de “Vigilar y Castigar”. Asimismo la pregunta planteada al inicio puede resultar de insumo para reflexionar sobre la condición de los cuerpos en la época actual (aproximadamente cuarenta años después de su publicación).

Es preciso conceptualizar la noción de poder trabajada por Michel Foucault. Revel (2009) expondrá que para el mencionado autor el poder siempre supone relaciones, no es una entidad fija, ni se reduce a la dominación, sino que también tiene un componente productivo. Estas relaciones necesitan del ejercicio de poder de unos sobre otros, pero sus roles nunca son estables; el poder puede alternarse o concebirse simultáneamente en cada uno de los polos de esa relación. Es por esto que esta entidad puede generar múltiples efectos. En dichas relaciones convergen las prácticas, los saberes y las instituciones, y el objetivo perseguido no pertenece a nadie. En el análisis de poder Foucault toma en cuenta la libertad entendida como indisociable al poder, y niega una supuesta concepción de oposición entre ambos.

Foucault (1979) se interesa por los efectos del poder sobre el cuerpo dejando de lado la ideología, ya que da a entender que un posicionamiento ideológico comprende al sujeto como dotado de conciencia, concebido a partir de un saber proporcionado por la filosofía clásica, donde el poder quedaría amparado o justificado.

El poder se materializa sobre los cuerpos de los individuos, dice Foucault (1979) “(...) se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo” (p. 104). Éste vuelca sobre el cuerpo el tipo de inversión necesaria para el funcionamiento de una sociedad capitalista, en este sentido se creyó en el siglo XVIII y hasta comienzos del XX que esta fuerza debía ser pesada, pero a partir de la década del ‘60 se empezó a ver que ejercer el poder pesado no era indispensable, se podía ejercer sobre el cuerpo de forma más relajada. Es bajo estas formas más minuciosas de actuar que adquiere el poder, que interviene de forma más exhaustiva en los modos de vida:

³ Michel Foucault utiliza el término cuerpos dóciles en Vigilar y Castigar (2002) para referirse al cuerpo intervenido por técnicas de disciplinamiento.

Esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto. (Foucault, 1983, p.10)

Para Foucault (1979) ya no se reivindica el cuerpo, hay una separación entre este y aquello que produce. Ésta idea que comenzó a esbozarse con el aporte de Lazzarato (2006) en el punto anterior, es también considerada por Han (2014) quién dirá que en las actuales sociedades neoliberales, el interés estará más centrado en la psique que en el cuerpo, fundamentado desde el entendimiento del funcionamiento neoliberal, es decir, el capitalismo actual produce de forma incorpórea e inmaterial. Lo que nos deja en una posición aún más compleja, ya que, a medida que el cuerpo como fuerza vital se va separando de sus capacidades, queda distanciado de la posibilidad de afectarse mediante otras formas de poder.

En esta relación de cuerpo y poder es necesario insistir en que éste último no solo reprime, censura y excluye, no sólo ejerce fuerza de forma negativa, si así fuera lo entenderíamos como algo frágil, por el contrario, su fortaleza radica en que produce efectos positivos a nivel del deseo. Asimismo el poder no estorba al saber, lo produce, se ha constituido un saber sobre el cuerpo en función de una serie de disciplinas, un saber fisiológico y orgánico (Foucault, 1979).

En este sentido Preciado (2013) invita a pensar en las prácticas que se desprenden del saber, y que definen a los cuerpos como verdaderos o falsos, normales o patológicos, enfermos o sanos. El autor (2013) se referirá al cuerpo como una cápsula disciplinaria, que se identifica con los aparatos de normalización que lo producen. En esta categorización de los cuerpos nombrará a aquellos que parecen escapar a las lógicas disciplinarias, como por ejemplo, los considerados discapacitados o patológicos, son cuerpos a los que la clínica no puede ofrecer una cura ya que para ella no son enfermedades, sino condiciones crónicas. Así entiende a los cuerpos como construcciones culturales e históricas, por ende efectos del aparato disciplinario. Cuerpos concebidos como imposibilitados para entrar en la cadena productiva, es decir, improductivos.

Ese dominio producido por los “efectos de verdad” como lo nomina Ibáñez (2014), es lo que nos mantiene prisioneros. Es pertinente preguntarnos: ¿Cómo hemos producido los pensamientos y las prácticas que nos han posicionado en estos modos de subjetivación? y ¿cómo podremos posicionarnos para estar involucrados en la producción de cuerpos que puedan desplegar su potencia?

Resulta interesante observar cómo las relaciones de poder se encuentran reducidas mayormente a ser pensadas desde aspectos legales, institucionales y normativos regidos por el racionalismo (Foucault, 1983). El autor nos invita a pensar el lugar de la filosofía como productora de poder. Esta disciplina opera sobre los límites de la razón y atiende a los abusos del poder político y racionalista, lo cual nos da pistas para incorporar su saber a nuestros modos de vida desde un ejercicio constante. Será preciso cuestionar los saberes sobre los cuales están fundados los pilares más duros de nuestra realidad. Foucault nos advierte que el camino no será ir en contra de la razón, sino cuestionar determinadas lógicas racionales. En este sentido, se dirige a analizar las relaciones de poder desde la oposición, es decir, la resistencia a la norma establecida. Es clave detenernos en las formas de vida y la administración gubernamental de las mismas. El autor (1983) no se conforma con decir que las formas de resistencia son solamente antiautoritarias, sino que además exceden a las formas de gobierno y que no intentan ir en su contra, más bien cuestionar estas técnicas.

Tomando ideas impartidas por Lazzarato (2006), el proceso de reificación del sujeto convierte a lo «vivo» en la esclavitud que él mismo ha producido, es entonces que “la revolución es la inversión de la inversión” (p. 217). En relación a este punto Giorgi & Rodríguez (2007) expresan:

Pero ese ser viviente, vuelto objeto de tecnologías de normalización e individuación, es también el umbral que amenaza y resiste esos mismos dispositivos de sujeción: si el individuo coincide con su cuerpo, si el biopoder superpone los mecanismos de control con la inmanencia de lo vivo, ese mismo cuerpo y ese mismo ser viviente se pueden tornar línea de desfiguración, de anomalía y de resistencia contra las producciones normativas de subjetividad y comunidad (p. 10).

Nos encontramos con líneas de indicio hacia la experimentación como forma de resistencia a la norma, dejando a la luz la búsqueda de nuevas dimensiones políticas. Los mecanismos actuales de poder, centrados en la intervención de los modos de vida se caracterizan por defender a los cuerpos de la población (Giorgi et al. 2007), dejándolos inscriptos fervorosamente a la norma, la que de forma violenta clasificará los cuerpos con el propósito de aumentar la producción del Estado. Frente a tal realidad los autores pensarán algunas preguntas que colaboran con estos cuestionamientos dando paso a nuevas formas de pensarnos:

¿Cómo pensar categorías, prácticas, estrategias que, sin denegar la constitución política de los cuerpos, nos permitan imaginar y articular nuevos dominios de autonomía y de subjetivación, tanto como modos alternativos de relación con lo vivo? ¿Cuál es el lugar del arte y de la literatura en esas exploraciones? (Giorgi et al., 2007, pp.11-12).

Se despliega bajo los mecanismos biopolíticos la fuerte intervención sobre la vida. La misma vida que resulta capturada por el poder es la que resiste por ser liberada.

Posicionarnos en los efectos del poder desde el lugar que ocupa la resistencia es también lo que Negri (2001) expondrá como noción de monstruo político, entendido como producto de las luchas que nos han liberado a lo largo de la historia de algunas esclavitudes. Este monstruo político opuesto al monstruo capitalista deviene potencia, en tanto desea y se fuga, se reivindica ante la eugenesia que lo ha invisibilizado. Dicho monstruo que resiste, es también biopolítico, y es el que instala un umbral a la creación de nuevos mundos posibles.

Las relaciones de poder implican un constante ejercicio de resistencia y de libertad, ya que como dice Ibáñez (2014) para referirse a palabras de Foucault, el poder requiere libertad, por ende donde hay libertad siempre se encontrará el poder. En este sentido el autor dirá que Foucault no proponía instaurar prácticas libertarias que derroquen al poder dominante, sino comenzar a ejercer acciones y pensamientos que entiendan que esas libertades que el poder impone, no tienen efectos positivos en la vida de los sujetos. Sólo de ese modo podremos empezar a crear y crear prácticas que nos acerquen a nuevas libertades.

2. Repensando nuestra dimensión Ética, Política y Estética.

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.

(Nietzsche, 2013-a, p. 67)

En el capítulo anterior visualizamos cómo el poder desde su faceta más dominante encierra al cuerpo individual y de una población mediante técnicas disciplinarias y biopolíticas. Repensar las dimensiones Ética, Política y Estética supone pensar otras formas de que los cuerpos tomen contacto con el poder, atendiendo a no quedar fijados en las lógicas de poderes dominantes que agencian con los modos de vida capitalistas.

Reflexionar acerca de las dimensiones mencionadas sugiere comenzar a concebirlas como nuestras, ya que supone dejar de abordarlas a partir de juicios de vida exteriores que, como expresa Larrauri (2001) nos obligan a vivir una vida aprisionada. Frente a esto expone que sostenemos estos juicios “por miedo y por pereza, sin duda, y esos son elementos individuales,

pero también porque vivimos en el interior de una cultura que nos ha acostumbrado a ello. ¿Cuáles son esos obstáculos que pone nuestra cultura al desarrollo de la vida?” (s/p).

Es preciso reapropiarnos de estas dimensiones como productoras de modos de vida ¿Si la vida es de los seres que componemos la tierra, por qué es juzgada de acuerdo a una realidad superior a ella? En tal sentido Teles (2007) nos muestra la importancia de hacer un desplazamiento hacia la ontología del devenir, del movimiento del pensamiento que nos lleve a potenciar la vida de los seres. Es así, que pensar en subjetividad será como expresa la autora (2007) “crear las condiciones de desenvolvimiento de subjetividades inmanentes” (p.134).

2.1 Qué deseos para qué producciones

Tanto para los enunciados como para los deseos, lo fundamental no es reducir el inconsciente ni interpretarlo o hacerlo significar según un árbol. Lo fundamental es producir inconsciente, y, con él nuevos enunciados, otros Deseos: el rizoma es precisamente esa producción de inconsciente. (Deleuze & Guattari, 1994, pp. 22 - 23)

Pensar a partir de un giro ontológico, nos lleva a tomar la noción de deseo trabajada por Gilles Deleuze y Félix Guattari, oponiéndola a otras concepciones de esta noción, que encontramos muy fijadas en las sociedades actuales. La sociedad occidental entiende al deseo como una falta (negatividad), que se funda y funciona como una verdad universal. Deleuze (1980) expresa que el psicoanálisis crea el inconsciente, pero en la práctica lo deja reducido a la interpretación cerrando la capacidad de agenciamientos del deseo, de ampliar sus conexiones. Para el psicoanálisis cuando el deseo agencia con algo exterior es traducido en cuestiones familiares, edípicas o de castración. En cambio, Deleuze & Guattari se refieren al deseo como producción, “no se define por ninguna carencia esencial” (Deleuze, 1980, p. 101). Es una fabricación, una conquista, una ampliación de territorio. Es producción de inconsciente, y en esa producción hay revolución porque siempre se conquistan nuevas conexiones.

Este deseo debe concebirse desde la cultura rizomática, el rizoma es para los autores el movimiento de la naturaleza. Esta cultura es opuesta a la cultura arborescente que refleja el pensamiento más clásico, en esta última se expresa cómo nos han dicho que debemos leer y

producir realidad. La cultura arborescente no deja de reproducir lógicas binarias que omiten la multiplicidad intrínseca de los cuerpos de los seres.

Butler (2012) enuncia a propósito de Deleuze, su intención de reconstruir la genealogía de los deseos que se vuelven en contra de ellos mismos para pensar el deseo como actividad productiva y generadora. La autora (2012) comparte con el filósofo la perspectiva de que el deseo ha devenido una falta como consecuencia de un conjunto de condiciones socio históricas que refuerzan y necesitan de éste como negatividad. Esta falta característica del deseo se instituye con la finalidad de justificar la jerarquía y la dominación mediante la ideología. La autora (2012) expresa la afirmación de Deleuze de que tanto el Psicoanálisis como el Capitalismo han tomado la ideología de la carencia, y es por esta razón que tiene un peso imperante en el socius contemporáneo. En palabras de Deleuze & Guattari (1972): "la carencia es preparada, organizada en la producción social" (p.35). Por lo anterior Butler toma de los autores mencionados la idea de la necesidad de infringir la ley que supone el deseo negativo, expresa que el deseo emancipado se encuentra en otro orden.

Se ubicará el plano de inmanencia como ese otro orden posible para que proliferen el deseo como afirmación. Plano o plan de inmanencia es un concepto que surge con la filosofía spinoziana y que Deleuze (2004) define como la vida misma, es potencia en el sentido de Spinoza, poder de afectar y de ser afectado. Deleuze (1980) lo concibe como idéntico al deseo, "aunque sea individual la construcción del plano es una política, implica necesariamente un "colectivo", agenciamientos colectivos, un conjunto de devenires sociales" (p. 103).

Resulta clave oponer el plano de inmanencia al de trascendencia. El plano trascendente que suponemos que proviene de algún lugar superior, esencial o universal sostiene aquellas afirmaciones que tenemos por verdades fijas de nuestra existencia. De acuerdo a ellas se establece lo que está bien y lo que está mal. Los juicios basados en el bien y el mal están amparados por la moral. Deleuze (2004) dirá que no debemos juzgar de acuerdo al bien y al mal, sino por los buenos o malos encuentros, esto último es lo que promueve la ética. En palabras de Gonçalves (2004) la ética se define como "aquella potencia activa que emerge en el cuerpo para administrar la propia vida y sus afectos, a través de los encuentros con otros cuerpos" (s/p). Por el contrario la moral prescribe un deber ser en función del bien y el mal, por lo que no nos habilita un encuentro con nuestra potencia y provoca que vivamos una vida aprisionada. El autor (2004) lo expresa en las siguientes líneas:

El hombre moral (que nos habita en mayor o menor grado a todos) está separado de su potencia, no sabe lo que puede (...) Recusa los tránsitos y los pasajes, cierra su porosidad, interrumpiendo el

movimiento. Es uno de los mayores productores de *fofoca*, la mayor máquina de coerción y control social: todos nos vigilamos entre todos para que nadie haga lo que todos desearíamos hacer (s/p).

Larrauri (2001) toma de Deleuze la idea de que estas afirmaciones morales nos mantienen en identidades fijas. Butler (2012) dirá que para Deleuze el término identidad resulta inadecuado porque no logra dar cuenta de la multiplicidad esencial por la que se compone el sujeto. El yo personal se nutre de las identidades mayoritarias y no deja que de él proliferen nada que no sea acorde a esa identidad. En este sentido, Larrauri (2001) dirá “la lógica de la vida no es una lógica del ser sino del devenir” (s/p). El devenir es un proceso de deseo, que sucede entre dos cosas que se encuentran. Devenir es romper con las líneas duras del ser, los devenires son minoritarios, ya no están guiados por las identidades. Asimismo

“la experimentación, la destrucción de la identidad personal, las líneas de fuga nos hacen bordear lo desconocido. Hay que desarrollar una gran prudencia, ser nómada sin acabar siendo exiliado. Hay que aprender a conocerse a sí mismo, experimentar pero encontrando aquello que nos conviene. Y todo ello sin morir en el intento” (Larrauri, 2001, s/p).

Al acercarnos a la experimentación y el encuentro con lo desconocido nos adentramos a repensar los modos estéticos. Esto implica para Rolnik (2011) reencontrarnos con ese proceso de creación que es inmanente a lo vivo del cuerpo. En tal sentido, las posibilidades de experimentar nuevos encuentros ponen a prueba nuestro ejercicio de pensamiento como acto de creación y no de revelación.

No se deja de lado el plano racional y moral, por el contrario, es por éstos que se comienza a cuestionar la realidad, en el afán de soltar la vida que aprisionamos. En este sentido se trata de un cuestionamiento de las formas. Laino (2014) dirá que esas formas que habitamos son unas, pero bien podrían ser otras, para lo cual toma a Percia⁴ quien trabaja la idea de inconformidad como un ejercicio que nos habilita e invita a una posición crítica frente al mundo y nosotros.

Rolnik (2011) expresa la existencia de una relación inmanente entre subjetividad y política. Dirá que existe una represión de la subjetividad en la cultura occidental, ya que el modo dominante de la subjetivación actual, es decir, el sistema capitalista se consolida desde sus inicios según el principio identitario. Es así como la subjetividad es reducida a una parte de sus potencias (razón, consciencia, inteligencia, etcétera), y hay todo un conjunto de potencias de la subjetividad que en la cultura occidental se encuentran reprimidas.

La reformulación de la dimensión política será entonces cuestionar aquellos poderes que obstruyen la posibilidad de expandir nuestra potencia. Es a su vez empoderar a los nuevos pensamientos y

⁴ Marcelo Percia es un psicólogo y ensayista argentino. Trabaja la noción de inconformidad en: [Inconformidad. Arte, política, psicoanálisis](#) (2010). Buenos Aires: La Cebra.

formas. Un nuevo posicionamiento político implica repensar el cuerpo, “forzar al pensamiento a tomar distancia de la creencia en la realidad presente como única verdad”, como lo enuncia Teles (2009, p 13). Repensarnos desde lo político no es en este caso resistir oponiéndonos a los poderes hegemónicos, es transformar las relaciones de poder que nos mantienen sometidos y que obstruyen potencias desconocidas. Larrauri (2001) dirá en relación a este punto “devenir revolucionario es inventar el derecho, no reclamar su falta” (s/p). Desde esta posición la política problematiza las relaciones humanas entendiendo que en ellas siempre hay relaciones de poder. El carácter dinámico de estas relaciones es lo que colabora con la transformación (Teles, 2007).

2.2 El cuerpo de Spinoza

“Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría.
¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?”.
(Nietzsche, 2013-b, p. 79)

El punto anterior nos ubicó en el plano de consistencia o inmanencia necesario para desplegar el cuerpo desde la concepción de Spinoza. Deleuze (2008) nos sitúa en la pregunta sobre lo que podemos, y de allí retorna el grito de Spinoza, dice el autor: “¡¿qué puede un cuerpo?!” (p.73). Este cuerpo no se definirá por la especie o el género al que pertenece, ni por los órganos y sus funciones, sino por su potencia. Un ejemplo de esto nos ofrece Deleuze (1980) cuando compara por un lado, un caballo de carreras y un caballo de labor; y por otro, un caballo de labor y un buey. Definitivamente hay más diferencia entre ambos caballos (de la misma especie), que entre un caballo de labor y un buey (en relación a su potencia).

Este modo spinoziano se opone al racionalismo cartesiano que ha configurado a la cultura occidental hasta la actualidad. En el siglo XVII se construía de la mano de René Descartes y del saber científico un sujeto racional (Sperling, 2001). Este sujeto es caracterizado por la conciencia y la certeza que le permite conocer el mundo (objeto). Para Spinoza, en cambio, no habrá sujeto alguno dirá la autora (2001), el hombre y todas las criaturas son para el filósofo holandés una conjunción de modos de Dios. Este Dios spinoziano no se intentará explicar mediante el conocimiento científico, pues él es la naturaleza. Es por esta razón que el cuerpo de Spinoza no puede concebirse desde el plano trascendente (exterior), el plano es la inmanencia, en tanto esencia de todas las cosas que nos componen.

Para la filosofía spinoziana sólo hay una única sustancia infinita que será Dios en tanto naturaleza lo que denomina univocidad del ser. Ésta única sustancia será para todos los atributos que produce

los modos de ser de esa sustancia, en tales atributos no hay jerarquía alguna. Todos son atributos de la sustancia, por ende todos poseen el mismo valor (Deleuze, 2008). Los seres son modos, modos de ser de la sustancia (animales, cosas, hombres, piedras, etcétera). Específicamente el humano posee dos de los atributos: el cuerpo y el alma. El alma no es superior al cuerpo, ni el cuerpo superior al alma. Ninguno está superpuesto al otro ya que son atributos que se conciben como “una sola y misma cosa” (Spinoza, 1980 , p. 126). Dirá Deleuze (1980) que un atributo del cuerpo también es del alma.

Aparece nuevamente la ética en distinción a la moral. En la ética no hay jerarquía, lo que es imposible para la moral. Otra distinción entre la ética y la moral radica, como se abordó en el punto anterior, en el juicio del bien y el mal. Decimos que para la moral, siempre hay bien y mal y en función de eso juzga. En este sentido, se podría pensar tal como dice Larrauri (2001): no se trata de no juzgar de modo alguno, sino juzgar de manera inmanente (desde dentro de la vida). Deleuze (2008) dirá que Spinoza concibe lo bueno y malo, diferente al bien y al mal. Lo bueno y lo malo se juzgará en los encuentros que podamos establecer y experimentar. A propósito Spinoza (1980) expone: “así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (p. 132).

De la idea anterior se desprende que la moral está siempre guiada por esencias que provienen del exterior y son superiores al ser, en función de ellas nos da órdenes. Spinoza también habla de la esencia, pero esta esencia difiere de la moral en tanto no se trata de la esencia del hombre, sino de la naturaleza, la esencia de la existencia.

Este principio extraído de “La Ética” de Spinoza nos llama a experimentar de acuerdo a lo que podemos, no sabemos lo que podemos, pero en esa experimentación siempre estará la posibilidad de que exista algo nuevo. Eso es la potencia. Por lo anterior Deleuze (2008) nos advierte sobre la tarea de la filosofía en tanto ética: “será acceder a este conocimiento del cuerpo y a esta conciencia del alma que sobrepasan el conocimiento llamado natural que tenemos de nuestro cuerpo y la conciencia natural que tenemos de nuestra alma” (p.50). De esta idea se desprende la célebre frase de Deleuze (1980) cuando escribe sobre Spinoza: “Convertir el cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo, convertir el pensamiento en una fuerza que no se reduzca a la conciencia” (p. 72).

Deleuze (2008) dirá que un moralista no se preguntará nunca qué es lo que puede un cuerpo, porque la moral define al hombre por lo que es, por su esencia. Esta concepción encierra al cuerpo en el deber ser como se mostraba en el primer capítulo, una serie de técnicas aplicadas sobre el cuerpo individual y sobre una población lo dejan reducido a ser pensado desde una organización

taxonómica, anatómica y fisiológica que surge básicamente de las ciencias biológicas y que cierra la posibilidad de pensar al cuerpo desde otras dimensiones.

En cambio, preguntarse por el poder del cuerpo de cualquier ser de la naturaleza es concebirlo desde su potencia. Deleuze (2004) ubica a la potencia de los cuerpos de los diferentes seres vivos (mujer, hombre, planta, animal) desde la concepción spinoziana. Esta potencia no es lo que el cuerpo podría, sino lo que puede. Se medirá mediante dos proposiciones: en primer lugar, por las relaciones entre sus partículas, de movimiento, reposo, velocidad y lentitud (proposición cinética); en segundo lugar por su capacidad de afectar o ser afectado por otros cuerpos (proposición dinámica). Las funciones orgánicas estarán sujetas a estas relaciones, expresa el autor (2004), y no a la inversa. Para Spinoza el ser humano es en sí mismo potencia, lo que es denominado como *conatus*. Esta potencia es la característica necesaria para la transformación (Teles, 2009).

Existen encuentros buenos o malos entre los cuerpos mediante los afectos. Los afectos son devenires, pueden disminuir nuestra potencia de actuar (tristeza) o aumentarla haciéndonos más fuertes (alegría). Esos son los dos polos de la existencia, todos los demás afectos derivan de ella. Ambos polos efectúan la potencia de un cuerpo, la completan. La tristeza también completa la potencia, pero de modo que ésta disminuirá, lo mismo ocurre con la alegría, completa la potencia aumentándola (Deleuze, 2008). Los afectos de los cuerpos sólo serán posibles en relación, cuando se encuentran con otro cuerpo, otra cosa, o idea. Allí puede suceder que las dos relaciones tengan un buen encuentro y en ese caso el poder de ambas aumente como también se puede producir la descomposición de una de ellas destruyendo el encuentro existente (mal encuentro).

En cuanto a los afectos o pasiones tristes Deleuze (2004) dirá que son éstas propias del tirano, el esclavo, y el sacerdote, tres figuras ejemplares de la moral. El tirano para desplegar su poder necesita personas tristes, en tanto en esa condición carezcan de la posibilidad de sublevarse a dicho poder. Por su parte el sacerdote engaña a los hombres en nombre de un supuesto bien superior y divino. Por último el esclavo lucha por su servidumbre como si se tratará de su salvación.

Las potencias son particulares a cada modo del ser, y no hay competencia entre ellas, en tanto cada cual realiza lo que puede, es decir se trata de modos singulares. Se expondrá otro ejemplo, en este caso del reino vegetal: “este arbusto es un viburnum y como tal debe llegar a esta altura” (Larrauri, 2001, s/p), ese es un juicio de acuerdo a su esencia, en cambio si lo consideramos desde su especie no juzgaremos su altura, pues su altura es lo que puede, este último es un juicio desde su particularidad o singularidad, desde su potencia. La idea de juzgar de manera inmanente nos lleva a exponer la siguiente expresión de Deleuze (2004) “uno se encuentra con que es spinozista antes de haber comprendido por qué” (p.150).

La noción de potencia se asocia a la de *voluntad de poder* de Nietzsche. Deleuze (2016) expresa que voluntad de poder es un complemento de lo que Nietzsche concibe como fuerza. La denomina a su vez como poder interno y genealógico de la fuerza, y la diferencia de ésta en tanto la voluntad de poder posee autonomía, “la fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere” (s/p). De esta voluntad de poder se desprende la cualidad y cantidad de cada fuerza, siendo asimismo inseparable de esta última. El autor (2016) expresa que las relaciones de fuerzas permanecen indeterminadas hasta que se añade la voluntad de poder como elemento que determina la relación cuanti y cualitativamente. El dominio de una fuerza en relación a otra depende de esta voluntad de poder.

Butler (2012) expresará al decir de Deleuze que voluntad de poder es como el deseo primario de persistir en el propio ser de Spinoza: frente a fenómenos externos se potencia, intensifica, se fortalece, es la capacidad de reaccionar frente al exterior. Dirá que Deleuze señala que en la voluntad de poder hay una inspiración spinoziana: cuantos más fueran los modos en que un cuerpo pudiera ser afectado, más fuerza tendría. Deleuze mediante Spinoza entiende una nueva forma de concebir la respuesta a la exterioridad como una intensificación del deseo, que se resiste a la lógica dialéctica de apropiarse de la exterioridad bajo la ley de identidad. En tal sentido, se concibe al deseo como una respuesta productiva a la vida. La fuerza y la intensidad del deseo se multiplican e incrementan en el proceso de intercambio con el otro. Esta voluntad de poder no tiene necesidad de una ley represiva como la moral, en tanto es la voluntad del deseo como concepción y afirmación de la vida.

Se entiende entonces que de acuerdo a la voluntad de poder y al desarrollo de la potencia de cada ser es posible aumentar el poder sin disminuir el de los demás. Encontramos de este modo la posibilidad de que los cuerpos experimenten otras formas de poder. La potencia y la voluntad de poder son afirmativas (se incrementan con el aumento de la potencia del otro, con el que compongo), lo que resultaría opuesto a los poderes que oprimen. Deleuze sostiene que habría que recuperar la persistencia de la potencia desde la concepción de Spinoza y reformularla en función de la voluntad de poder de Nietzsche (Butler, 2012).

Laino (2015) toma la idea trabajada por Guattari que sostiene que “el sujeto no es forzosamente el individuo, ni siquiera un individuo. Habrá que ir a desenterrarlo en el corazón de su alienación, reabrir una potencialidad de su historia en la opacidad de su situación” (p. 157). En Spinoza se encuentra un abogar en favor de la vida, acusa los valores trascendentes que se vuelven en contra de ella, que nos oprimen y aprisionan (Deleuze, 2004), y a su vez nos muestra cómo salirnos de esos modos que nos encierran atendiendo a la inmanencia. ¿Es posible entonces definir la vida por el cambio, ya no por lo que es, sino por el poder de un cuerpo de afectar y de ser afectado?

¿Seremos capaces de crear nuevas relaciones y de multiplicar las conexiones en función de las producciones deseantes?

Teles (2009) dirá que:

Las relaciones de poder son relaciones de fuerzas. Lo que no significa que la vida sea sólo cuestión de dominio y subordinación entre los seres. Las relaciones de poder expresan el juego de las afecciones y los afectos. El poder de afectar y de ser afectado constituye nuestra experiencia y se realiza en la vida diaria. Somos seres relacionales, nuestras vidas se pliegan en tramas relacionales móviles y permanentes (p. 31).

En estas relaciones de poder se encuentra la posibilidad de transformación, ampliando nuestra potencia de obrar, produciendo deseo en función de encuentros alegres. En esta experimentación también se trata de tener prudencia y no omitir que habrán encuentros que sabemos de antemano que serán malos. Salvo esos, la vida se abre a ser experimentada, se amplía en función de que nos encontremos con lo que nos conviene, con lo que nos produce alegría y crecimiento. Eso es lo que Larrauri (2001) llama amar la vida, no por nuestra costumbre a vivir, sino por nuestra costumbre a amar, amar es en tal sentido amar el cambio, el movimiento, es desear. Eso es ser vitalista. Butler (2012) dirá que el deseo vitalista también se presenta como una verdad ontológica universal, silenciada durante un largo tiempo y de carácter esencial para la emancipación humana.

3. ¿Cómo componemos desde las prácticas psicológicas?

Mi papel... consiste en mostrar a las personas que pueden ser mucho más libres de lo que creen.... Y, en efecto, se puede ser más libre porque, como también apuntaba Foucault: "Todas las cosas han sido hechas, y pueden ser desechas a condición de que sepamos cómo han sido hechas".

(Ibañez, 2014 , s/p)

Este último capítulo propone articular los dos ejes anteriormente trabajados en función de pensar nuestras prácticas. Se entiende al primer punto como el esbozo de un problema que condiciona las prácticas psicológicas, en tanto esta disciplina se ha aliado a las lógicas disciplinarias (sorteando la doble acepción de la palabra ¡vaya si las prácticas psicológicas han disciplinado!); el segundo eje supone un desafío para las prácticas de esta disciplina, en el sentido de que la psicología continúe el ejercicio de cuestionar su quehacer y hacerse preguntas. Es entonces preciso rescatar la

siguiente pregunta: “¿qué puede la psicología en el marco de las actuales sociedades de control y de las producciones capitalísticas?” (Laino, 2016, s/p).

Rose (1996-b) propone describir una historia crítica de la psicología a modo de esbozar las condiciones en que ésta ha desplegado sus prácticas. El autor articula con esta disciplina lo subjetivo y lo gubernamental. Dicha triangulación supone reflexionar acerca de lo que entendemos por “realidad” y cómo se han establecido los criterios de verdad. Como plantea el autor (1996-b) una historia crítica no trata de imponer un juicio, por el contrario busca las condiciones para posibilitarlo. Dicho planteo insiste en visualizar el papel de la psicología en cuanto a la normalización de los cuerpos.

Asimismo ofrece una descripción acerca de los factores que operaron en el siglo XIX y XX en la configuración de la psicología en tanto disciplina: económicos (atendiendo a la producción capitalista, regulación del mercado y poder desde la riqueza), políticos (fijando su labor en el aparato del Estado y en el poder desde las instituciones que aplican el control social), culturales (atendiendo a la crisis de los valores comunitarios y al aumento de la individualización), profesionales (articulando el saber profesional a la ciencia, entendiendo el saber como poder y ejercicio de autoridad), y patriarcales (colaborando con la domesticación femenina). En estos factores se encuentra atravesado el poder en relación a la verdad y la sociedad en relación al conocimiento (Rose, 1996-b).

Lo anterior se encuentra transversalizado por los elementos que Foucault reconoce al estudiar el concepto de prácticas. Esta noción ha sido trabajada a lo largo de la obra de Foucault siendo herramienta de análisis de sus estudios. Refiere a un conjunto de convenciones anónimas que convergen en un momento y espacio determinado y que su dominio circula del orden del saber al orden del poder (Castro, 2004). El autor (2004) dirá que esta noción fue analizada por Foucault de acuerdo a tres características: la primera, la homogeneidad, que se definiría como lo que los sujetos hacen y cómo lo hacen. En ésta se pone en juego la racionalidad que se asocia a las prácticas discursivas y la libertad con la que los sujetos ejercen sus prácticas. Otra de las características es la sistematicidad, ésta se fundará en que los tres siguientes ejes se relacionen: el saber (las prácticas discursivas), el poder (las relaciones con los otros), y por último la ética (relación del sujeto consigo mismo). La última característica por la cual define a las prácticas será la generalidad como una construcción histórica singular que ha estado reducida por la antropología filosófica.

Reflexionar acerca de la forma en que las prácticas psicológicas leen y producen realidad es una tarea que nos supone en continuo ejercicio. ¿Qué se produce desde el mundo *psi* y qué se podría

producir atendiendo a nuevas formas de abordar el cuerpo? ¿cómo cambiar la mirada de aquellas prácticas psicológicas capitalísticas que producen en función de una captura del cuerpo?

Se entiende que la psicología en tanto disciplina produce un saber que articula con el poder y con la ética. Rey (2016) afirma lo anteriormente expuesto cuando cuando expone sobre lo heterogéneo de la práctica en tanto excede a lo exclusivamente psicológico para ser mapeada en una conjunción de factores que la complejizan. El autor expone que es inabarcable buscar una causa que describa la multiplicidad dimensional de las prácticas *psi*. Propone entonces detenernos en su funcionamiento, en su posicionamiento y en su capacidad de creación. Agrega que una práctica es un encuentro donde siempre hay una transformación, y en esta transformación siempre se produce conocimiento. En dicho encuentro conocemos al mismo tiempo que nos transformamos, y viceversa.

Como ya se expresó en la introducción, el autor (2016) asume el carácter de técnico gubernamental de los profesionales de la psicología, pero agrega que esta condición no nos impide ejercer nuestras prácticas desde los acontecimientos inmanentes a ellas. Se toma la noción de acontecimiento en sentido deleuzeano, al decir de Rey es lo que sucede pero, a su vez, lo que nos posiciona en otro lugar, nos revoluciona en medio de la producción deseante. Esta idea articula con lo que propone Lazzarato (2006) cuando considera a las técnicas de gobierno como construcciones colectivas, lo que implica para el autor problematizar las relaciones estratégicas⁵ y los Estados de dominación, y a su vez crear las condiciones para la transformación .

Dichas técnicas se vuelven objeto de cuestionamiento, lo que supone experimentar en la situación de las prácticas psicológicas, esto debe realizarse trazando una línea de fuga entre los Estados de dominación y las relaciones estratégicas. Para posicionarnos en este entramado es necesario sortear las lógicas dialécticas en las que estamos inmersos, el autor (2006) propone como ejemplos las categorías: “(hombre/ mujer, capitalista/ obrero, ciudadano/ extranjero, trabajador/ desempleado, etcétera)” (p. 220). Agrega que esta línea de fuga necesita de la política del devenir para ser reinventada. En este sentido resulta interesante tomar a Preciado (2013) quien cuestiona las dicotomías anteriormente nombradas y propone frente al problema nominar como “Somateca” al cuerpo entendido como *archivo cultural histórico vivo* por su capacidad de agenciamiento e intervención política. La autora denomina como “revoluciones somatopolíticas” a aquellos cambios impartidos a favor de una redefinición del cuerpo moderno, entendiéndolo como producto de un conjunto de prácticas institucionalizadas que lo definen desde su anatomía. En tal sentido colabora a pensar este entramado la siguiente pregunta: ¿Posicionarnos desde un lugar nuevo en el que nos

⁵ Son propias de las relaciones humanas. Se distinguen de las relaciones impartidas mediante una estructura política de gobierno, asimismo su práctica constituye el ejercicio de un tipo de poder caracterizado por la movilidad, la inestabilidad y la reversibilidad.

sintamos y pensemos potenciales productores del mundo que habitamos, habilitaría a componer las fuerzas, a agenciar con otras producciones deseantes, alegres y afirmativas respecto a la vida?

“¿Cómo y hasta donde es posible pensar distinto?” es un cuestionamiento que Teles (2009) retoma de Foucault⁶ y que nos lleva a problematizar las posiciones que sostenemos como futuros y profesionales de las disciplinas *psi* (p. 9).

Guattari (2016) dirá que hay un deseo de liberación que nos abre camino hacia la práctica revolucionaria. Teles (2009) coincide con el autor en que tenemos la capacidad de salir de los límites de nuestra persona y de nuestras prisiones mentales mediante la actividad política y nuestra capacidad de afectación. La autora concibe necesario reinventar la actividad política desde el afecto y explorar un pensamiento que pueda escapar a los problemas que ya nos vienen dados.

Esto que quizá parezca una utopía, algo difícil de lograr sólo supone experimentación y cautela como decía Spinoza. Pues el deseo de transformación llama a movernos.

Producir una transformación es lo que Rey (2016) supone necesario para desplegar nuevos modos, nuevas políticas, para apropiarnos de la vida y de nuestros afectos. El autor nos advierte que tal transformación impone una lucha frente al caos, se parte del caos para sumergirnos en la experimentación. Se tomará un ejemplo que Deleuze (2008) traza como forma de mostrar cómo lanzarnos a conocer:

«Ah, sé nadar». Nadie puede negar que saber nadar es una conquista de existencia. (...) Conquistó un elemento, conquistar un elemento es nadar, es volar... Todo es formidable. ¿Qué es no saber nadar? No saber nada es estar a merced de los encuentros con una ola. Ustedes tienen el conjunto infinito de las «moléculas de agua» que componen la ola. Digo que es una ola porque estos cuerpos más simples que llamo moléculas de agua de hecho no son los más simples, habría que ir aún más lejos- pertenecen ya a un cuerpo: el cuerpo acuático, el cuerpo del océano, el cuerpo del estanque, etc. (p. 426).

En lo anterior queda expresado que el caos, que podría traducirse en el ejemplo por el cuerpo del océano es lo que estamos forzados a experimentar. Como expresa el autor (2008) los encuentros no serán predecibles, podrán golpearnos tan fuerte, como también podrán llevarnos a donde queremos, conquistando el encuentro y las partes que lo componen.

Se visualiza que poco tiene esto que ver con el arraigo que sostenemos en la actualidad hacia el sujeto individual como figura de lo singular, y a la unión de los individuos (separados entre sí) como signo de pluralidad (Teles, 2009). Esta concepción heredada del pensamiento filosófico- político que se toma como principal nos deja fijados en lógicas que alientan a la separación de los sujetos, la organización jerárquica, el cumplimiento de la norma sin cuestionarla y la reproducción de

⁶ Foucault, M., El uso de los placeres, Historia de la sexualidad II, Siglo XXI, México 1988.

modelos ya establecidos que nos posicionan en vidas insanas. Nos vemos implicados en ejercitar el pensamiento colectivo como sugiere Teles (2009).

Reflexionar desde qué posiciones producimos saber, qué lugar adquiere lo científico en estas producciones, qué lugar adquiere lo filosófico en estos entramados, considerando las posibilidades que ésta última disciplina nos ofrece para generar movimientos en los modos de vida, en los vínculos y en las relaciones. Se podría dar lugar a la filosofía como ejercitadora de cuerpos adormecidos, ya no sólo del pensamiento, en tanto cuerpo y espíritu son la misma cosa. En este sentido el cuerpo disciplinado, totalmente intervenido por lógicas capitalistas podría trazar una fuga al pensarse a partir de las relacionalidades. Frente al poder de transformación que posee la filosofía Larrauri (2001) dirá que ésta

no es contemplación, tampoco es comunicación, es una creación, de la misma manera que el arte lo es. Lo que el arte crea son nuevas relaciones con el mundo. Los grandes creadores son como buceadores: se meten en la vida, bucean hasta lo más profundo con los ojos rojos y casi sin aire en los pulmones. Arriesgan su propia salud en aras de establecer otros vínculos con la realidad (...) también la filosofía - nos dice Deleuze - crea relaciones nuevas con el mundo y trata de expresarlas (s/p).

También Larrauri (2001) dirá que la filosofía no se trata de entendimiento, sino de contagio para que se produzca el encuentro. Eso es lo que persigue la filosofía, contagiarnos con sus conceptos para lograr un movimiento que nos acerque a una vida más gozosa.

¿Podremos entonces animarnos a devenir en la creación de los modos de vida, en la reinención de los cuerpos y en la movilidad deseante? ¿Podremos agenciar con el deseo que mencionaba Guattari (2016)?: “Queremos hacer trozos al cuerpo frígido, al cuerpo encarcelado, al cuerpo mortificado, que el capitalismo no cesa de querer construir con los desechos de nuestro cuerpo viviente” (s/p). Quizá ya agenciamos con ese deseo, y solo reste encontrar las líneas que posibiliten la creación de nuevos modos de existencia.

Las preguntas comienzan con un “podremos”, del verbo poder. El poder estuvo esbozado a lo largo de toda esta producción alentando a ser pensado también desde su capacidad de resistencia y transformación. Por lo que es posible que estas preguntas nos lleven a otras, a nuevos movimientos, contagios, pensamientos. Es necesario que en lo nuevo no haya posibilidad para las respuestas que cierran el pensamiento y oprimen el cuerpo, que oprimen el pensamiento y cierran el cuerpo, que la afirmación de la vida devenga posible.

Referencias bibliográficas:

Butler, J. (2012). Deleuze: de la moral de esclavos al deseo productivo. En *Sujetos del deseo Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (pp.287 -302). Buenos Aires: Amorrortu.

Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Quilmes : Universidad Nacional de Quilmes.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1980). De la superioridad de la literatura angloamericana. En *Diálogos* (pp.45-86). Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1980). Psicoanálisis muerto analiza. En *Diálogos* (pp.89-138). Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. (1996). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En G. Deleuze, *Conversaciones* (pp.247-255). Valencia: Pre-Textos.

Deleuze, G. (2004). 2. Sobre la diferencia entre la ética y una moral. En G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía Práctica* (pp. 27-40). Buenos Aires: Tusquets Editores.

Deleuze, G. (2004). 6. Spinoza y nosotros. En G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía Práctica* (pp. 149-158). Buenos Aires: Tusquets Editores.

Deleuze, G. (2008). Clase I. Dios y la filosofía. Causalidad inmanente y plano fijo. (25/11/80). En: *En Medio de Spinoza* (pp. 21-31). Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2008). Clase II. Ontología y Ética. El sistema del juicio y la moral (2/12/80). En: *En Medio de Spinoza* (pp. 33-67). Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2008). Clase III. La distinción ética de los existentes. Potencia y afecto. (9/12/80). En: *En Medio de Spinoza* (pp. 69-97). Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2016). Nietzsche y la Filosofía. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/221834106/LIBRO-Deleuze-Nietzsche-y-la-Filosofia-pdf>

Deleuze, G & Guattari, F. (1972). Las máquinas deseantes. En *El Anti edipo. Capitalismo y Esquizofrenia* (pp.11-54). Barcelona: Paidós.

Deleuze, G & Guattari, F. (1994). Introducción: Rizoma. En *Mil Mesetas* (pp.9-29). Valencia: Pre-Textos.

Foucault, M. (1979). Poder-Cuerpo. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (103-110). Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1983). El sujeto y el poder (Épílogo). Traducción: Santiago Cassarale y Angélica Vitale. En H. Dreyfus, & P. Rainbow, Michel Foucault: *Beyond structuralism and hermeneutics* (pp. 1-31). Chicago: Chicago University Press

Foucault, M. (2014). Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Giorgi, G., & Rodríguez, F. (2007). Prólogo. En M. Foucault; G. Deleuze; S. Žižek; comps. F. Rodríguez & G. Giorgi, *Ensayos sobre Biopolítica. Excesos de vida* (2007) (pp. 9-34). Buenos Aires: Paidós.

Gonçalvez, L. (2004). *Ética, Estética y Política en la clínica social*. Montevideo: Psicolibros.
Recuperado de

http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v1/PDFS_1/POLIETICAS5_%20ETICAESTETICAYPOLITICAENLACLINICASOCIAL.pdf

Guattari, F., & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Guattari, F. (2016). *Para acabar con la masacre del cuerpo*. Recuperado de

<https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/04/16/felix-guattari-para-acabar-con-la-masacre-de-l-cuerpo/>

Han, B. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.

Ibáñez, T. (2014). Foucault o la ética y la práctica de la libertad. Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones. *Athenea Digital* 14(2), 3-18 Disponible en <http://periodicoellibertario.blogspot.com/2014/03/foucault-o-la-etica-y-la-practica-de-la.html>.
Recuperado

Laino, N. (2015). *Producciones peligrosas. Miradas y palabras sobre la delincuencia femenina en el estudio para la libertad anticipada*. Tesis de Maestría en Psicología Social.

Laino, N. (2016). *Producciones peligrosas*. Guía de curso de Proyecto. Recuperado de <http://sifp1.psico.edu.uy/print/60317122>

Larrauri, M. (2001). *El deseo según Gilles Deleuze*. Recuperado de <http://carmeperformer.weebly.com/uploads/5/2/9/6/5296680/deseodeleuze.pdf>

Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños.

Negri, A. (2001). El monstruo político. Vida desnuda y potencia. En M. Foucault; G. Deleuze; S. Žižek; comps. F. Rodríguez & G. Giorgi, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (2007) (pp. 93-139). Buenos Aires: Paidós.

Nietzsche, F. (2013-a). De las tres transformaciones. En F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (pp. 65-68). Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2013-b). De los despreciadores del cuerpo. En F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (pp. 78-80). Madrid: Alianza Editorial.

Pérez Fernández, R. (comp.) (2007). *Cuerpo y Subjetividad: Fragmentos*. En Rodríguez Giménez, R. *Cuerpo y subjetividad en la sociedad contemporánea* (2005) (pp. 15-26). Montevideo: Psicolibros Universitario.

Preciado, P. (2013). *¿La muerte de la clínica?*. Museo Nacional de arte Reina Sofía. Recuperado de <http://www.museoreinasofia.es/multimedia/muerte-clinica>

Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rey, J. (2016). Prácticas psicológicas y capitalismo. En J. Rey, *Modos de vida y Acontecimiento. Una cartografía de las desonancias* (pp. 58-70). Montevideo: Azafrán.

Rey, J. (2016). La práctica Psicológica y la Heterogénesis del Pensamiento. En J. Rey, *Modos de vida y Acontecimiento. Una cartografía de las desonancias* (pp. 232-246). Montevideo: Azafrán.

Rolnik, S. (2011). *Entrevista con Suely Rolnik sobre la dimensión ética, estética, política y clínica de la experiencia artística (2011)*. Radio Web MACBA. Recuperado de http://rwm.macba.cat/es/sonia/sonia126_suely_rolnik/capsula

Rose, N. (1996-a). El gobierno de las democracias liberales «avanzadas»: del liberalismo al neoliberalismo. *Archipiélago* 29. *Carpeta* 25-40.

Rose, N. (1996-b). Una historia crítica de la psicología. En *Inventing our Selves*. Cambridge University Press. Recuperado de: http://www.unal.edu.co/ces/documentos/Temp/rose/Rose_Una%20historia%20critica%20de%20la%20psicologia.pdf

Sperling, D. (2001). *Del deseo: Tratado erótico-político*. Buenos Aires: Biblos.

Spinoza, B. (1980). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Orbis S.A.: Madrid

Teles, A. (2007). *Una filosofía del porvenir. Ontología del devenir, ética y política*. Montevideo: Espacio de Pensamiento

Teles, A. (2009) *Política afectiva. Apuntes para pensar la vida comunitaria*. Entre Ríos: Fundación la Hendija.
