



# Producir lo común: del movimiento de los cuerpos en intervenciones estatales

Tesis para optar al título de Magíster en Psicología Social

Dirección Académica y de Tesis: Profa. Ag. Dra. Gabriela Etcheverry

Autoría: Lic. Sofía Monetti Rey

Montevideo, 2023

## **Resumen**

Esta tesis interroga sobre los modos en que los programas de intervención estatal, a través de sus dispositivos institucionales, afectan la producción de relaciones comunes o de lo común. Partiendo de que estos dispositivos dirigen sus intervenciones y operan sobre cuerpos que forman parte de tramas comunes, este trabajo pregunta qué efectos tienen estas intervenciones sobre estos. Estas preguntas se despliegan a partir de una comprensión específica de lo común inscrita en el campo de la filosofía, de un conjunto de experiencias que se desarrollan como práctica de investigación en un centro Juvenil y de otras experiencias que se conectan a partir de esta pregunta.

Es un trabajo que se realiza en una posición fronteriza entre el campo de la Psicología Social, el campo de la Filosofía, y el pliegue de experiencias en dispositivos de intervención estatal que forman parte de las procedencias de la tesis y también de su desarrollo, realizando una práctica de investigación en un dispositivo concreto, un Centro Juvenil. Metodológicamente lo que se propone esta tesis es desarrollar distintas superficies de experiencia, conectando el plano conceptual y de la práctica, que permitan construir un territorio alrededor de la pregunta que aquí se formula sobre las relaciones entre formaciones estatales y la producción de lo común. El mapeo de ese territorio, constituye el proceso de la investigación. De él se desprende la posibilidad de construir una posición de exterioridad al interior de los dispositivos institucionales como modos de generar territorios autónomos que favorezcan la producción de formaciones comunes.

## **Abstract**

This thesis questions how state intervention programs, through their institutional devices, affect the production of common relations or the common. Starting from the fact that these devices direct their interventions and operate on bodies that are part of a common, this work asks what effects these interventions have on them. These questions unfold from a specific understanding of the common inscribed in the field of philosophy, from a set of experiences developed as a research practice in a Centro Juvenil (Youth Center), and from other experiences connected to this question.

It is a work was made in a borderline position between the field of Social Psychology, the field of Philosophy, and the folding of experiences in state intervention dispositifs that are part of the origins of the thesis and also of its development, carrying out a research practice

in a concrete dispositif, a Centro Juvenil (Youth Center). Methodologically, this thesis proposes to develop different surfaces of experience, connecting the conceptual and practical levels, which allow the construction of territory around the question formulated here on the relations between state formations and the production of the common. The mapping of this territory constitutes the research process. From it emerges the possibility of constructing a position of exteriority within the institutional dispositifs to generate autonomous territories that favor the production of common formations.

## Índice

<b>Resumen.....</b>	<b>1</b>
<b>Agradecimientos.....</b>	<b>5</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1. Lo común como campo ético-político.....</b>	<b>9</b>
El plano (de inmanencia) conceptual.....	9
El linaje conceptual: mapa para la construcción de un problema.....	13
Diálogos fronterizos, otras líneas para pensar.....	18
Potencias de lo común.....	21
Comunidad del ser.....	22
Hacia la constitución del individuo: procesos de subjetivación.....	26
El individuo en trama común.....	29
La individuación grupal.....	33
La condición común de la pasionalidad.....	36
La razón común.....	43
Política como institución de lo común.....	48
<b>Capítulo 2. La construcción de un problema y su experiencia.....</b>	<b>59</b>
La configuración de un problema: las tensiones entre las figuras de lo común y la forma Estado.....	59
Sobre el Estado y la Multitud.....	59
¿Qué Estado?.....	64
¿Cómo dar cuenta de una experiencia? Una política del conocimiento.....	67
Algunas cuestiones sobre el método.....	68
Hacia la constitución de un campo: pensar la implicación.....	74
La academia global.....	79
La impronta estatal.....	81
La impronta empírica.....	83
La relación entre teoría y práctica.....	85
La posición en la escritura.....	88
<b>Capítulo 3. Síntesis de experiencias.....</b>	<b>91</b>

Constitución de un territorio.....	91
Las preguntas.....	93
El campo de las políticas sociales.....	96
El programa Centro Juvenil.....	102
El componente participativo de las políticas sociales.....	110
La experiencia Centro Juvenil.....	113
La imaginación al poder (o el poder de la imaginación).....	114
El movimiento de los cuerpos.....	126
Las comunidades del Centro.....	139
<b>A modo de cierre: conectar líneas del territorio.....</b>	<b>146</b>
Estado para lo común.....	146
Interiores al Estado.....	149
Un Estado no es todos los Estados.....	152
Lo común: alianza para la vida.....	155
<b>Referencias.....</b>	<b>162</b>

## **Agradecimientos**

*A Amelia, por la experiencia del infinito en acto, y por tanto tantísimo amor.*

*A Gonza, por la vida juntxs, por el amor, por nuestras mutaciones y creaciones, por alojar el pensamiento de un modo amoroso... y por siempre leerme.*

*Al cuerpo familiar.*

*A mi madre por el camino de la filosofía y el de la vida. A mis hermanos Leo y Alfre por el sostén y la compañía de la hermandad. A mi padre por la psicología social y sus enseñanzas. A mis sobrinxs por despertar la ternura. A mi tía por la práctica de la autonomía. A Ceci por su generosidad afectiva.*

*Al cuerpo de cuerpos de las amistades.*

*A Marce por esta alianza para la vida. A Vir por su complicidad inteligente y su inquietud amiga. A Pablo por las amistades que actualizamos, por invitarnos a nuestros caminos y los modos de acompañarnos. A Leti por esperar con los pies en el agua la llegada de la ola. A Diego por las búsquedas comunes y por afirmar los entusiasmos. A Bárbara y las amistades nuevas, por renovar las apuestas.*

*A Annabel, por enseñarme a pensar, por Spinoza y por su generosa amistad.*

*A Valentín por afirmar la filosofía y por el modo de sostenerla, por la lucidez y por el cuidado.*

*A mi tutora, Gabriela Etcheverry, por su confianza y paciencia, su apertura, disposición y orientación, y por la lectura atenta.*

*A los y las compañeros/as de los equipos que hicieron amigable la tarea a lo largo de 16 años en el Ministerio de Desarrollo Social, a los cuerpos que afirmaron la tendencia a la vida común, a todo lo que aprendí y crecí en ese recorrido.*

*A todas las conversaciones que he mantenido con un mundo de personas y de cosas en este tiempo, por abrir sensibilidades en el pensamiento.*

*Al Centro Juvenil por abrimme sus puertas.*

*A mis compañeras del Programa Lazo por ser parte de las conversaciones y movimientos que acompañaron este tiempo.*

*Inicié la maestría en el año 2017 y empecé a escribir esta tesis en el verano de 2021, cuando estaba embarazada de mi hija. Hoy ella tiene un año y medio. Pasó mucho tiempo, muchos movimientos, interrupciones y recomienzos, mucha vida. Agradezco a todxs los que de distintas formas colaboraron en este proceso para que llegara a destino.*

## Introducción

Este trabajo se compone de experiencias y modos de pensar que se anudan en torno de un conjunto de preguntas constituyendo un territorio. Las interrogantes que lo orientan parten de prácticas en dispositivos de intervención estatal, en el marco de políticas sociales, y de la inquietud por la posibilidad de producir lo común. Lo que aquí se aborda es la interrogación sobre los modos en que los programas de intervención estatal, a través de sus dispositivos institucionales, afectan la producción de relaciones comunes o de lo común. Partiendo de que estos dispositivos dirigen sus intervenciones y operan sobre cuerpos que forman parte de tramas comunes, ¿qué efectos tienen estas intervenciones en esos cuerpos y tramas?, ¿qué posibilidades de producir o alojar lo común hay en estos dispositivos de intervención? y ¿qué campo de problemas se abre si se sostiene esta pregunta? Estas interrogantes se despliegan a partir de una comprensión específica de lo común inscrita en el campo de la filosofía, de un conjunto de experiencias que se desarrollan como práctica de investigación en un centro Juvenil, y de otras experiencias que se conectan a partir de esta pregunta.

Es un trabajo que se realiza en una posición fronteriza entre el campo de la Psicología Social donde se inscribe la tesis, el campo de la Filosofía del que provengo, y el pliegue de experiencias en dispositivos de intervención estatal que forman parte de las procedencias de la tesis y también de su desarrollo, realizando una práctica de investigación en un dispositivo concreto, un Centro Juvenil. Lo que se propone la tesis es abrir distintas capas o superficies que permitan dar cuerpo a la pregunta que aquí se formula sobre las relaciones entre formaciones estatales y la producción de lo común.

Para ello el recorrido se organiza en tres momentos. En el primero se inscribe esta producción en un conjunto teórico al que abonan corrientes de pensamiento filosófico y de la Psicología Social. La filosofía de Baruch Spinoza con sus relevos contemporáneos, aporta una perspectiva de lo común como campo ético y político que, en relación a las preguntas de esta investigación, entra en diálogo con otras perspectivas filosóficas y con desarrollos del campo de la Psicología Social. En los primeros apartados se dibuja el mapa de las filiaciones conceptuales y antecedentes de este trabajo para luego abrir y desarrollar el plano conceptual desde el cual formular las preguntas de investigación. Se presenta la perspectiva de *lo común* desde el campo del spinozismo como dimensión constitutiva y productiva de la existencia, desarrollando diferentes capas que van dando espesor a este concepto: lo común como condición ontológica y como condición de expresión de cada individuo, la dimensión ética y epistemológica de lo común, y la efectuación política.

En un segundo momento se arriba a la construcción del problema y a la manera en que ese problema es abordado. Construir el problema es dibujar en la superficie conceptual las coordenadas específicas que hacen a la tensión entre las formaciones estatales y la producción de relaciones comunes. Luego se tratan cuestiones de orden metodológico sobre cómo dar cuenta de la experiencia que es interrogada y atravesada por este problema. En esa pregunta sobre cómo dar cuenta de una experiencia hay implicaciones epistemológicas y políticas en relación a la producción de conocimiento y de esta tesis en particular, por lo que se formulan consideraciones sobre los modos contemporáneos de validación del conocimiento y algunas líneas de Análisis de la Implicación para iluminar cómo esas legitimaciones del campo institucional afectan esta producción. Luego se desarrolla la posición epistemológica y metodológica de esta tesis donde la experiencia no actúa como instancia de decisión o de prueba frente a un problema formulado en términos teóricos, sino que las distintas dimensiones de experiencia, conceptual y práctica, se articulan configurando un territorio que ilumina aspectos del problema planteado.

En un tercer momento se presenta la experiencia de práctica de investigación como territorio que pliega la superficie conceptual y los condicionamientos de la investigación en una nueva superficie, la del Centro Juvenil. Se sitúa este dispositivo de atención en el contexto de las políticas sociales, como prácticas gubernamentales, y se presenta la especificidad de este programa. Luego se desarrolla la superficie de la experiencia singular en un Centro Juvenil, los rastros de los cuerpos y su movimiento, extrayendo de allí algunas líneas en las que visibilizar cómo se afectan el Estado y las formaciones comunitarias. Todo ello se expresa bajo la figura de la síntesis como conexión productiva, como enlace entre segmentos de experiencia que delimitan un territorio.

El último apartado, a modo de cierre, presenta algunas síntesis finales de estos registros para pensar cómo, desde qué posición, se hace posible sostener prácticas de Estado que no vayan contra las formaciones de cuerpos comunes. Y allí, bajo la figura de la exterioridad, se desarrolla una pregunta por la posibilidad de constitución de un territorio desde el cual evitar las interiorizaciones de los dispositivos estatales.

## Capítulo 1. Lo común como campo ético-político

Este capítulo plantea el plano conceptual desde el cual se concibe la producción de la tesis. Explicita las relaciones conceptuales que componen una capa de esta investigación, una superficie de su territorio. Se despliega y profundiza la noción de *lo común* desde el campo de la filosofía spinoziana, en articulación con otros conceptos, ya que es un eje de organización de la perspectiva teórica y política de este trabajo. Se introducen también otros diálogos conceptuales, especialmente con el campo de la Psicología Social, que compone otra superficie de inscripción de esta investigación. Este plano conceptual constituye la posición de construcción del problema de esta investigación, sobre los modos en que la programática de intervención estatal afecta las formaciones de lo común. Para llegar hasta allí, primero será necesario esbozar cómo es que esta tesis concibe las relaciones conceptuales y qué intenta hacer con ellas.

### ***El plano (de inmanencia) conceptual***

El modo en el que las relaciones conceptuales se implican y constituyen en un proceso de investigación no es unívoco ni puede elucidarse en un sólo movimiento de explicitación. Los conceptos son a la vez el foco y el fondo de lo que se investiga. Eso no significa que la investigación sea un campo puramente conceptual y que no esté habitada más que por conceptos. Al contrario, hay toda una vida material de experiencias que soportan la producción conceptual y que a su vez son movidas por los conceptos. La trama de relaciones conceptuales en su complejidad no puede separarse de otro tipo de relaciones que se entrelazan en ella.

En esta tesis hay una noción que se eleva como plano y es la noción de *lo común*, constituyendo una perspectiva, una posición ética y política desde la cual pensar, alojar y producir experiencias. Esto implica que no se podrá definir el concepto de lo común de una sola vez. No es un concepto que goce de una identidad abstracta y simple de modo que se pueda brindar una definición que se baste a sí misma. Es más bien un campo, un anudamiento de problemas, un plano desde el cual pensar algunas cuestiones. Por lo que, tendremos que ir avanzando en la construcción de los diferentes sentidos de lo común, atravesando las distintas capas que lo componen, y los sentidos específicos que adquiere en esta investigación. Para dar especificidad a este concepto, es necesario singularizarlo y eso es referir al tejido que le confiere sus capas, su consistencia.

Gilles Deleuze y Félix Guattari en *¿Qué es la filosofía?* (1993) realizan una labor política y epistemológica para alcanzar una consistencia que se llama concepto. Allí afirman

que “No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Tiene por lo tanto una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean conceptuales” (Deleuze y Guattari, 1993, pp. 21-24). De esta manera nos invitan a abordar los conceptos en un sentido plural y colectivo. Lo que hace a la especificidad de un concepto no es una definición unitaria, sino una multiplicidad de la cual emerge. Lo que Deleuze y Guattari proponen es que el mundo material tanto como el pensamiento están compuestos siempre de multiplicidades, no hay elemento simple, trátase del individuo-concepto o de otros individuos. Pero ello no borra la singularidad sino por el contrario, la acentúa. La singularidad será entonces efecto de conjunto, será una multiplicidad tomada por ciertas relaciones que le confieren una unidad, aunque siempre abierta, dinámica e inestable. No es lo indiviso en tanto que simplicidad, sino lo indiviso de una unidad que es efecto de composición. La singularidad es la multiplicidad que le da cuerpo al concepto, el paisaje que lo define, las relaciones que le son immanentes y sin las cuales no es posible dotarlo de sentido. Por ello es necesario inscribir los conceptos en el paisaje en el que son tomados en esta tesis.

Es necesario explicitar entonces cómo se propone esta tesis abordar y hacer cosas con conceptos y de qué manera comenzar a configurar este plano conceptual. Siguiendo a Deleuze y Guattari, un concepto es un bloque de afecto y de percepción (1993), esto significa que moviliza afectos y configura aquello que percibimos, organiza nuestra percepción. La emergencia de ciertos conceptos nos hacen susceptibles de ciertos afectos y de ciertas sensaciones. Y también es válida la inversa, la experiencia afectiva y perceptiva fuerza a la producción conceptual. Los conceptos son elementos vivos del pensamiento que transforman y producen. No se limitan a reproducir el mundo, lo constituyen activamente. Así como “los perceptos ya no son percepciones, son independientes de un estado de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos. Las sensaciones, perceptos y afectos son seres que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia” (Deleuze y Guattari, 1993, pp. 164-165); de la misma manera, los conceptos son también en sí mismos y no sólo en nuestras mentes, están en el mundo y hacen cosas en él.

Las relaciones conceptuales no son relaciones exclusivamente teóricas porque justamente movilizan fuerzas materiales, hacen cosas en y con la materia. Como sostiene el sociólogo francés René Lourau “el concepto, como la madera de la construcción, trabaja (...) la carga semántica de la palabra es la presencia activa, llamativa, obscena, de su devenir; es su relación con el juego de las fuerzas y las formas sociales.” (1991, noviembre 21-24). Esto no implica nunca confundir los conceptos con categorías concretas, “el concepto es

incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa. Carece de coordenadas espacio temporales, sólo tiene ordenadas intensivas“ (Deleuze y Guattari, 1993,p. 26). Y este aspecto es fundamental para no atar el pensamiento a una efectuación concreta, ni hacer depender de ello su potencia. En relación a esta tesis que se hace preguntas sobre la formación de lo común, será necesario interrogar qué es lo que hace lo común, qué permite pensar, qué afectos mueve, qué configuraciones permite percibir ya que como todo concepto conlleva una carga afectiva y perceptiva.

No hay un momento cero del concepto y, por ende, tampoco un punto de inicio de una investigación. No hay un lugar de nada, una página en blanco, ni un momento vacío. Hay siempre ya un conjunto. Antes que nada hay siempre ya dado al menos un conjunto (Deleuze y Guattari, 1993). En lo que refiere a un plano conceptual, ese conjunto es en principio un cierto conjunto de diálogos, de órdenes previos que se actualizan. Inscribir una investigación en un campo conceptual es introducirla en el conjunto de diálogos y líneas de pensamiento que la atraviesan. Se trata de cartografiar los problemas y discusiones que hacen a ese campo. En lo que hace a la cuestión de lo común, se la inscribirá en el plano conceptual del spinozismo y de los diálogos contemporáneos que interrogan sobre la posibilidad de instituir nuevas figuras de lo común. Allí lo común adquiere una consistencia específica que se distingue de los sentidos que se le atribuyen cuando se lo toma en otros paisajes conceptuales, que por cierto proliferan en nuestra contemporaneidad.

Para dar cuenta de esta consistencia específica de lo común será necesario atravesar capas y establecer conexiones. El objetivo consiste en hacer el ejercicio constructivo de alcanzar una comprensión de lo común, que se devela en primer lugar en una primera dimensión ontológica, a partir de cierta comprensión del ser, de los modos de concebir el pensamiento y la materia; de la que se extrae una dimensión ética de un modo particular de concebir al individuo y su constitución; lo que permitirá acceder a una dimensión política para pensar la organización de la vida en multitud y específicamente la democracia como política de lo común. Ese recorrido supone establecer conexiones entre conceptos y también abrir sentidos diferentes de un mismo concepto a partir de distintas lecturas y discusiones que lo van resignificando. En ese sentido “todo concepto, puesto que tiene un número finito de componentes, se bifurcará sobre otros conceptos, compuestos de modo diferente, pero que constituyen otras regiones del mismo plano, que responden a problemas que se pueden relacionar, que son partícipes de una co-creación.” (Deleuze y Guattari, 1993, 24).

Al intentar especificar un concepto en un plano conceptual se ingresa al conjunto de

otros conceptos con los que entra en relación y lo individualan. No se trata de un particular como abstracción sino de la singularidad que se concretiza en el sistema de relaciones del que es parte y sin el cual pierde todos sus posibles sentidos. Ese mismo conjunto es el que hace posible ciertas preguntas y no otras, ciertos problemas y no otros. El plano conceptual dibuja lo posible, perceptible, decible, con ciertas herramientas conceptuales. Determina los problemas que se pueden configurar a partir de allí, y a la inversa, los problemas configuran al plano, establecen relaciones entre conceptos, límites y continuidades. En definitiva, como afirman Deleuze y Guattari (1993): “Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando” (p. 22).

Este modo cartográfico y constructivo de abordar relaciones conceptuales supone posiciones epistemológicas, en tanto que relaciones políticas al nivel del saber. En nuestras instituciones del saber contemporáneas, la investigación suele tratar a los conceptos categorialmente, vale decir, como términos abstractos, puramente teóricos (distinguidos del campo de las prácticas), fijos, que refieren a un conjunto delimitable, que son recortables y extraíbles, que dan lugar a fenómenos de investigación tales como la contrastación entre teoría y práctica (cuando se contrastan enunciados teóricos con experiencias prácticas), o la operativización (cuando se construyen indicadores para observar en la práctica cómo funciona un concepto), entre otras. Y no sólo en los campos más frecuentes de estudios de corte cognitivista (psicología cognitiva, filosofía de la mente, sociología del comportamiento, etc) y de las nuevas formas de positivismo que atraviesan esas perspectivas, sino también en el ámbito de las investigaciones calificadas como cualitativas que se inscriben en perspectivas críticas respecto de los modelos hegemónicos de legitimación del conocimiento. A la hora de producir conocimiento en contextos académicos, la pretensión de alcanzar ese modo particular del conocimiento que llamamos científico hace que ciertos parámetros y criterios de validez que rigidizan e invisibilizan otros modos de producir conocimiento legítimo imperen en nuestras producciones. Y señalar esto no es en detrimento de las aspiraciones de producir conocimiento, incluso de inscribirse en el campo de la ciencia, pero es necesario abrir la problematización de esa frontera de legitimidad a la posibilidad de construcción de otros criterios que nos permitan dar cuenta de lo que pensamos sin endurecerlo en formalizaciones que dañan el espíritu de muchas investigaciones, empobreciendo lo que podemos pensar y decir.

Esta investigación propone generar una relación de experiencia con la conceptualización que le atañe y en buena medida el desafío de pensar-hacer lo común está planteado allí, en la posibilidad de construir y actualizar modos de pensar y pensarnos que

escapen del campo de las relaciones discretas, medibles, homogeneizantes que impone la pretensión de cientificidad en el campo del pensamiento actual. Este punto será retomado y profundizado cuando se aborde la cuestión de la dimensión metodológica de esta investigación.

En adelante se despliega la superficie conceptual de esta investigación, inscribiéndose en la filosofía spinoziana, en diálogo con corrientes y experiencias de la Psicología Social y otros diálogos afines. Todo lo cual configura la serie del plano conceptual para luego actualizarlo en la problemática específica de la posibilidad de producción de lo común en la institución de Estado.

### ***El linaje conceptual: mapa para la construcción de un problema***

El linaje<sup>1</sup> remite a las herencias, a lo que precede en un campo dado, también a su índole específica, a su clase o condición. El linaje conceptual es ese conjunto de precedentes y condiciones donde se despliega y construye el problema a investigar. La problematización central de esta investigación remite al campo de lo *común*, a la institución de Estado, específicamente a las políticas sociales y sus dispositivos de intervención social, y a la interrogación por los modos en que estos dispositivos afectan la formación de relaciones de comunidad. Por lo tanto, las líneas conceptuales centrales serán las que permitan establecer el campo de lo común, alcanzar una cierta perspectiva de lo que el Estado es y hace, y cómo tejer estas cuestiones en la experiencia. Para la conformación del campo de lo común se despliega una perspectiva spinozista desde sus actualizaciones contemporáneas, que no sólo ilumina la definición de este concepto sino que más bien es una de las capas de suelo de pensamiento desde el cual se desarrolla esta investigación. A partir de allí se establecen diálogos con tradiciones dentro de la Psicología Social y otras voces particulares que permiten hacer articulaciones contemporáneas y abrir campos específicos. Para abrir la cuestión del Estado se toman aportes actuales dentro del postestructuralismo y versiones afines. Para dar cuenta del propio proceso de producción de la tesis y su posición metodológica, se toman perspectivas del Análisis Institucional, específicamente la noción de *análisis de la implicación* que permitirá remitir a ciertos procesos estructurantes de esta producción, y para configurar el campo de las políticas sociales se trabajará desde la perspectiva de estudios de la *gubernamentalidad* que releva

---

<sup>1</sup> Utilizo la noción de linaje porque hace referencia a corrientes de pensamiento más que a escuelas o doctrinas formales, expresa filiaciones y continuidades que responden a órdenes no necesariamente institucionalizados. Incorporé esta perspectiva y el uso del término con Annabel Teles, en sus seminarios de filosofía de Espacio Pensamiento.

este concepto del pensamiento foucaultiano. Comunidades e instituciones serán pensadas desde una frontera entre Filosofía y Psicología Social, amistades conceptuales y procesos de experiencia que sin desdibujar estas disciplinas, tienden a hacer puentes y posiciones de pasaje donde el límite se vuelve poroso.

La noción de *lo común* es compleja y en nuestra actualidad es tomada en diversos sentidos, por lo tanto es necesario precisar el sentido específico que tiene en esta investigación. Se habla hoy de *lo común* como un campo conceptual emergente que encuentra desde hace algunos años distintas perspectivas pertenecientes a ámbitos diferentes que abonan a su producción. Se trata de un campo que aún bajo la denominación de *lo común* un conjunto de relaciones no necesariamente comunes. En esta investigación el concepto de lo común es relevado del campo del spinozismo que, junto al pensamiento de Baruch Spinoza, incluye las distintas expansiones y multiplicaciones que la filosofía spinoziana ha producido a lo largo del tiempo. Para esta tesis se recogen, en particular, algunas producciones que tuvieron lugar en el siglo XX.

Se trata de una concepción de lo común que emerge de una corriente de pensamiento naturalista y materialista que afirma un ser común para todo lo existente. La realidad en esta filosofía está constituida por un infinito conjunto de relaciones que están todo el tiempo haciéndose y re-haciéndose en trama común. Los distintos órdenes de cosas, objetos, individuos, son efecto de la actividad constante y productiva de este conjunto infinito de relaciones que es la naturaleza (Deleuze, 2008a). Lo común en este contexto constituye la condición para una filosofía de la *praxis* que busca el camino para anteponerse a la ignorancia, a la impotencia, a la superstición, a la servidumbre, a la soberbia (Gebhardt, 2007); una filosofía orientada por una inquietud y un anhelo de comunidad como efectuación de lo común (Tatián, 2019).

El linaje de una perspectiva de la realidad como actividad de composición y expresión de un ser común puede rastrearse hasta el concepto de *physis*, perteneciente al campo de la filosofía de la antigüedad griega. El vocablo griego *physis* alude a la vez a la totalidad y al ser de las cosas, como realidad dinámica en ebullición, como ser viviente (Cordero, 2008). Si bien esta investigación no profundiza en este rastro, no es nada menor señalarlo porque da cuenta de una corriente de pensamiento presente desde los orígenes mismos de la cultura occidental que atiende a la movilidad genésica de lo real y que se ha tendido a invisibilizar bajo la regencia de modalidades lógico-formalistas que atienden a la consistencia de lo ya conformado, modalidades que llegan hasta nuestros días predominando en los ámbitos de producción de conocimiento.

Dentro del vasto plano conceptual que conforma el spinozismo y cuya cartografía

excede largamente mis posibilidades extensivas, temporales y formativas, me limitaré a armar el mapa de aquellos autores y autoras, cuyos conceptos nutren esta investigación, así como aquellas referencias y obras que (me) hicieron posible el acceso a la obra de Spinoza, y dibujan un campo de diálogo y problematización. Es destacable para la pregunta por las actualizaciones de lo común, la obra de autores y autoras que en el siglo XX han conformado circuitos fermentales de pensamiento spinoziano, abriendo la obra de Spinoza de nuevas y rotundas maneras. Se omiten relecturas y transmisiones continuas del pensamiento spinoziano que se efectúan en su propia época y siglos posteriores, previas al S. XX, que fueron fundamentales y de gran incidencia en la recepción posterior de su obra (como lo fue la lectura hegeliana y posteriormente la marxista) pero que exceden largamente el propósito y posibilidades de esta investigación. Menciono aquí sólo los trabajos que serán más relevantes para esta investigación pero distan infinitamente de cubrir siquiera las grandes vías de proliferación de producciones spinozistas.

Comienzo con un pasaje obligado por algunas referencias a la lectura francesa de la obra de Spinoza de segunda mitad de siglo hasta nuestros días, lecturas que se reúnen a veces bajo la figura del *mayo del 68*. En la Francia de esa época aparece la obra clásica de Martial Gueroult (1968,1974) aún inacabada, que en su defensa del radical racionalismo en Spinoza y su esfuerzo por mostrar la unidad y coherencia de su sistema de pensamiento, sirvió de introducción y referencia a múltiples lecturas posteriores; la lectura singular y fundamental de Gilles Deleuze (1996b) poniendo el foco en el lugar de la expresión en la filosofía spinoziana, así como el énfasis de Alexandre Matheron (1969) en la comprensión de la noción de individuo y su conformación común; la producción de Etienne Balibar (2009a, 2021) actualmente con el acento en su lectura simondoniana de Spinoza a través del concepto de transindividualidad y anteriormente con el desarrollo del concepto de cuerpo político; el aporte de Pierre Macherey (2006) en la contraposición de la filosofía spinoziana y hegeliana y en las alertas sobre las apropiaciones hegelianas del espíritu spinoziano; el trabajo de Laurent Bove (2009) sobre la centralidad del concepto de *conatus*; y el texto de Pierre-François Moreau (2012) sobre Spinoza y el spinozismo que realiza un mapeo de la recepción de su obra en su época y sus multiplicaciones posteriores. Sobre la recepción de la obra de Spinoza también el libro de Antonio Negri *Spinoza Ayer y Hoy* (2021), en el apartado dedicado a *Spinoza en 1968*, realiza un análisis de las lecturas e inscripción del pensamiento spinoziano en esos años, en un contexto de movilización y transformación social y política, y desarrolla cómo el spinozismo abonó a esos procesos. También los aportes de Diego Tatián (2015b, 2019) en varios de sus trabajos donde se refiere a la recepción de Spinoza en América Latina, entre tantos otros aportes de otras autorías.

En tradición hispana hago referencia al trabajo importante de traducción de Vidal Peña (Espinosa,1975)<sup>2</sup> para un spinozismo de habla hispana así como su obra sobre el materialismo spinoziano; y más actualmente la joven traducción de la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Pedro Lomba (Spinoza, 2020) que inscribe a Spinoza en el pensamiento hispanoamericano dando relevancia a sus lecturas e influencias castellanas; y asimismo el trabajo histórico de Gabriel Albiac (2013) sobre las fuentes marranas del spinozismo. En el paisaje europeo es inmensa la cantidad de referencias que componen el campo, aquí me limito a sumar el trabajo clásico de Carl Gebhardt (2007) en Alemania, quien impulsó la conformación de la *Societas Spinozana* y realizó una labor de recopilación documental y estudio de la obra y vida de Spinoza en el contexto de la comunidad judía de Ámsterdam de la que fuera excomulgado. También la obra del filósofo italiano Antonio Negri que se inaugura con la *Anomalía Salvaje* (2015) constituye una referencia ineludible para abordar lo común como concepto vertebral de un spinozismo orientado a la *praxis* política con una vocación fuertemente materialista, incluyendo los ensayos posteriores sobre Spinoza (2000, 2011, 2021) y también el trabajo que elabora en conjunto con el filósofo norteamericano Michael Hardt (2002, 2011). La referencia a Negri involucra las muchas conversaciones a las que ha dado lugar su lectura desde distintas coordenadas y disciplinas.

Asimismo, es imprescindible señalar la creciente formación de un spinozismo latinoamericano que quizás encuentra a una de sus figuras de mayor relevancia en la filósofa brasilera Marilena Chauí, cuya enorme obra *Nervura do Real: Imanência e Liberdade Em Espinosa* (1999) recientemente traducida parcialmente (2020), es una referencia para pensar las posibilidades de reinención democrática, en términos spinozistas, en los procesos latinoamericanos actuales. También ha sido muy importante su labor en la expansión y conformación de círculos de estudio y producción dentro del spinozismo. En Argentina quizás uno de los inicios spinozianos se encuentra con la introducción de la meticulosa obra de León Dujovne (1941-1945) y pasa luego por obras como el trabajo de Gregorio Kaminsky (1998) sobre las pasiones que articula el campo filosófico con la necesidad de una orientación para la intervención en procesos sociales y afectivos; y también pasa por la referencia consagrada del filósofo cordobés Diego Tatián (2004, 2014, 2015a, 2015b, 2019) quien además de sus múltiples trabajos sobre el pensamiento de Spinoza y su articulación con problemáticas contemporáneas, también

---

<sup>2</sup> Realiza la traducción al español de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, con introducción y notas de su autoría publicada en Editora Nacional, en Madrid en el año 1975. Reedición en Alianza Editorial, Madrid en 1987; con varias reimpressiones posteriores.

impulsó e impulsa la conformación de círculos spinozianos y la articulación y trabajo en red con otros campos; también los trabajos de Mariana de Gainza (2009) y Cecilia Abdó Ferez (2019) entre tantos otros, se inscriben en este campo creciente en Argentina. Mapa que no sólo dejó muy lejos de la completud sino también de la muestra significativa, porque estos nombres dicen más del recorrido de lecturas que he hecho que de la cobertura de los nombres más relevantes. En Uruguay se destaca el trabajo imprescindible de la filósofa (uruguaya y argentina) Annabel Lee Teles, tanto en su obra como en su labor de enseñanza, ya que constituye un polo de expansión del spinozismo contemporáneo, introduciéndonos a quienes hemos pasado por sus espacios de enseñanza en la experiencia del pensamiento de Spinoza. Se resalta su importancia en un contexto filosófico académico que ha sido omiso con la obra de Spinoza y, por tanto, el trabajo realizado por Annabel ha sido durante mucho tiempo una posibilidad excepcional de encontrarnos en Uruguay con el pensamiento de Spinoza así como con su potencia dialógica con experiencias políticas y sociales.

Algunas aclaraciones son necesarias en este punto. Cuando hago referencia al campo del spinozismo y señalo distintas figuras y sus aportes a una comprensión spinozista de lo común, no quiero con ello encerrar el pensamiento en las personas, ni siquiera en la persona de Spinoza. Lo que sigue siendo esencial son los paisajes conceptuales, la movilidad del pensamiento, pero eso se pliega en unos quienes concretos que lo efectúan en unos ciertos momentos y lugares, en cuerpos cuya referencia es importante y hace parte del pensamiento, y de allí que se realice la mención a unos nombres concretos. Se trata menos de marcar una relación de autoría como propiedad que de señalar un punto en un mapa, una singularidad. Lo que se intenta apenas esbozar aquí es que el spinozismo como corriente de pensamiento hace cauce, se bifurca y genera nuevos hilos fermentales de los que emanan fuerzas vivas de pensamiento. Y ello en contextos que pueden ser o no académicos.

Hasta aquí he nombrado figuras sobre todo de ámbitos universitarios, pero los círculos de expansión del spinozismo han alcanzado voces populares, movimientos sociales, imaginaciones políticas que circulan por las ciudades<sup>3</sup>. La potencia del spinozismo en buena medida radica en su capacidad conectiva para ser suelo de experimentaciones sociales y políticas en la búsqueda de modos de organización que efectúen y actualicen nuevas figuras democráticas. Y en ese sentido esta potencia conecta con otras tradiciones y campos de pensamiento que abonan y tienen la capacidad de dar expresión a inquietudes

---

<sup>3</sup> Deleuze hace referencia en sus clases sobre Spinoza (2008) a un spinozismo analfabeto, vale decir, a que el pensamiento de Spinoza ha logrado una expansión entre un público no filosófico que da cuenta de una comprensión que no requiere formación técnica filosófica. También en Diego Tatián se encuentran numerosas referencias a este tipo de captación intuitiva, que en su libro *Lecturas imaginarias* (2020) recibirá la denominación de "lecturas menores".

sociales, de acompañar y orientar procesos colectivos de profundización democrática.

### ***Diálogos fronterizos, otras líneas para pensar***

En relación a la problemática que toma esta tesis inscrita en el campo de la Psicología Social, los diálogos con otros campos disciplinarios son fundamentales. El spinozismo es tomado no sólo como vertiente filosófica sino también como campo de pensamiento que produce y se enriquece en el diálogo interdisciplinario y fronterizo. En ese sentido se establecen diálogos con la Psicología Social para pensar la cuestión de lo común en un campo institucional, especialmente con la vertiente de la Psicoterapia Institucional y el campo del Análisis Institucional que encuentra sus orígenes en investigaciones y prácticas llevadas adelante por Françoise Tosquelles, Félix Guattari, Jean Oury, entre otros; y con la llamada Psicología Social Rioplatense en su conceptualización de lo grupal y sus derivas institucionalistas.

La psicoterapia institucional inicia en Francia en la segunda mitad del SXX como efecto de experiencias llevadas adelante en el campo de la psiquiatría, donde algunos/as psiquiatras empiezan a observar que los establecimientos de tratamiento producen aquello que la institución pretende curar y que es necesario intervenir a la propia institución y sus modos de abordaje. En 1960 un grupo de psiquiatras se reúnen en torno a las figuras de Jean Oury y Françoise Tosquelles y se suma Félix Guattari formando el grupo de Trabajo de Psicoterapia y Socioterapia Institucionales (Dosse, 2009). Este grupo define lo que sería el campo teórico y práctico de la psicoterapia institucional. Se parte del principio de que la institución psiquiátrica no es automáticamente terapéutica, en efecto ella posee la tendencia a reproducir la alienación social del enfermo mental en la sociedad. La alienación social soporta una estructura desarrollando operadores, órganos estatales, el aparato familiar, las escuelas, los hospitales, las cárceles, etc. Frente a esta dimensión opresiva, otros operadores se forman, creando funciones de desalienación. Así, el movimiento de Psicoterapia Institucional considera que es necesario curar la institución, desalienarla (Oury, 1998, mayo 16). La institucionalización pone de manifiesto la imposibilidad de acceso directo al otro, a la enfermedad del otro, porque eso no existe como un sí mismo, no hay patología individual desvinculada de lo social, y por lo tanto no hay cura médica, “el tratamiento pasa por la invención de nuevos agenciamientos y conexiones sociales” (Dosse, 2009, p. 84). Hay seres socialmente alienados en instituciones que actúan reforzando esta alienación, que separan a los individuos de sus potencias de obrar. “Sólo es posible hacerse cargo de los locos dentro de una institución que ha reflexionado sobre su propio modo de

funcionamiento” (Dosse, 2009, p. 83).

Este campo abre preguntas en relación a la producción de las instituciones y la articulación de sus subconjuntos y si existe algún modo de incidir en ello. La proliferación de instituciones en las sociedades contemporáneas redundaría en el reforzamiento de los modos de alienación individual y colectivos, entonces ¿es posible desplazar la burocracia institucional y generar creatividad institucional? Estas preguntas serán fundamentales para una comprensión de lo común en contextos de políticas públicas estatales que tienden a burocratizarse y reproducir modos alienantes de la subjetividad.

También forman parte de este campo los trabajos en torno al análisis institucional, dentro de los cuales se encuentran como referentes Georges Lapassade (1977) y René Lourau (2001). Este último aporta el concepto de implicación y análisis de la implicación, de amplia recepción en nuestras latitudes y que dialoga con la perspectiva spinoziana de un individuo siempre inscripto en un régimen de afecciones. Esta perspectiva es de vital importancia en esta tesis ya que aporta lucidez para la elucidación de coordenadas políticas y epistemológicas en la investigación, ayudando a desalienar las condicionantes de la producción, dando cuenta de los atravesamientos y determinaciones institucionales que se ponen a funcionar en todo proceso de producción de conocimiento.

Por su parte, la Psicología Social en el Río de la Plata también abona a este campo para pensar lo común. Emerge en el contexto sociopolítico de las décadas de los años 60 y 70, marcado por momentos de auge de las luchas populares y reivindicaciones sociales, y una respuesta represiva de las instituciones y del conjunto de fuerzas del Estado. Crisis social, política e institucional que cuestiona la utilidad del conocimiento y el compromiso social en las condiciones de producción y aplicación del mismo. Un referente ineludible de este campo de estudios en Argentina se ubica en la figura de Pichón Rivière (1984), quien hiciera teoría, escuela y campo en torno a los estudios sobre el grupo y el vínculo. Pero también es necesario mencionar a todos/as aquellos/as que colaboran en el campo de estudios de lo grupal, muchos/as de los cuales convergen en la publicación argentina de “Lo Grupal” editada en diez volúmenes entre 1983 y 1993 (Cardaci, 2016), desde distintas líneas de singularización y articulación de la producción sobre el trabajo grupal, incorporando producciones uruguayas, generando articulaciones desde las dos orillas rioplatenses.

La Psicología Social producida desde el Río de la Plata se nutrió de los fuertes vínculos con Europa, recibiendo lecturas filosóficas y psicoanalíticas que hicieron a la configuración del campo. Encontraremos en estas producciones (sobre todo en la orilla argentina) además de una formación en la Psicología Social pichoniana y, en muchos de ellos, una fuerte inscripción psicoanalítica (incluso aún cuando fueran disidentes de las

instituciones psicoanalíticas), también una influencia de la obra de Félix Guattari y Gilles Deleuze, que está atravesada por filamentos spinozianos. Sobre todo en la recepción del *Anti Edipo* (Deleuze y Guattari, 1985) que converge y aporta a este momento de disidencias psicoanalíticas y que, según los propios autores, es una obra escrita en el cuerpo de la *Ética* de Spinoza (1985). Quizás una de las figuras en quien se pliega con más claridad la síntesis de este encuentro sea Gregorio Baremlitt, psiquiatra argentino que inaugura una línea de estudios esquizoanalítica que se consolida con la creación del Instituto Félix Guattari de Belo Horizonte, ciudad que le recibe en el exilio. Sus estudios sobre el campo institucional (1997) reúnen la Psicología Social rioplatense con estudios del campo del análisis institucional, sobre todo en la vertiente de psicoterapia institucional guattariana. También el trabajo ya mencionado de Gregorio Kaminsky articula estos campos del spinozismo y de la Psicología Social, encontrando en su obra trabajos vertidos al análisis institucional y trabajos, como el ya referido, sobre las pasiones en Spinoza.

Estos diálogos intentan respetar cercanías y lejanías, y entablan conversaciones que en muchos casos no se realizaron y por razones específicas. A este respecto, se intenta respetar la especificidad de los campos sin que ello compartimente las posibilidades conectivas del pensamiento.

Por último, pero no en orden de importancia, el diálogo con el pensamiento de Michel Foucault configura una línea indispensable de articulación de esta investigación. No es un representante de la Psicología Social ni pertenece directamente al campo de estudios de la Psicoterapia Institucional o el Análisis Institucional, no porque no haya abordado el estudio de las instituciones sino porque en la complejidad de su obra hace pasar el concepto de institución por un conjunto teórico-práctico que lo desarma y reagrupa bajo otras configuraciones. Su estudio de la forma particular de tratamiento de la locura en las sociedades occidentales (1997, 2015) desemboca en un análisis de la institución psiquiátrica que dialoga con estudios del campo de la psicoterapia institucional; y sus elaboraciones conceptuales serán tomadas en el ámbito del análisis institucional, tal es el caso con el concepto de *dispositivo* que tanta circulación ha alcanzado. No se lo puede inscribir en el linaje del spinozismo ya que sus referencias a Spinoza son menores y no siempre en consonancia. Es Deleuze, sobre todo en su libro (1987) y sus clases sobre Foucault (2013, 2014, 2020), quien estableció un diálogo entre estos autores y quien nos permite seguir un rastro entre ambas filosofías para establecer un campo común. A los efectos de este trabajo la perspectiva de la subjetivación foucaultiana es muy importante e iluminará la noción de individuación spinoziana, para dar cuenta de los fenómenos de producción de subjetividad en los programas de intervención estatal. Asimismo, la noción de *gubernamentalidad* o las

técnicas de gobierno implicadas en dispositivos estatales, abre campos de estudios en los que se inscribe parcialmente esta investigación para dar cuenta de las políticas sociales y específicamente el programa de Centro Juvenil. Más localmente, los estudios sobre políticas sociales y gubernamentalidad llevados adelante por el programa Fundamentos históricos y políticos de las prácticas en Psicología (HisPo) de la Facultad de Psicología, constituyen un antecedente para esta investigación y de allí se relevan perspectivas valiosas del trabajo de Jorge Chávez (2022) y Diego González (2017).

Y debo mencionar como antecedentes de esta investigación las producciones sobre el programa Centro Juvenil que me ayudaron a reconstruir la historia de este programa y sus transformaciones a lo largo de los años. Siendo un programa que ha recibido poco tratamiento desde la academia, los trabajos que he tomado provienen en su mayoría del área social y son casi todos trabajos de tesis para la obtención de grado: Andrea Rodríguez (2013), Alfonsina Pintos Brizuela (2016), Andrea Bettosini (2009), Brian Álvarez, Melany dos Santos y Elisa Visconti (2018), Carolina Calderón (2019), Matías Rodríguez (2005) y Rossana Blanco Falero (2012).

Este territorio fronterizo es el mapa conceptual por el que transita esta producción. En este paisaje se inscribe esta investigación y son las distintas problemáticas, singularizaciones y énfasis para pensar de cada autor y autora, tanto desde el spinozismo como en los diálogos que se articulan con otros problemas y campos de estudio, en particular el de la Psicología Social, los que pueblan el plano de inmanencia conceptual de esta tesis. Estas conversaciones y sus distintas actualizaciones constituyen la superficie en la que se sitúan las preguntas que orientan este trabajo. En adelante se irán introduciendo distintas capas de significaciones y poniéndolas a funcionar en torno al problema que convoca esta investigación. En primer lugar se intenta dar consistencia a la figura de lo común, desde el spinozismo y en sus resonancias fronterizas.

### ***Potencias de lo común***

La filosofía de Spinoza tiene la peculiaridad de no ser pasible de escisiones categóricas tales como las que se efectúan institucionalmente en las reparticiones de la Filosofía en sub disciplinas, como Filosofía teórica y Filosofía práctica. En la *Ética demostrada según el orden geométrico* (Spinoza, 2020) nos encontramos con un tratado ontológico que funda un plano ético y político en un proceso constructivo indisociable, “es una obra que está recorrida de principio a fin y de fin a principio por lo puro, tanto y del mismo modo que por lo práctico.” (Kaminsky, 1998, p.15). Ontología, física, teoría del conocimiento, ética y política se articulan y componen juntas una filosofía de la potencia. Lo

común encontrará expresión en cada una de estas dimensiones complejizándose en su múltiple implicación. En lo que sigue se despliegan estos sentidos de lo común en las distintas capas que lo constituyen y le dan consistencia.

### *Comunidad del ser*

Antonio Negri en la *Anomalía Salvaje* (2015), una obra de gran importancia en el campo de un spinozismo orientado a pensar nuestras coordenadas políticas actuales, subraya como aspecto salvaje del pensamiento spinoziano la manera en la que la destrucción de todo régimen de trascendencia es llevada adelante. Esa especie de antídoto contra toda figura de la trascendencia encuentra una primera expresión a nivel de la ontología en el concepto de inmanencia.

La operatoria de la inmanencia puede presentarse de un modo casi intuitivo y simple: diríamos que se trata de la afirmación de un ser que “produce y, al producir, se produce” (Teles, 2020, p. 94). La tesis ontológica fundante de la filosofía spinoziana es la afirmación de la existencia de una única sustancia dotada de infinitos atributos. Un único ser que se expresa en infinitos modos y se predica de todos por igual. Ser que es causa de todo y de sí mismo a la vez, y cuya potencia productiva se mantiene siempre en sí misma de modo inmanente para producir. No hay nada exterior a esta única sustancia, ni un principio creador exterior, trascendente respecto de lo que existe. El ser permanece siempre en sí mismo en una lógica de una causalidad inmanente, donde la causa está en el efecto y el efecto se encuentra en la causa.

La identificación de la realidad con una sustancia única, a la que hace referencia también como “Dios o Naturaleza” (Spinoza, 2020, p. 184) con infinitos atributos y las modificaciones que la expresan, esa es la simpleza de infinita complejidad que formula Spinoza. Un único ser que encuentra expresión en infinitas modalidades, ninguna de las cuales tiene una posición jerárquica respecto de otras, así como tampoco hay subordinación ninguna entre los atributos de pensamiento y extensión que los modos expresan.

Este primer plano de igualación rompe con una larga tradición de pensamiento que afirma la pluralidad sustancial sobre una configuración jerárquica como organización del ser. Esta tradición es la imagen de pensamiento de la trascendencia, en la que el ser es aquello que se encuentra más allá de las experiencias que se nos presentan como inmediatas y que a la vez diagrama nuestro campo de experiencias posibles.

El spinozismo, por su parte, se ubica a nivel de la tradición inmanentista en filosofía, formulando una identidad del ser y de la existencia. El ser no sale de sí para producir los

existentes, no hay movimiento de la trascendencia, sino que al producir se produce. Por lo tanto, ese mismo ser para todos los individuos que contiene, se predica respecto de todas las cosas en un único y mismo sentido. Es un ser unívoco. Michael Hardt en su trabajo *Deleuze. Un Aprendizaje filosófico* (1993), al referir a la filosofía de Spinoza afirma:

La univocidad significa precisamente que el ser está expresado siempre y en todas partes en la misma voz; en otras palabras, cada uno de los atributos expresa el ser de una forma diferente, pero en el mismo sentido. Por consiguiente, la univocidad implica una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos (p. 141)

Deleuze en sus clases sobre Spinoza (2008a) se vale de una referencia tomada del cine para expresar la creación ontológica spinoziana: el plano fijo. “En Spinoza todo pasa como sobre un plano fijo. Un extraordinario plano fijo que no va a ser en absoluto un plano de inmovilidad puesto que todas las cosas van a moverse. (...) proyectar todo sobre un plano fijo que es el de la inmanencia” (2008a, p. 28).

En las primeras proposiciones de la *Ética*<sup>4</sup> Spinoza va trazando el recorrido que excluye la posibilidad de una pluralidad o dualidad de sustancias, de donde se desprende la afirmación de una sustancia que es autoconstitutiva de sí misma. En el conjunto inicial de definiciones con las que comienza la *Ética* (2020) la *causa sui* aparece como: “por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente” (p. 41); la *sustancia* se define como “aquello que es en sí y concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa por el que deba ser formado” (p. 41); los *atributos* son concebidos como “aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia” (p. 41) y el *modo* como “las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, también por cuyo medio es concebido” (p. 42). En el mismo sentido de esta definición de los modos, plantea que entiende por “modificaciones aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es” (p.48). Y en el axioma V de la Primera Parte afirma que “las cosas que no tienen nada en común entre ellas tampoco pueden ser entendidas unas por otras, o sea, el concepto de la una no implica el concepto de la otra” (p. 43).

La sustancia única está constituida por infinitos atributos y contiene en sí a la infinita pluralidad de individuos en los que se expresa en tanto que modificaciones o modos de la sustancia. La célebre expresión *Deus sive natura* (Spinoza, 2020, p. 291) manifiesta en la

---

<sup>4</sup> En adelante se utiliza *Ética* como abreviación del nombre completo de la obra.

identidad de Dios y la Naturaleza, la potencia unívoca del ser en tanto que sustancia única que alberga en sí todas las expresiones de existencia posibles. Expresión que hace del spinozismo una potencia de pensamiento que excluye toda posible trascendencia, toda posición teológica. En palabras de Negri “El ser ya no es orden sino producción de orden” (2021, p. 57).

“Naturaleza y Dios se encuentran en la noción de sustancia” (Dujovne, 1943, p.49). La unidad de Dios y la Naturaleza se establece por medio de los conceptos de *causa sui* y de *causa inmanente* y su identidad por la identificación de los atributos de Dios y los atributos constitutivos de la Naturaleza. “No habiendo más que una sustancia, y siendo esta Dios, Dios y Naturaleza han de ser lo mismo” (Dujovne, 1943, p. 50).

La sustancia y los atributos son la sustancia en tanto que causa de sí, configuran lo que Spinoza (2020) denomina como la naturaleza naturante, *natura naturans*, (p. 80). En cambio los modos de la sustancia, cuya esencia no implica la existencia, son la naturaleza naturada, *natura naturata* (p. 80). Los individuos, en tanto que naturaleza naturada, son y existen en la sustancia. No está en la potencia de su esencia el existir, por tanto no pueden concebirse por sí mismos sino siendo en la sustancia. La distinción entre naturaleza naturante y naturada diferencia el aspecto productor del aspecto de lo producido. Sin embargo, por el concepto de inmanencia, que formula en la Primera Parte de la *Ética* “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (p.70), lo productor y lo producido actúan a un mismo nivel, es decir, la producción la efectúa una causa inmanente y no transitiva, el efecto se produce sobre la misma causa y no en ningún lugar fuera de la misma. Todo lo cual se expresa con precisión en la demostración de la misma proposición: “Dios es causa de las cosas que son Él” (p. 70).

La existencia de los individuos en tanto que modificaciones de la sustancia, no puede concebirse por sí misma, requiere de un pasaje por la sustancia, por la Naturaleza, para ser concebida. Esto requiere un detenimiento y un énfasis porque allí se está afirmando, contra toda una tradición de pensamiento, que los individuos no son sustancias, no se bastan a sí mismos, no tienen existencias autónomas, y por lo tanto, que se requiere de un pasaje a nivel del pensamiento por ese concepto del ser que es infinito en su potencia para dar cuenta de las existencias individuales. Los individuos requieren de la pertenencia a ese común que llamamos sustancia o Naturaleza para poder siquiera comenzar a entender sus condiciones de existencia. Y esto empuja un desplazamiento muy fuerte a nivel del pensamiento para nosotros hoy, porque este plano excluye la posibilidad de configurar un sujeto como punto de partida del pensamiento. Siempre, cada vez que intentamos concebir

una existencia individual, nos vemos obligados a pasar por la Naturaleza. Lo individual nos reenvía a la trama colectiva y encuentra allí su singularidad, su posibilidad de individuación.

Todos los individuos, todos los modos, gozan de una misma dignidad a nivel ontológico. Esta igualación jerárquica de los modos impide toda apelación metafísica a instancias de superioridad que regulen los modos del ser, lo que constituye un plano político que se instaura a nivel ontológico. Para realizar este movimiento dos operaciones filosóficas fueron fundamentales: la afirmación de una única sustancia que es causa de sí misma y contiene en sí todas las modalidades del ser, y la formulación de la causa productiva o del movimiento genésico como causa eficiente inmanente o lo que Michael Hardt (1993) define al afirmar que “la esencia del ser es su dinámica causal productiva” (p. 131).

Desde la inmanencia se postula una concepción que entiende al ser como la noción más universal de todas y, en consecuencia, común a todo lo que es. El ser se diría de la misma manera para todos los entes. Esta ontología inmanente constituye una política del ser con enormes efectos al nivel de una ética de las existencias y de una política de los cuerpos. Efectos que no deben considerarse como determinaciones de una teoría ontológica sobre los modos individuales, sino más bien, como se dijo previamente, una co-implicación de dimensiones que se expresan mutuamente (Monetti, 2020).

En palabras de Diego Tatián (2019) “la idea de una naturaleza común y en común; la naturaleza como noción común es el gran presupuesto spinozista de igualdad que aloja una potencia de diversidad no jerárquica, una fuerza productiva de infinitas experiencias sociales” (p. 91). El ser, aquello que es, que somos, es pura positividad expresiva.

Siguiendo la orientación de Antonio Negri (2015) entre totalidad y modalidad no hay mediación, sólo hay tensión. La plenitud e inmediatez del ser realiza la “crítica de todo trascendental cognoscitivo negando su sustancialidad ontológica” (p. 95). “La sustancia es una potencia expresiva cuyos grados son entidades del ser y cuyos modos son entidades singulares” (Negri, 2021, p. 55)

De este trazado de algunas líneas del plano ontológico en Spinoza, se extrae una formulación de lo común: lo común en el ser, el ser en común. Una cita de Jean Luc Nancy encuentra resonancia para ilustrar este sentido ontológico de comunidad:

¿Hay algo más común que ser, que el ser? Somos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. No estamos aquí para compartir la no-existencia, ella no es para ser compartida. Pero el ser no es una cosa que poseyéramos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, por tanto, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que es en común. El ser es en común. ¿Hay algo que sea más simple constatar? (Nancy, 2001, p. 151)

## *Hacia la constitución del individuo: procesos de subjetivación*

Una de las principales dificultades contemporáneas para poder pensar lo común es la perspectiva del sujeto como figura de lo humano. La imagen del sujeto como condición de toda subjetividad se instaló en la cultura occidental a partir de una serie de procesos que se consolidan en la Modernidad y se continúan hasta nuestros días complejizándose y manifestándose de distintas maneras. Sin embargo, desde hace tiempo y en particular en el siglo XX la forma-sujeto es cuestionada como única posibilidad de lo humano, desde distintos campos de estudio y ámbitos sociales. En esa línea se encuentra la filosofía de Michel Foucault, uno de los pensadores más relevantes en el campo de estudios de la producción de subjetividad.

En 1984, a 200 años de la publicación del texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* (2000), Foucault publica un texto homónimo que, en resonancia con el primero, abre la pregunta por el quién que somos en este tiempo, en nuestra actualidad. Señala que a partir de la filosofía kantiana se despliegan dos rumbos en el pensamiento filosófico. Por una parte se desarrolla toda una tradición de pensamiento que podría denominarse “una analítica de la verdad” (2009, p. 38), que se ocupa fundamentalmente de establecer las condiciones de validez del conocimiento. Y por otra parte se inaugura todo otro conjunto de interrogantes ligadas a pensar

¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles? No se trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. (...) una ontología de la actualidad; (...) (Foucault, 2009, p. 39).

Esta vertiente supone una implicación ética del pensamiento que involucra modos de existencia. Se plantea la necesidad de interrogar el suelo de nuestro pensamiento que configura cuál es nuestro campo hoy de experiencias posibles. Esa pregunta, como práctica filosófica, se retoma cada vez, en su actualidad. Es lo que Foucault denomina una *ontología del presente* (1994). Se trata de un ejercicio crítico de nosotros mismos que encarna la pregunta por la subjetivación y que en su propio despliegue abre nuevas posibilidades subjetivas.

La ontología del presente hay que concebirla como una actitud, como un *ethos*, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un

análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de transgredirlos (Foucault, 1994, p. 42).

El plano para pensar la subjetivación es la posibilidad de un pensar distinto, que salga del rastro hegemónico de la filosofía del sujeto. El pensamiento que parte de un sujeto como su condición primera excluye experiencias humanas que se fundan en otras subjetividades. Por ello, la interrogante por las posibilidades subjetivas parte de los procesos de subjetivación mediante los cuales nos producimos constantemente como sujetos, no se parte del sujeto como algo dado. En el inicio del segundo volumen de *La Historia de la sexualidad* (2003), Foucault expresa los motivos que lo conducen en esta investigación:

Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? (pp. 11-12)

Esa posición política al nivel del pensamiento como *praxis* del extravío de todo aquello que hace al sí mismo es la pregunta por los procesos de subjetivación y veremos en qué sentido es dialógica con la posibilidad de pensarnos en pleno siglo XXI con la sensibilidad de una filosofía del siglo XVII.

Foucault es quizás uno de los filósofos que más ha puesto de relieve la cuestión del sujeto en términos de interrogar la emergencia de una forma-sujeto. Su obra reconstruye una historia de los diferentes modos de constitución del sujeto, más específicamente las diferentes formas de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos (Foucault, 2001). Y ello se realiza en los modos de objetivación del sujeto a través del nacimiento de las ciencias humanas: la construcción de un sujeto del lenguaje a través de los estudios del lenguaje que derivan de la gramática general, la filología y la lingüística; la

objetivación del sujeto productivo en una sociología que torna reflexivo el hecho del sujeto que trabaja, a partir de un campo abierto por la economía; y la objetivación del hecho mismo de ser seres vivos que se representan como seres vivientes, en el movimiento que la psicología opera a partir de la biología, como sujetos que se representan como seres vivientes. Luego están los modos de objetivación de las que denominó *prácticas divisorias*: “El sujeto está dividido tanto en su interior como dividido de los otros y este proceso lo objetiva” (2001, p. 241). Y en su última etapa aborda “un saber que hará del sí mismo un objeto propio del conocimiento” (1987, p.80), es decir, cómo los hombres y mujeres han aprendido a reconocerse a sí mismos/as como sujetos en un cierto dominio, por ejemplo el de la sexualidad.

Lo que todo ello pone de manifiesto es que constituirse en sujeto de conocimiento, sujeto de experiencia, sujeto político, etc. es un efecto de producción y no una condición de existencia y que por lo tanto es una contingencia, un acaecer y no una necesidad.

Como se expresa con belleza hacia el final de *Las palabras y las cosas* (1968):

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano (...) El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (p. 378).

La subjetivación no es entonces necesariamente producción de sujeto, es producción de subjetividad, siempre con posibilidades abiertas. Hay siempre líneas que provienen de un afuera aún no determinado que traen posibilidades insospechadas de inaugurar modos subjetivos. Y lo que aquí se plantea es que en relación a los dispositivos de subjetivación en curso, el modo de concebir a los individuos desde el spinozismo, puede constituir ese afuera necesario para perforar los modos contemporáneos de producción de subjetividad.

El plano de interrogación que instala la subjetivación como inquietud por los procesos de conformación de los individuos, ilumina la contemporaneidad del planteo spinoziano en su concepción del individuo.

*El individuo en trama común*

No somos individuos que se bastan a sí mismos, pero tampoco somos la disolución de todo individuo en una totalidad indiferenciada. Podríamos decir que somos multiplicidades en procesos inacabados de individuación. ¿Cómo distinguir individuos si no tomamos los recortes identitarios de las categorías de individuo habituales? Desde Spinoza habrá que desarrollar toda una sensibilidad a las relaciones para poder comprender cómo es que las cosas singulares se distinguen, se diferencian, hacen cosas, se mantienen en la existencia. En Spinoza el foco está en los procesos de individuación más que en los individuos ya constituidos como elemento formal, entonces, la pregunta por el individuo se transforma en la pregunta por un principio individuante.

Los individuos son modos expresivos de una única Naturaleza, y por ello mismo, partes constitutivas de un solo individuo conformado por infinitas relaciones. Pero cada individuo a su vez es un “paquete de relaciones” (Deleuze, 2008a), es un ser relacional, que no se define a partir de una forma-contorno, de un límite que le dé unidad, sino que encontraremos la unidad en la composición efectuada por ese conjunto de relaciones que se mantienen comunicándose entre sí. Así también lo describe Gabriel Albiac (2022) cuando afirma que “No hay una sola realidad, un solo individuo ni una sola cosa que pueda ser especificada, individuada, determinada de otro modo que no sea por la red de causación de la cual resulta” (p. 239).

Spinoza define a la cosa singular, el individuo, como una cooperación de actividad orientada por un esfuerzo común. Así la definición VII de la segunda parte de la *Ética* (2020) dice:

Por *cosas singulares* entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Y si varios individuos concurren una sola acción, de manera que todos sean simultáneamente causa de un solo efecto, entonces los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular. (p. 103)

Lo que define al individuo, la cosa singular, son las relaciones que efectúa, entendidas como acción. Se trata de una potencia, una capacidad de afectar y ser afectado, que se encuentra siempre en acto, en aquello que realiza. Y entonces, queda planteada la diferencia entre la determinación de los individuos por su forma (la forma hombre, la forma animal, etc.) y la definición por su potencia, por aquello de lo que es capaz en acto.

La unidad proviene de la comunidad de operación, siendo el individuo una composición de individuos unidos como constituyentes de una causalidad única. La singularidad surge como composición de individuos que concurren a una misma acción: singularidad en acto. En el decir de Marilena Chauí los individuos “constituyen un solo

cuerpo cuando, aplicándose unos a otros o cuando, comunicando sus movimientos unos a otros, forman una unión de cuerpos que es el individuo” (2004, p. 142). Es el ejercicio de la potencia lo que define al individuo y no una determinación formal abstracta del sujeto. Qué puede un individuo, de qué cosas es capaz, cuál es su potencia, son todas preguntas cuya respuesta nunca está dada de antemano, sino que será necesario hacer experiencia de ello (Deleuze, 2008a). Es lo que hace del spinozismo una filosofía de la *praxis*:

Praxis quiere significar aquí toma de distancia del “determinismo”, del “fatalismo”, de una filosofía de la historia como curso preestablecido de acontecimientos y de cualquier “garantía ontológica” de la emancipación humana –es decir, equidistancia del voluntarismo y el determinismo (Tatián, 2019, p. 132).

Al pensar al individuo como ese conjunto de relaciones, conjunto de prácticas, necesariamente se introduce una dimensión colectiva en el plano individual. La singularidad es colectiva, lo que implica que esta filosofía no soporta la oposición entre lo individual y lo social, sino que los pliega en un mismo movimiento. En palabras de Diego Tatián (2019): “La vida y las acciones humanas se explican pues –en su mayor parte– por una hetero-determinación en la compleja trama transindividual donde tienen inscripción y por la que se constituyen” (p. 20). Desde su constitución ontológica los individuos son tramas de relaciones por lo que ser individuo es ser una individuación más o menos estable de un conjunto, de una multiplicidad.

(...) la conservación no es más que ese proceso regulado de "regeneración continua". Decir que un individuo permanece existiendo es equivalente a decir que se está regenerando o reproduciendo. Un individuo aislado, no teniendo "intercambios" con el medio ambiente, no se regeneraría, por lo tanto no existiría. Bien desde el comienzo, lo que Spinoza da a entender es que todo individuo tiene necesidad de otros individuos para preservar su forma y su existencia (Balibar, 2009b, p 35)

Con la perspectiva de la individuación se amplía la configuración de pensamiento ya que estaríamos preguntando mediante qué procesos u operaciones se distingue un individuo cualquiera, cualquier instancia que tenga individualidad. Balibar trabaja el individuo en relación a Spinoza describiéndolo como un “equilibrio dinámico, más no fijo” (2009b, 42), que él llamará *transindividualidad*, tomando de Gilbert Simondon el concepto y adaptándolo a Spinoza. Simondon (2015) elabora una teoría de la individuación colectiva y si bien es un filósofo que no se inscribe dentro del spinozismo, aporta elementos que podrían hacer un campo común con la obra de Spinoza, y Balibar traza las coordenadas de ese campo. Abro

algunos elementos de Simondon y su actualización en Balibar porque ayudan a comprender los procesos de individuación en la filosofía spinoziana.

Simondon afirma que la individuación colectiva es la que asocia el individuo a un grupo. Esta asociación no estará dada por lo que se encuentra en ellos de individuado sino por “la realidad preindividual que lleva en sí y que, reunida a la de los demás individuos, se individúa en unidad colectiva” (2015, p. 16).

Su idea clave es que toda individuación permanece dependiente, en un equilibrio metaestable, de la potencia preindividual de la que el individuo emerge a través de sucesivas "estructuraciones" o "distanciaciones del entorno". Por lo tanto la existencia de un individuo es siempre "problemática" o tensa. Es esta tensión la que los individuos tratan de resolver (o entender) buscando el mayor grado de individualización en la construcción de las colectividades. Pero una colectividad viva nunca es un simple agregado o, por el contrario, una fusión de individuos pre-existentes: tiene que ser una cultura (que Simondon también llama "spiritualité") o una forma dinámica de resolver los problemas individuales. Debe retomar al nivel pre-individual (consistente, entre otras cosas, en patrones emocionales) para integrarlo en una nueva, superior, entidad metaestable que, por esas razones, no aparecerá ni como "externa" ni como "interna" a los individuos (sino, precisamente, transindividual). (Balibar, 2009b, p. 43)

Lo colectivo entonces no será la sumatoria de individuos sino una actualización del ser en tanto que colectivo. Los individuos llevan consigo potenciales que pueden devenir colectivo, pero no están individuados. El individuo participa del descubrimiento de la significación de lo colectivo a través de su naturaleza, pero no de su naturaleza individuada sino de la naturaleza asociada a ésta, lo preindividual que lleva. “Lo colectivo es una individuación de las naturalezas asociadas a los seres individuados” (Simondon, 2015, p. 389). El concepto de naturaleza está refiriendo a los potenciales preindividuales que pueden asociarse al concepto de *physis* de los filósofos presocráticos como “realidad de lo posible, bajo las especies de este apeiron del que Anaximandro hace surgir toda forma individuada” (Simondon, 2015, p. 389). A través de esa carga de naturaleza que el individuo porta, es que el ser no es sólo individuado, es ser individuado y naturaleza. Esa carga de naturaleza es el potencial de futuras individuaciones así como la condición de comunicación con los demás seres individuados y la naturaleza asociada a ellos. El sujeto es entonces el “conjunto formado por el individuo y la carga de *apeiron* que lleva consigo” (Simondon, 2015, p. 390). Esta referencia nos permite enfatizar la concepción de individuo como actividad,

potencia en acto, que subraya Marilena Chauí. Así como también su pertenencia a una potencia siempre mayor, la Naturaleza, por la que no se agota la potencia individuada en su forma actual sino que siempre está en relación a una potencia mayor capaz de mutar el campo de relaciones actuales y generar otros devenires.

(...) todo uso de la idea de individuo hecho por Spinoza es dependiente de la consideración de la individuación como un proceso. Aquí es exactamente donde la transindividualidad se vuelve irreductible. (Balibar, 2009b, p. 31)

Entonces, ¿qué es lo que hace que algo sea individuo, cuál es el principio individuante? Y la respuesta está en la potencia en tanto que *conatus*, esfuerzo por perseverar en el ser, “la esencia de un ser singular es su actividad, o sea, las operaciones y acciones que realiza para mantenerse en la existencia” (Chauí, 2004, p. 224).

En la perspectiva singular del modo humano, la cooperación de acciones que hace al individuo se realiza en la figura del *conatus*, el esfuerzo de existencia. En la Proposición 7 del libro tercero de la *Ética* (2020) Spinoza identifica el *conatus* con la esencia de las cosas singulares: “El esfuerzo con el que toda cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma” (p. 195). En la primera de las Definiciones de los Afectos de la misma obra leemos “El deseo es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada.” (p. 258). Y en el libro cuarto dice: “El deseo es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo con que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser” (p. 304). Este esfuerzo, en el modo humano, se llama potencia-deseo. La esencia misma del hombre es el deseo, de modo que hay una identificación entre la esencia y el *conatus* como potencia de perseverar en el ser. De manera que arribamos a una comprensión ética de los modos de existencia como potencias-deseo en relación que en su esfuerzo por perseverar en su existencia se afectan unas a otras, complicándose en tramas afectivas que aumentan y disminuyen la capacidad de obrar de los individuos.

En la *Ética*, Spinoza logra una comprensión del modo humano como parte de una naturaleza que obra según su propia necesidad, que hará imposible concebir, en adelante, a lo humano como una figura aislada o entender a su comportamiento como una excepcionalidad en el mundo. Afirmación del individuo como instancia de individuación siempre colectiva. No hay individuo que no sea conformado por un conjunto de relaciones que funcionan con partes exteriores que perforan su individualidad. La potencia singular de cada individuo, su capacidad de afectar y ser afectado, es siempre en relación. No habría interioridad del individuo y exterioridad del colectivo. “Lo común y lo singular no se oponen.

La potencia colectiva se singulariza y contribuye a la singularización de los elementos que constituyen su propia trama afectiva” (Teles, setiembre de 2018, p. 10).

Ahora bien, estar constituídos en trama, no significa que toda relación convenga a los individuos. Spinoza distingue entre las relaciones de composición y descomposición. La condición de lo humano es su vulnerabilidad, especialmente acentuada cuando comienza su vida. Deleuze (2008a) en su curso sobre Spinoza dirá que estamos entregados al azar de los encuentros, por lo tanto es necesario el trabajo ético de discernimiento, para evitar los encuentros con cuerpos que nos descomponen. Trabaja en detalle todo este aspecto de la práctica ética del “arte de los encuentros”. Se trata de ser capaces de organizarlos de modo de exponernos lo menos posible a relaciones de descomposición y también lograr activamente composiciones de cuerpos colectivos que aumentan nuestra potencia de obrar.

Esta distinción ética de las relaciones hace referencia a la vida afectiva. Los afectos, en tanto que pasaje de la potencia hacia una mayor o una menor en función de las afecciones que recibe, se distinguen según esos vectores de aumento o disminución. Así habrá afectos alegres o tristes. En nuestra condición de vulnerabilidad estamos a merced de los encuentros, y en ese plano los afectos son pasivos, porque no somos la causa de aquello que sucede en nosotros (Spinoza, 2020). Pero el vector de la alegría, es decir de los afectos compositivos, trae la oportunidad de lograr un obrar activo de nuestras potencias.

Toda la filosofía de Spinoza sostiene la interrogante por encontrar los medios para salir de nuestras servidumbres afectivas, dilucidar cómo es posible lograr un devenir activo de las potencias singulares y colectivas, o dicho de otro modo, padecer en la menor medida posible, volvernos en mayor medida la causa adecuada de lo que sucede en nosotros.

### *La individuación grupal*

Una breve apertura a un diálogo fronterizo antes de continuar desplegando sentidos de lo común. Plantear la comprensión del individuo desde la efectuación de una individuación hace posible atender a otras formaciones individuantes como puede ser la formación grupal. En 1972 Pichón Riviére realiza un documento (2003) junto a Ana Pampliega de Quiroga donde marcan las distancias respecto del psicoanálisis y la apuesta por la construcción de una Psicología Social. Allí puede encontrarse una preocupación por la elaboración de una perspectiva epistemológica que, sin dejar de atender a la dimensión del individuo, lo inscribe en una trama compleja de relaciones que lo constituyen, afirmando la condición irreductiblemente social de toda existencia, y por tanto una afirmación dinámica y material de la realidad:

El supuesto ideológico implícito en la problemática psicoanalista es la ilusión metafísica de la “naturaleza humana”, esencia inmodificable. La peligrosidad del supuesto reside en su carácter ocultante de la determinación por la estructura socio-económica de hechos como la guerra, la violencia, la dominación, la propiedad privada, el autoritarismo, etc. (...) La consecuencia, más o menos explícita, es que frente a la escasa variabilidad de los modelos biológicos tomados como determinantes, se extraen conclusiones acerca de la inmodificabilidad de las relaciones sociales. (Pichon-Riviére y Pampliega de Quiroga, 2003, p. 3)

Y en ese mismo texto, leemos que “El hombre a través de su praxis se construye histórica y socialmente (...) El hombre es una construcción histórico social resultante de una praxis” (p.3). Subrayo dos elementos importantes de esta perspectiva materialista dinámica. En primer lugar, se excluye toda posibilidad de definir a un sujeto a priori, de determinar sus experiencias posibles a partir de cualquier esencialismo, de cualquier formalización que se intente realizar. Lo que define a cada individuo es la *praxis*, las prácticas concretas en que se produce. Por otra parte, la praxis se inscribe en un campo de relaciones sociales, dinámico, de modo que la constitución de todo individuo se produce siempre relacionamente. No hay individuo concebido de manera que se baste a sí mismo, cuya individualidad no esté perforada por la trama que lo produce. De manera que aquello que constituye en buena medida la vocación de toda psicología, que es el intento de comprensión y alivio del padecimiento de los individuos, debe buscarse y abordarse en las configuraciones sociales y no al interior de los sujetos. Las distintas configuraciones vinculares serán soportes de enfermedad o de salud, de posibilidad de construcción activa de la realidad o de reproducción alienada de la misma (Pichon-Riviére, 1984). Todo ello lleva a correr el foco de atención del sujeto a ese plano medio de lo social que permite comprender cómo se pliegan ciertas matrices sociales en los individuos y cómo a su vez éstos son productores del campo social en el que se inscriben, a saber, el grupo.

(...) el grupo ocupa ese lugar social posibilitador de la experiencia. Es que el grupo puede desempeñar el papel de una especie de organizador social de espacios o de experiencia. (Bauleo, 1983, p.12)

Esta vocación materialista se retoma en la definición del grupo, fijando la atención en la praxis como dimensión instituyente. Cuando Pichón (1984) plantea en el análisis del grupo, su proceso de constitución, refiere a tres instancias: pretarea, tarea y proyecto, cada una correspondiente a distintos momentos en la trama de relaciones que lo atraviesan y actualizan. Si bien se refiere explícitamente al término grupo, no hay una forma-grupo como

abstracción, ya que metodológicamente esta forma siempre está obligada a deshacerse en la atención a lo que efectúa cada configuración grupal singular. Es la tarea como praxis siempre en acto la que es determinante y exorciza en la operatividad del campo todo intento de formalización del mismo. Y por tanto la formación grupal estará más ligada a un acontecer que a una predeterminación, y es siempre una imprevisibilidad. En palabras de Armando Bauleo (1983):

Señalemos que siempre un grupo que se está por constituir es una provocación o un desafío, sea a nivel individual o social y a su vez pasa por todas las vicisitudes de una construcción en un vacío, cuyas formas y contenidos dependerán de un juego de fuerzas relacional y no de alguna en particular. (p. 18)

Este énfasis en el acontecer y la dimensión procesual de los grupos llevará a posteriores elaboraciones en el campo de estudio de lo grupal en las que se abandona el término “grupo” por “grupalidad”, “grupalidades” y “formaciones grupales”. En el decir de Gabriela Etcheverry (2014), psicóloga referente del campo de estudios sobre formaciones grupales en nuestro país:

La noción de grupalidad implica un horizonte epistémico (ético, crítico) que busca evitar los reduccionismos recuperando la complejidad inherente a los procesos, realizando al mismo tiempo una crítica a la naturalización del grupo. En esta dirección, el desafío es proponer que el grupo no existe (Castro, 1995), así como no existe la sociedad o el individuo. Son nociones generadas a partir de un proceso histórico, que en sí mismas no dicen nada en referencia a las relaciones entre la singularidad y la socialidad. Cuando se naturaliza la idea, se corre el riesgo de autonomizar la representación grupal, con independencia de la “realidad grupal”. (p. 21)

En el mismo sentido Marcelo Percia (1991) hace referencia a lo abierto del pensamiento grupal:

Lo grupal conserva el raro mérito de un pensamiento inacabado (...) Es un saber diseminado en distintas formaciones. Lo grupal es un resto que la experiencia con grupos enseña a interrogar en cada sitio en el que un sujeto se calcula como diferencia. (p. 85)

Estas escasas referencias, apenas pinceladas, nos permiten comenzar a entablar una conversación entre el spinozismo y la Psicología Social grupal, para dejar abiertas

algunas líneas posibles de diálogo. Hay una vocación materialista común (aún cuando el materialismo pueda cobrar distintas acepciones), un rechazo de la forma como indicador y de la unidad como medida. La definición spinoziana de los individuos dialoga con la identificación de los grupos a partir de la institución de una tarea colectiva. De allí la posibilidad de pensar a un grupo como individuación, o de pensar a un individuo como grupalidad. Esto no anula la diferencia entre un estar grupal y el de un individuo en relación consigo, son configuraciones diferentes que generan distintos campos de experiencia posible. Siempre se trata de individuaciones singulares complejas, y siempre habrá que atender al campo de experiencias para determinar las potencias en juego porque no sabemos lo que puede un cuerpo grupal o individual. Esta perspectiva ético-política sostenida en el spinozismo y reencontrada o inaugurada en otros ámbitos y tiempos, como lo constituye el campo de estudios de lo grupal en el marco de la Psicología Social Rioplatense, abre todo un campo de experimentación que atiende menos a las categorizaciones y más a las fuerzas y potencias en acto. Y tiene como efecto inmediato generar otro tipo de intervención, orientada menos a producir un saber sobre el individuo, grupal o no, que a desobturar aquellas estructuras que lo mantienen alejado de sus potencias de obrar.

### *La condición común de la pasionalidad*

La búsqueda de un obrar activo está éticamente intrincada a la vía de la razón. Pero antes que nada es necesario establecer que en Spinoza (2020) razón e imaginación, pasión y actividad, son todas modalidades del deseo en tanto que potencia que se esfuerza por perseverar en el ser. Perseveramos en nuestra existencia por medios tanto racionales como pasionales, por lo tanto la vida imaginaria pasional es inherente a nuestra naturaleza y por ende a ciertos modos de nuestra sociabilidad. Lo que señala Spinoza es que la pasionalidad es condición de nuestra servidumbre. Así el famoso párrafo del Tratado teológico-político dice:

el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación (1986b, p. 64)

Los hombres y mujeres luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación, esa es la operatoria de la servidumbre política y se sostiene en la vida pasional. La

pasionalidad es la afectividad cuando está poblada de una imaginación que produce activamente imágenes que no son el conocimiento de la causa que nos afecta, y puede hacer que se confundan esclavitud y salvación. De manera que las ideas, que se producen en una trama afectiva pasional, pueden operar de manera de sostener relaciones de servidumbre. También pueden haber imaginaciones en la pasionalidad que sean el origen de constituciones políticas activas. No es denostando esa naturaleza pasional que podremos alcanzar una apropiación activa de nuestras potencias, sino más bien afirmando la pasionalidad como materia que nos constituye.

Gregorio Kaminsky en su tesis sobre las pasiones en Spinoza (1998) afirma que la filosofía de Spinoza se trata de un “pasionalismo absoluto” y que “la historia se ha cansado de documentar, con pésimos resultados, que lo 'mejor' racional no se alcanza con la represión de lo 'peor' pasional, los pésimos resultados obtenidos y sus inconfesables beneficiarios” (p.22). En este mismo sentido sostiene que “las pasiones son episódicas y precarias individuaciones de estados vividos y también argamasa de lo social, cristalizada bajo la forma de instituciones reales o imaginarias” (p.22).

Es necesaria una detención para precisar el significado de las “pasiones” en este contexto para avanzar en el lugar y peso que tienen en este sistema filosófico. En las definiciones que aparecen en la tercera parte de la *Ética* (2020) Spinoza establece la distinción entre obrar y padecer de acuerdo a un criterio causal:

I. Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Inadecuada o parcial, en cambio, llamo a aquella cuyo efecto no puede ser entendido en virtud de ella sola. II. Digo que obramos, cuando sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada, esto es (por la definición anterior), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente en virtud de ella sola. Y por el contrario, digo que padecemos cuando en nosotros sucede, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos causa sino parcial. III. Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o coercida, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo. Y, simultáneamente, las ideas de esas afecciones. Por ello, si podemos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; en otro caso, una pasión. (pp. 183-184)

El principio de *causa sui* con el que comienza la *Ética* (2020) y que ya desarrollamos a nivel ontológico, marca el criterio para distinguir la actividad de la pasividad. La Naturaleza

o sustancia en tanto que es causa de sí misma es pura productividad de infinita potencia, y nada le es exterior puesto que ello implicaría la existencia de otra sustancia y ello nos conduciría a un absurdo de acuerdo a lo argumentado en la primera parte de la *Ética*. Por lo tanto, la Naturaleza no padece. Padecer es una condición que concierne a los modos, los individuos, en tanto que partes finitas de la Naturaleza que se encuentran, afectan y son afectadas por otras partes que le son exteriores. Es condición de lo humano, en tanto que expresión de un ser común y no ser sustantivo en sí mismo. Los modos también expresan y actualizan la infinitud de la sustancia pero la vida pasional corresponde a lo que en nosotros hay de finito, a la experiencia del límite que es primera en nuestras existencias.

Las pasiones serían entonces aquellos afectos -ligados a afecciones que aumentan o disminuyen la potencia y a las ideas de esas afecciones- de los que no somos causa adecuada. Y nuestra condición humana es tal que estamos siempre expuestos a las pasiones, porque somos sólo una parte de la potencia infinita de la naturaleza, de manera que lo que sucede en nosotros mayoritariamente no sucede por nosotros. En el axioma de la parte cuarta de la *Ética* (2020) Spinoza agrega “No se da ninguna cosa singular en la naturaleza sin que se dé otra más potente y más fuerte, sino que dada una cosa cualquiera se da otra más potente por la que aquella cosa dada puede ser destruida” (p. 288) de allí se sigue la proposición II de la misma parte: “Nosotros padecemos en cuanto que somos una parte de la Naturaleza, que no puede ser concebida por sí, sin las otras.” (p. 290). Y en la demostración:

Se dice que nosotros padecemos cuando en nosotros se origina algo de lo que no somos sino causa parcial (...), esto es (...), algo que no puede ser deducido de las solas leyes de nuestra naturaleza. Así pues, padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede ser concebida por sí, sin las otras. (p. 290)

Ser causa adecuada de lo que nos sucede será efecto de un ejercicio ético que tendrá como primer movimiento la comprensión de esta condición de nuestra naturaleza vulnerable y exo determinada. Somos causa adecuada cuando en nosotros se produce algo deducible de las solas leyes de nuestra naturaleza. Y las leyes de nuestra naturaleza definen que somos en otra cosa (en la sustancia o naturaleza) y no podemos concebirnos por nosotros mismos, siempre existe una potencia mayor que puede destruirnos, y por lo tanto, padecemos como parte inherente de nuestra condición de existencia en la naturaleza. De ello se deduce que todo esfuerzo por lograr un devenir activo a partir de la imagen de un sujeto independiente que actúa por voluntad propia, no hace más que mantenernos en el plano imaginario y pasional. En palabras de Laurent Bove:

(...) en el seno de relaciones de fuerza necesariamente desfavorables, la autonomía como afirmación absoluta de la causa es un combate, y no somos, desde nuestro nacimiento, más que, de manera extremadamente parcial, la causa de lo que ocurre en nosotros y de lo que hacemos. (2009, p. 15)

Esto nos adelanta que la autonomía no podrá ser entendida en clave liberal como capacidad de autodeterminación, asignación propia de las normas de existencia, por el contrario se tratará de una cierta capacidad activa de obrar que tiene como condición una comprensión de que todo individuo es parte de una red infinita de conexiones causales que afectan todo el tiempo su existencia, excediéndola. Entonces es necesario entender cómo es el proceso pasional imaginario y cómo sucede esta comprensión que nos orienta en la posibilidad de un devenir activo.

En primer lugar, la experiencia es siempre corpórea, las afecciones suceden en los cuerpos. La mente, en la medida que tiene por objeto la idea del cuerpo y de sus afecciones, tiene idea de todo lo que afecta al cuerpo. “Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana, no es nada otro que la idea de una cosa singular, existente en acto.”<sup>5</sup> (Spinoza, 2020 p. 115) y “si el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por la mente.” (p. 117). De manera que “el alma humana forja ideas y conoce, pero implicada necesariamente por la mediación del cuerpo propio” (Kaminsky, 1998, p. 32), el proceso de conocimiento es siempre encarnado, siempre en medio de las relaciones que afectan al cuerpo y lo constituyen.

La mente tiene ideas de todas las afecciones del cuerpo, de aquellas que padecemos por no ser causa adecuada y de aquellas en las que somos la causa activa que explica la afección. En el primer caso nos referimos al primer género de conocimiento. Este se corresponde al conocimiento de las cosas en la duración en relación con un cierto tiempo y lugar. Se trata de la operación de percepción de los objetos exteriores, que siempre va acompañada de la representación del propio cuerpo ya que “la idea de un modo cualquiera por el que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos externos, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, simultáneamente, la naturaleza del cuerpo externo” (Spinoza, 2020, p. 129). Y se sigue que “las ideas que tenemos de los cuerpos externos, indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos” (p. 93).

---

<sup>5</sup> Cabe señalar que en las distintas traducciones de Spinoza encontramos los términos “mente” o “alma” para referir a la individuación a nivel del pensamiento. El propio Spinoza utiliza ambos pero en general utiliza más el vocablo latino “*mens*” que se traduce por “mente”. A los efectos de este trabajo no es significativa esta distinción por lo que se advierte que su aparición es indistinta.

El conocimiento que se produce de esta manera es lo que Spinoza denomina lo “inadecuado” ya que está determinado por la percepción de las afecciones que se producen en nuestro cuerpo, lo que no habla de la relación misma de afección y de la causa sino de los efectos de ella sobre nuestro cuerpo; “las ideas de los cuerpos externos comienzan como indicios de la constitución y compleción de nuestro propio cuerpo” (Kaminsky, 1998, p. 32). La percepción que resulta de estas afecciones corporales es la imagen del cuerpo externo como existente en acto, incluso aunque no lo esté, “la mente podrá contemplar, como si estuvieran presentes, aquellos cuerpos externos por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez, aun cuando no existan ni estén presentes” (Spinoza, 2020, p. 130).

La mente labra estas ideas que representan a los cuerpos exteriores como si estuvieran presentes. Estas imágenes, producto de la parcialidad de la percepción corporal, son confusas y limitadas y esto corresponde a la afección como pasión, un estado más bien pasivo del cuerpo propio afectado por un cuerpo exterior. El proceso causal que produce las afecciones en los individuos es desconocido por ellos, dicho de otro modo, las imágenes son efectos cuyas causas se ignoran. Esta pasividad constituye lo inadecuado de las ideas del primer género de conocimiento.

La ignorancia respecto de las causas de lo que nos afecta hace que se asocien los afectos de alegría o tristeza a las distintas afecciones según lo experimentado e imaginado, desconociendo las relaciones efectivamente existentes entre el afecto experimentado y su causa. Este procedimiento está en la base del proceso mimético de la vida imaginativa pasional por la cual entramos en relación con otros cuerpos a partir de nuestra propia corporeidad. “Hace de la vida imaginaria un proceso circular de identificaciones sucesivas, en las que no dejo de representarme al otro a mi imagen, y de representarme a mí mismo a imagen del otro”. (Balibar, 2009a, p.39).

Las pasiones se dan intersubjetivamente, nunca autónomamente. Las alegrías y tristezas nunca son enteramente mías, son producidas socialmente. Nunca hay un deseo inmediato de las cosas, siempre está mediado. Es el caso cuando se desea algo porque alguien lo desea, se teme a algo porque alguien lo teme, etc. Siempre los afectos están socialmente constituidos y miméticamente determinados. Y hay una natural adecuación en esa vida afectiva, hacemos cosas para alegrar a seres que amamos y evitar sus tristezas, y otras tantas acciones correspondientes a quienes nos generan afectos de odio. En la vida pasional el deseo no sólo orienta la acción sino que orienta nuestra percepción y posición en el mundo:

Nuestra relación con los objetos no es nunca neutra. Es por deseo como distinguimos, al separarla de su contexto, una cosa a la que atribuimos nuestro

afecto, y como la Alegría experimentada que no conoce sus causas eficientes, se remite, según la imagen misma (idea imaginativa) de la afección, al objeto al cual esta imagen señala (...) si esas cosas forman justamente un mundo (...) es que mi deseo (bajo la forma de la imaginación) cree discernir en ellas. (Bove, 2009, p. 54)

Según Balibar el concepto clave es el de “rasgo de identificación parcial” (2021, p.41) por medio del cual un individuo asocia la alegría o la tristeza a las imágenes de los otros individuos, despertando en él mismo sentimientos de odio o de amor hacia ellos, y generando su deseo de complacerlos o disgustarlos, correspondientemente. Habría entonces un doble proceso de identificación en el que nos identificamos con otros individuos porque percibimos un parecido parcial y proyectamos en ellos nuestras afecciones y al revés, proyectamos las suyas sobre nosotros. “Spinoza describe así a la imaginación entera como un proceso de naturaleza mimética” (Balibar, 2021, p. 41). Y la mimesis afectiva es tanto conflictiva como compositiva. Kaminsky señala al respecto:

La vacilación de los afectos y las oscilaciones del alma ponen al hombre en una deriva impredecible en cuanto al goce y disfrute de las pasiones. Si la constancia afectiva puede arribar por la vía imaginativa de la imitación (imitar los esfuerzos ajenos y hacer que los ajenos imiten los nuestros), ella puede ser tan deseable como las mismas prescripciones racionales. (1998, p.168)

Hay una distinción fundamental en este punto entre *affectio* y *affectus*. Toda afección envuelve, implica, un afecto. Y el afecto sea activo o pasivo, como señala Deleuze en las clases de Spinoza (2008a), es lo que efectúa todo el tiempo a la potencia, es “un pasaje” hacia una mayor o menor potencia, dependiendo de que seamos afectados de alegría o tristeza. El afecto es la dimensión vivencial, que da cuenta de la experiencia como tránsito permanentemente abierto. En tanto que “pasaje”, el afecto no es un estado, es una variación constante, un diferencial producto de relaciones que se afectan. Y “el anclaje de lo afectivo no se remite, aunque ello se crea, a lo gnoseológico sino que muerde en lo existencial” (Kaminsky, 1998, p. 36). Este aspecto dinámico, intensivo, es lo que hace que la vida pasional no sea sólo inadecuada, y lo que, incluso en su inadecuación, le otorga un valor fundamental a la imaginación como facultad ideativa ya que constituye conocimiento efectivo, positivo y fundante, configurando el antecedente material de los niveles de conocimiento de mayor complejidad.

Lo inadecuado en los humanos es lo predominante. Aunque haya aspiraciones por lograr una vida orientada por la razón, ciertamente buena parte de nuestra vida es pasional por la proporción en la que somos excedidos por fuerzas exteriores. Ello no se traduce como

una vida de falsedad o pura exposición al error, puesto que, como ya se señaló antes, los afectos no son verdaderos o falsos, son la experiencia del cuerpo y su potencia, también al nivel de la imaginación, y esa es una experimentación siempre abierta ya que:

nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo; esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia lo que un cuerpo puede obrar, y lo que no, en virtud de las solas leyes de la naturaleza, en la medida en que esta es considerada solo como corpórea. (Spinoza, 2020, p. 188)

Conviene la insistencia con algo planteado al inicio de este apartado: los individuos se esfuerzan naturalmente por perseverar en el ser y ello sucede tanto por la vía pasional como por la vía racional. Los modos adecuado e inadecuado de obrar de la potencia son igualmente naturales y producen realidad. A nivel político la pasionalidad también actúa instituyendo lo social, así en el decir de Balibar:

¿Vamos a concluir entonces que las pasiones, causas de conflictos permanentes entre los hombres, representan la antítesis de la sociabilidad? En absoluto. Lo que Spinoza nos muestra, es que hay otra génesis (o "producción") de la sociedad a partir de las pasiones mismas, en su constitución, aunque esta vez no conduce a ningún acuerdo necesario. (2009a, p.101)

La pasionalidad integra siempre los modos de la vida social y cuando es la condición afectiva dominante la sociabilidad tiende a la conflictividad, obstaculizando la institución de acuerdos comunes para organizar la vida social. Pero aún cuando no sea la condición predominante, es parte insoslayable de la sociabilidad, y toda idea de vida social que no reconozca el lugar de las pasiones es una idea inadecuada por cuanto imagina que es posible una sociedad sin conflictos, que es como una sociedad sin humanos.

Una vez presentada la vida pasional como dimensión común de la vida humana es necesario desarrollar en qué consiste la operatoria de la vía racional, y así poder distinguir ambos modos de producción de lo social.

### *La razón común*

El segundo género de conocimiento se corresponde con el ejercicio de la razón y la producción de ideas adecuadas, denominadas *nociones comunes* (Spinoza, 2020). Las nociones comunes implican dejar de imaginar y empezar a conocer a través de la experimentación y el uso de la razón. Son un esfuerzo por descubrir las relaciones que

convienen con nuestra potencia, no en razón de lo que imaginamos que tienen ciertos cuerpos, sino en razón de sus causas, de sus potencias efectivas. La organización de los encuentros con otros cuerpos que convienen con el nuestro origina el conocimiento por nociones comunes, es decir, aquello común entre un cuerpo y otro. “Nociones comunes, comunes en el doble sentido de que se aplican universalmente a todo objeto y pertenecen a todas las mentes humanas como ideas de propiedades que existen tanto en el todo como en las partes” (Balibar, 2009a, p. 43).

La idea adecuada “me dice todo sobre las relaciones que componen y descomponen los individuos, el segundo género procede por nociones comunes” (Deleuze, 2008, p. 450). Las nociones comunes son las ideas de relación, los conceptos en tanto que expresan conocimiento de relaciones generales que afectan a múltiples individuos expresando su comunidad, incluso las de carácter universal.

Cuando en la naturaleza se quieren considerar nociones de composiciones de relaciones, no pueden hacerse la idea adecuada de una relación compuesta sin formar al mismo tiempo una idea de Dios como fundamento de las relaciones que se componen. Por tanto, ustedes van necesariamente de la noción común a la idea de Dios como fundamento de todas las relaciones. En efecto, la idea de Dios estaría definida, a ese nivel, como el fundamento de todas las composiciones de relaciones (Deleuze, 2008b, p. 450).

El énfasis de Deleuze está apuntando que en las nociones comunes reconocemos la Naturaleza que envuelve a la totalidad de los efectos que determina. No podemos concebir a ningún individuo adecuadamente sin concebirlo como siendo en la Naturaleza, como parte expresiva de la misma y por tanto pliegue de las relaciones más generales que determinan la constitución de los individuos y sus conveniencias.

El conocimiento en general es tanto la condición como el resultado del esfuerzo de conservación del ser. Las nociones comunes, en tanto que ideas, tienen una encarnación en la vida afectiva, “no son principalmente una forma especulativa de análisis, sino un elemento práctico de constitución” (Hardt 1993, p. 191). Las nociones comunes expresan la imbricación entre ontología, ética y política como trama indiscernible, aunque operemos distinciones que nos permiten pensar las dimensiones y enfatizar campos de especificidad. Esto marca una ruptura respecto de las tradiciones epistemológicas que parten de la asunción del conocimiento como representación del mundo. Hay una perspectiva productiva en Spinoza que se arrastra desde la ontología hacia una teoría del conocimiento. El ser y por ende sus atributos, son fundamentalmente productivos. El pensamiento es, antes que

nada, un atributo de la sustancia, por lo tanto productivo. Toda idea, como modalización del atributo pensamiento, es ya ella misma parte de la naturaleza, producción que produce, y por ende tiene efectos. No hay conocimiento, entonces, separado de la naturaleza en el juego del espejo y la representación. Las ideas son adecuadas o no lo son por su propia naturaleza y no por su correspondencia con un mundo que sería su correlato exterior.

la definición de "razón" o "acción razonable" está presentada (...) como una estructura o sistema de implicaciones mutuas en el que, por cada individuo, el conatus, para preservar su existencia, está conectado con el conocimiento de su propio bien (*quod sui utile est*) y el necesario establecimiento de un *commercium* con otros hombres. Cada uno de estos elementos es necesario. (Balibar, 2009a, p. 54)

Las ideas son adecuadas en tanto que aquello que sucede en nosotros puede explicarse por nuestra naturaleza y eso sucede a condición de una comprensión de nuestra naturaleza como *pars naturae* (parte de la Naturaleza).

La razón que determina un acuerdo necesario entre los hombres no tiene así pues nada de trascendental: ella no expresa otra cosa que la potencia de la naturaleza humana, que se manifiesta y se desarrolla en la búsqueda de la "utilidad propia". Si ella implica necesariamente la idea de Dios, es que los hombres encuentran esta idea en su propia actividad. Sin embargo la Razón no podría definir por ella misma la naturaleza humana: al contrario, Spinoza insiste constantemente sobre esto, la naturaleza humana se define a la vez por la razón y por la ignorancia, la imaginación y la pasión. (Balibar, 2021, p. 99)

La presencia del cuerpo es ineludible en la filosofía spinoziana, no hay conocimiento sin cuerpo, no hay idea adecuada sin conocimiento del cuerpo. Es una filosofía vitalista y como tal corpórea, pero no de los cuerpos discretos que enseña la física moderna, sino de los cuerpos dinámicos y conectivos (más cercanos quizás al modelo de la física cuántica). Deleuze señala la magnitud de esta relevancia del cuerpo:

«Dadme, pues, un cuerpo»: ésta es la fórmula de la inversión filosófica. El cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, lo que éste debe superar para conseguir pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida. No es que el cuerpo piense, sino que, obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida. (1996a, p. 251)

Las ideas adecuadas se corresponden con afectos activos, se trata de una comprensión no instrumental que permite una apropiación activa de nuestra potencia de obrar a través del conocimiento de las causas eficientes de nuestras acciones. Y en tanto que afecto activo se trata de un vector de aumento de la potencia de vida, ya que la tristeza, y por ende la disminución de la potencia, expresa siempre una relación de inconveniencia. En las nociones comunes se expresa una relación de comunidad, una conveniencia de los cuerpos tomados bajo una misma relación.

A partir de las nociones comunes se realiza un movimiento de la pasión a la acción y esto tiene efectos fundamentales en el plano político, ya que “las nociones comunes están por naturaleza orientadas a establecer la unión y comunión entre los hombres” (Spinoza, 1986a, p. 138).

En la cuarta parte de la *Ética*, dedicada a la servidumbre de los afectos, en la demostración de la proposición 35, Spinoza dice:

En la medida en que en los hombres entran en conflicto por afectos que son pasiones, pueden ser diversos en naturaleza (...) y contrarios entre sí (...). Mas de los hombres se dice que actúan, solo en la medida en que viven según la guía de la razón (...). Mas como cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece aquello que juzga bueno y se esfuerza por apartar aquello que juzga malo; y como, además, aquello que, en virtud del dictamen de la razón, juzgamos que es bueno o malo, es necesariamente bueno o malo, se sigue que los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, sólo hacen necesariamente aquellas cosas que son necesariamente buenas para la naturaleza humana (...). Y así, los hombres también convienen entre sí necesariamente siempre, en la medida en que viven según la guía de la razón. (2020, p. 320)

Si seguimos el razonamiento spinoziano, los humanos sometidos a las pasiones viven según la fluctuación anímica y el conocimiento se produce por experiencia vaga, de manera que pueden tanto concordar como entrar en relaciones de discordia y ser contrarios entre sí.

“(... ) en la medida en la cual están sometidos a las pasiones (...) en efecto los hombres no tienen en común más que una impotencia, una "negación"; no se puede decir que acuerdan por naturaleza, puesto que no tienen ningún objeto de utilidad común.” (Balibar, 2009a, p. 101)

Pero, si se encuentran guiados por la razón, entonces tenderán a la concordia, ya que el conocimiento de las causas eficientes que se aloja en las nociones comunes, expresa relaciones de comunidad o conveniencia. Y “nada hay más útil para el hombre que el hombre;” (Spinoza, 2020, p. 306), por lo que hombres y mujeres, orientados por la razón tenderán a buscar lo que les es de mayor conveniencia a su naturaleza. El primer movimiento de la razón, expresado en afectos activos, se orienta en la vía de la afirmación y producción de comunidad.

En la acción, el conatus está internamente fortalecido, sus partes se armonizan y se equilibran recíprocamente; simultáneamente, los hombres se perciben unos a otros como valiosos, reconocen lo que poseen en común, descubren que la utilidad recíproca y la comunidad de afectos los fortalecen y por eso pasan de la discordia a la concordia (Chaufí, 2004, p. 226).

Ello no supone dicotomizar el campo afectivo entre la vida pasional y la vida activa acorde a la razón. No hay dominio de la razón sobre las pasiones, ni se privilegia un plano epistemológico, no hay posición de gobierno de la vida intelectual tal como se encuentra en una larga tradición de la filosofía occidental. Esto es necesario subrayarlo aunque pueda resultar repetitivo, pero su reiteración es acorde a su originalidad e importancia como construcción de una imagen política casi inédita (aunque encuentra precedentes y amistad en otras expresiones) y es uno de los aspectos a los que vuelve con fuerza la lectura de Spinoza de siglo XX.

Diego Tatián se inscribe en estas lecturas que marcan el aspecto realista<sup>6</sup> y materialista del spinozismo, alejándose de las interpretaciones que lo hacen un racionalista más de la época y realzando la encarnación corpóreo-afectiva de su filosofía. Así, formula que “la producción de comunidad no presupone la eliminación de las pasiones sino más bien su existencia, en la medida en que no redunden en impotencia y en servidumbre sino en cuanto vías de liberación ética y política” (Tatián, 2015, p. 19). La razón supone la vida pasional como su materialidad, y no hay oposición entre ambas dimensiones sino más bien transición, transformación, ejercicio ético y político de la virtud. Y a la inversa también, se dan procesos sociales de descomposición e irrupción de pasiones discordantes que tiñen el campo político, de modo que pasión y acción forman tensiones dinámicas que atraviesan tanto el cuerpo social como las vidas de los individuos.

---

<sup>6</sup> A propósito del realismo político en Spinoza, varios autores señalan la presencia de maquiavelismo en *El tratado político*, Diego Tatián entre ellos. Se puede encontrar en varios de sus trabajos referencias a este diálogo entre ambas filosofías, por ejemplo el libro *Spinoza: filosofía terrena* (2014).

La imaginación de lo que incrementa la potencia es ya ella misma una potencia -y por tanto una virtud- que se articula no únicamente a la razón sino también a todos aquellos afectos que, aunque nuestra naturaleza no sea su causa -y por tanto afectos que deben llamarse pasiones- operan una *transitio* favorable en perfección o potencia. Esta solidaridad entre razón, imaginación activa y pasiones alegres traza el horizonte de la vida buena en un sentido ético. (Tatián, 2004, p. 100)

Y configura también el plano político ya que las nociones comunes nos permiten conocer, identificar y organizar nuestras relaciones. Es algo que primeramente conecta con la potencia singular de los cuerpos y pasa al campo organizacional de las relaciones.

Cuando Deleuze afirma que los poderes nos quieren tristes, se refiere a que el cuerpo necesita de un poder organizativo, un poder de lo común. De ahí el esfuerzo de organización de los encuentros en la búsqueda de la conformación de muchos cuerpos dinámicos. (Hardt, 1993, p. 188)

Esta dimensión política de la razón trabajada en la cuarta y quinta parte de la *Ética*, revela la marca libertaria presente en la filosofía spinoziana y su inquietud por encontrar vías de liberación que eviten el sometimiento de hombres y mujeres. "(...) su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos" (Kaminsky, 1998, p. 20).

La vía racional, inicialmente expresada en el conocimiento de relaciones comunes, se profundiza en el tercer género y pliega el conocimiento de las esencias singulares. La ciencia intuitiva de las esencias singulares implica las ideas de relación y las complica en el conocimiento de las esencias en las que son tomadas las relaciones, y en la experiencia de la naturaleza como eternidad, fondo de inmanencia y a la vez presencia absoluta y actual. Es la aprehensión ya no sólo de la semejanza sino de la singularidad de cada individuo humano, y de la conveniencia de la misma, porque, en su singularidad, hay entre ellos mayor conveniencia que con todas las demás cosas. De modo que en relación al conocimiento, cada género puede ser considerado como "una forma de establecer el vínculo necesario entre la conservación de los individuos y la conservación de la comunidad" (Balibar, 2021, p. 48).

## *Política como institución de lo común*

### *a. Una política inmanente*

Como ya se ha señalado antes la ontología spinoziana comporta un carácter político que vemos expresarse en la *Ética*. Si bien las cuestiones de la vida política son abordadas más directamente en el *Tratado teológico-político* (1986b) y sobre todo en el *Tratado político* (1986a) donde se plantea la cuestión de los modos de organización social y sus fundamentos, será siempre necesario mantener una perspectiva desde la *Ética* -a la que Spinoza refiere reiteradamente- para que nos recuerde la esencia genésica de la potencia y nos alerte de lecturas puramente fenomenológicas del campo político.

En este plano político algunas nociones son centrales para ubicar la singularidad spinoziana, entre ellas se encuentra el concepto de *multitud*, imbricado esencialmente a la concepción democrática asentada a su vez en una particular comprensión del derecho natural. Estos conceptos encontrarán su mayor despliegue en el *Tratado Político* (Spinoza, 1986a), el cual comienza con un capítulo introductorio sobre el método, que inicia de la siguiente manera:

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que (...) no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica (...). Los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más bien hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres (...) los teólogos (...) creen que las supremas potestades deben administrar los asuntos públicos según las mismas reglas de la piedad, que los particulares deben observar (...). (pp. 77-79)

Desde el inicio se marca la toma de distancia respecto de las posiciones filosóficas tradicionales, de las ideas habituales de la clase política y de las creencias de la teología. Aunque entre estas tres Spinoza expresa cierto respeto al saber de la política por proceder de la experiencia, también recusa la instrumentalidad de una forma de saber

fundamentalmente estratégica. Pero sin dudas, la distancia más fuerte se establece respecto de toda idealización de la naturaleza humana y de la vida política, con el consecuente efecto de denigración de las existencias. Posición que por otra parte ha revelado ser profundamente ineficiente para organizar los asuntos públicos. De ahí que su procedimiento siga otra vía:

cuando me puse a estudiar la política, no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. (1986a, p. 80).

Siguiendo la perspectiva materialista e inmanentista que ya formuló en la *Ética*, se propone deducir la política de la naturaleza humana y no de una formalización de la misma, de manera de desarrollar una política que encuentre lugar en las prácticas humanas efectivas, en los distintos modos mediante los cuales perseveramos en la existencia. Esto retoma la vertiente realista que mencionamos antes, en el sentido no de un privilegio “de la realidad ya instituida para que de allí se desprenda el análisis y la configuración del campo político, sino en el sentido de una política despojada de elementos morales que juzga los acontecimientos políticos en base a aspiraciones idealistas.” (Monetti, 2020, p. 93)

Naturaleza humana cuyos estudios ya presentó en la *Ética* y por ende está en condiciones de deducir de allí el trazado del campo político:

(...) es cierto, tal como lo hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos (...) Hemos demostrado, además, que la razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos; pero hemos visto, a la vez, que el camino que enseña la razón, es extremadamente arduo. De ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula. (1986a, p. 82)

La política no es el campo de dominio de la razón. El individuo, singular y colectivamente, no puede someter la vida pasional mediante el imperio de una razón dominante. Así como no es posible conducirse éticamente forzando el gobierno de las pasiones, tampoco es posible un diseño político donde el gobierno y la vida pública consistan en un ejercicio acorde a lo que indica la razón. No es siquiera lo que mayoritariamente sucede a nivel de los individuos. Lo vimos, pasión y razón son igualmente modos de ejercicio del *conatus* y la política lejos está de ser el ámbito de la excepción. Por

el contrario, es en la vida común y la organización de los muchos, donde mayor es la necesidad de atender al régimen pasional y sus efectos de constitución. Así leemos en el *Tratado Político* (Spinoza, 1986a):

Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la felicidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan, como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común (...). (p. 123)

*b. El fundamento del estado político: comunidad de las potencias*

La interrogante que surge inmediatamente es cómo hacer que *todos hagan lo que exige el bienestar común*. Cuáles son los fundamentos del Estado, tales que generen esa conducta generalizada. Y la respuesta spinoziana constituye una ruptura y una innovación respecto de los modelos de su época donde dominaba el recurso contractualista para fundamentar la institución del Estado.

La teoría del contrato social es, según Negri (2021) una ficción sociológica para legitimar la efectividad de la transferencia de poder de la sociedad al soberano, para fundar el concepto jurídico de Estado.

(...) en el *Tratado Político* la principal afirmación es que derecho y política participan inmediatamente de la potencia de lo absoluto y que no tienen nada que ver con la esencia negativa, dialéctica, de la transferencia de poder pretendida por el contractualismo. (Negri, 2021, p. 91)

La idea central en la que se sostiene la posibilidad del contrato social es que el derecho que posee todo individuo en estado de naturaleza, es decir que posee naturalmente en tanto que derecho ligado a la existencia, se cede a un poder soberano para fundar el estado político. Cada quien cede su derecho y lo sujeta a un Estado que cuida y vela por los intereses y, sobre todo, por la seguridad de todos los individuos. En Spinoza nos encontramos con que el derecho natural se identifica con la potencia y, por lo tanto, es inalienable, "de ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder" (1677/1986, p. 85). El estado político genera una configuración de relaciones diferentes al del estado de naturaleza, y su

fundamento se encuentra tanto en el deseo de sociabilidad como en la necesidad de los otros y otras para el aumento de las fuerzas y la disminución de la fragilidad que en condiciones de individualidad es máxima.

El Estado, según sea el caso, puede tender a aumentar o disminuir las potencias singulares y colectivas, y por tanto los derechos de cada individuo. Pero en todos los casos, el Estado se instituye y sostiene en las potencias inalienables de los individuos singulares y colectivos que lo constituyen. No hay posibilidad de cesión voluntaria de la *potentia agendi*, la potencia de obrar, siempre hay un resto, un margen, incluso cuando se reduce a un puro derecho de existencia, que no puede ser cedido ante poder alguno sin eliminar con ello la vida misma.

Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder [*potentia*]<sup>7</sup> de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder (Spinoza, 1986a, p. 85).

Es a nivel de la ontología que el derecho se identifica a la potencia. La afirmación de que la ontología es política se traduce en que las tesis ontológicas hacen posibles ciertas configuraciones políticas y excluyen otras. En este caso el contractualismo no es una posibilidad porque implica una concepción de individuo que pueda existir separado de su potencia, la cual se aliena con el derecho natural para cederla a otro.

Se deducen algunas consecuencias inmediatas de esta concepción materialista del derecho. En primer lugar, el derecho no es una forma universal ni una plataforma de igualdad. Como bien señala Balibar:

(...) la noción de derecho corresponde a una actualidad, y por consecuencia a una actividad. Así una fórmula común, "los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derecho" no tendría aquí ningún sentido. El hecho es que en la práctica, los hombres tienen poderes desiguales, salvo que alguna correlación de poderes intervenga para igualarlos (un cierto tipo de Estado). (Balibar, 2009a, p. 75)

---

<sup>7</sup> El paréntesis es un agregado propio, sumo el vocablo original *potentia* traducible en algunos casos por "poder" y en otros por "potencia", porque esta segunda acepción se ajusta más a la lectura de Negri del derecho natural que estamos siguiendo en este apartado.

Esta perspectiva puede leerse como un antecedente importante de las lecturas posteriores que señalaron al aparato jurídico como un instrumento de legitimación de los poderes, especialmente de la ligazón entre el derecho y los sistemas económicos. Por su naturaleza el aparato jurídico produce imágenes de la realidad social que tienden a invisibilizar las relaciones de poder y la materialidad que soporta al propio sistema jurídico.

De manera general, la idea de un derecho "teórico", concebido como una capacidad de actuar, susceptible de ser o no reconocido y ejercido, es un absurdo o una mistificación. Ésta designa inadecuadamente, sea la esperanza de un incremento de poder, sea la añoranza de un poder pasado que es actualmente suprimido por otro. (Balibar, 2009a, p. 76)

No hay derechos que no se ejerzan porque el derecho es performativo, es una materialidad y no una abstracción formal. Inmanencia de los derechos a las relaciones sociales, a los cuerpos y sus potencias actuales. La complicación común de estas potencias en un cuerpo político instauro nuevos derechos en la medida en que genera a la vez una transformación de las fuerzas en relación y de las posibilidades de acción de los individuos al interior del cuerpo social.

La perspectiva materialista asumida por Spinoza para pensar el campo político no encuentra su fundamento en un contrato, ni su legitimidad en una cesión del derecho natural para instituir un poder soberano. Y dicho poder no puede arrogarse más derecho que el que efectúa sostenido en el ejercicio de la potencia colectiva que lo instituye. El estado político es efecto de una necesidad y de un deseo común de sociabilidad. Y se fundamenta en el ejercicio de complicación de potencias singulares en un cuerpo colectivo que se autoorganiza a sí mismo.

No hay lógica de representación; no hay formación de una *voluntad general* porque, como señala Negri, la relación entre sociedad e *imperium* no es de alienación sino de expresión directa de la potencia multitudinaria (Negri, 2021).

El Estado se fundamenta en su propio proceso constitutivo, en el ejercicio de unión y socialización al que tienden naturalmente los individuos y es en la naturaleza de esta tendencia donde se encuentra el fundamento de la vida política.

Finalmente, puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. (Spinoza, 1986a, p. 83)

Lo común en este plano es la condición de lo político. No se trata de una promesa a efectuar, de un horizonte que guía, sino del suelo mismo de la vida política. Esto puede entenderse en un sentido habitual como afirmación de que el asunto de la política es la vida en común, pero también en un sentido más profundo en que el Estado es inmanente a un común. La instauración de un estado político no es la fundación de una exterioridad de la vida común, sino una cristalización de la misma. Es el deseo común de realización de las libertades individuales y colectivas lo que guía la formación del estado político como superación de la fragilidad extrema a que está sometida la vida cuando no es sostenida en las alianzas de la sociabilidad. Luego, que el Estado logre ser tal proyecto colectivo y alojar el deseo de realización de una vida orientada a la libertad, es un *a posteriori* que como tal depende de las condiciones empíricas de efectuación. Pero su fundamento se encuentra allí donde las potencias singulares se complican y producen un cuerpo colectivo que instituye modos de organización social.

c. *Democracia y multitud: cuerpo político e institución de lo común*

Queda establecido que la sociabilidad de la vida democrática no se sostiene en las tristezas del miedo y la inseguridad, ni en la amenaza que fundamenta la cesión de derechos. Son elementos que no se desconocen en la vida política y que forman parte de su producción activa pero no son el fundamento. La conciencia de fragilidad lleva a hombres y mujeres a asociarse por necesidad pero hay un deseo de sociabilidad que acompaña la necesidad y que hace de la vida política una fuente permanente de nuevas posibilidades de experiencias de autoconstitución colectiva “figura de un *conatus* general de organización” (Negri, 2021, p. 93).

En la parte quinta de la *Ética* la democracia recibe la definición de *omnino absolutum imperium*, una forma de gobierno absoluta. Constituye la organización política que mejor expresa la vida común como auto institución que, contrario al imaginario de soberanía sustentado en la cesión de la agencia política, se concibe como ejercicio político constante.

Con esto pienso haber mostrado con suficiente claridad los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad de la que él es parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural (Spinoza, 1986a, p 341)

En el decir de Negri “la democracia es, a diferencia de otras formas de poder, una forma “absoluta” de gobierno, ya que la titularidad y el ejercicio están asociados en su origen” (2015, p. 92). Y con ello no se hace referencia a un poder absoluto “sobre” los individuos, sino “de” los individuos que funcionan como cuerpo político. Si hay indistinción de la titularidad y el ejercicio ello se debe al carácter inalienable e irrepresentable de la potencia que hace que el poder sea siempre sostenido sobre el ejercicio real que lo instituye, sobre las relaciones materiales del *socius* que lo sostienen en su organización. No puede haber una titularidad del poder separada de su ejercicio.

(...) dominantes y dominados, soberano y ciudadanos forman igualmente parte de la multitud. Y la cuestión fundamental es siempre, en último análisis, la de su aptitud para gobernarse a sí misma, es decir de acrecentar su propia potencia. Pero esto quiere decir concretamente dos cosas: la democracia es un concepto problemático, puesto que ella correspondería al modo de existencia de una multitud ya equilibrada, substancialmente "unánime"; el equilibrio no existe más que de una manera estática, como una distribución de órganos o un dispositivo jurídico: éste surge cuando los individuos construyen una obra común. En otros términos, el "alma" del cuerpo político no es una representación, sino una práctica. (Balibar, 2009a, p. 86)

Expresión de un sistema materialista que impugna toda formalización y mistificación trascendente de la vida social, la democracia es una *praxis* en el spinozismo, no una forma. La *praxis* democrática se aloja en la distancia que se abre entre la vida y la forma. Se trata de un proceso dinámico y colectivo de transformación productiva que revela la inagotabilidad de la *praxis* constitutiva. El *imperium democraticum* vive de la eternidad y no se circunscribe a ninguna constitución política sino que la trasciende dinámicamente. No se trata de un ideal sino de una fuerza actual que transforma constantemente el estado de cosas. No es una forma de gobierno sino una actividad social de transformación.

Bajo una inspiración spinozista, democracia se concibe como reversión de las condiciones que perpetúan la impotencia.(...) Régimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre autoinstitución. Esa noción de democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control. (Tatián y Pereira, 2022, p. 15).

En el seno de la definición de democracia se encuentra la multitud, como poder inmediato que la instituye y ejerce:

Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía (Spinoza, 1986a, p. 93).

La agencia de las prácticas políticas en contextos democráticos no podrá estar formalmente determinada en la figura de un sujeto político. No se trata de un sujeto apriorístico o una abstracción como puede leerse en la mayor parte de la literatura filosófica de la época. En relación a la agencia política, suele oponerse al pensamiento político de Spinoza la filosofía política de Hobbes. Este último postula al pueblo como sujeto político unitario, homogéneo, fundamento de una sola voluntad que es representada en el gobierno el cual, como vimos anteriormente, bajo la figura del contrato, opera una alienación de los poderes individuales para ejercer un poder general sobre los súbditos. Todo ello sostenido en la necesidad de un Estado que elimine el riesgo de muerte que representan unos hombres para otros, expresado en la célebre imagen del “hombre como lobo del hombre” (Hobbes, 2000). En Spinoza, por otra parte, la agencia política se encuentra en la multitud como sujeto heterogéneo, múltiple, que no es pasible de someterse a una síntesis que anule las diferencias; expresión inmediata de una potencia colectiva inalienable bajo la figura de la representación. Potencia plural, conflictiva, abierta, instituyente. Esta relación es trabajada en muchos autores, menciono a Antonio Negri por su relevancia en este trabajo y la simpleza para abordarlo en el prefacio de su obra *Spinoza ayer y hoy*: “Se pasa del Estado como poder sobre la sociedad, a la institución de sociedad como única explicación aceptable del Estado en cuanto que decisión común” (2021, p. 18).

El sujeto de ese hacer colectivo que constituye la absolutez democrática es la *multitud*. No es un *Uno*, una unidad homogénea. Es una multiplicidad, un conjunto de modos del ser social.

El concepto de una estrategia del conatus del cuerpo colectivo, o de la *multitudinis potentia* (la multitud, como modalidad específica de la realidad política, en su tensión

para constituirse como “nación”, como “pueblo” o como “Estado”), nos sitúa de golpe en el corazón del pensamiento político de Spinoza (Bove, 2009, p. 250).

La potencia de la multitud es asimilable al conatus del cuerpo colectivo. Hay una identificación de la multitud como un cuerpo colectivo. Laurent Bove (2009) plantea que en Spinoza el cuerpo político es pensado análogamente al cuerpo del individuo humano. Todos los cuerpos son producidos según la misma lógica causal, tanto la de los individuos humanos, como la de los Estados. En el mismo sentido Balibar sostiene que “el Estado debe ser pensado él mismo como individuo, o más exactamente como individuo de individuos, que posee un cuerpo y un alma o un pensamiento (mens)” (2009a, p. 80).

Si esto es así, afirma Bove, si el cuerpo político está sometido a esas mismas condiciones de producción, se derivan de ello varias consecuencias: en primer lugar, al igual que el cuerpo humano, el cuerpo político se define por una multiplicidad cuyos elementos se estabilizan en una relación particular de movimiento y reposo; segundo, a ese cuerpo corresponde una potencia y por lo tanto posee una aptitud para afectar y ser afectado; además, ese cuerpo complejo posee una capacidad constitutiva de unión de las afecciones; y finalmente ese cuerpo debe ser pensado también como sujeto práctico y se plantea la cuestión de su posibilidad de devenir causa de lo que sucede en sí mismo, o sea la cuestión de su autonomía.

Siguiendo con Bove (2009), la filosofía política de Spinoza intenta superar dos contradicciones, ambas a nivel de la constitución del Estado: la contradicción planteada entre la libertad de los ciudadanos y la autoridad del Estado; y la contradicción entre la libertad pre-política de la multitud y la autoridad del Estado. La rareza spinoziana está en que “va a pensar conjuntamente el absolutismo del Estado y la libertad de los ciudadanos” (2009, p. 251) y con ello va a generar una “nueva figura de la ciudadanía en el seno de la autoconstitución de la multitud como sujeto autónomo-estratégico” (p. 251).

Al decir de Negri (2021) “la multitud no es tanto un sujeto como una máquina de subjetivación infinita” (p. 94), “la *multitudo* se presenta ante todo como un límite que se opone al poder” (p. 95) sujeto inasible, como inasible es toda potencia de subjetivación. La multitud funda el imperium y lo mantiene a través de la creación del derecho.

“el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder [potentia], no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder [potentia]” (Spinoza, 1986a, p. 100)

La multitud produce una sociedad común, se presenta como representación necesaria de lo social, hipótesis de unidad y de constitutividad políticas. La relación entre la singularidad y la multitud es dada no sólo como tensión sino también como mutación. La transformación concierne a la singularidad en la medida en que los individuos no nacen capaces de vida civil, se vuelven capaces. “Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen” (Spinoza, 1986a. p.119) . Tal transformación es constructiva.

Hay un doble movimiento desde el inicio, por una parte hacia la constitución de un sujeto político como *una sola mente* y por otra, hacia una potencia plural nunca resuelta. Tensión continua e irresoluble de la democracia, tendencia a abrirse, a constituirse en la duración. El impulso hacia la unidad absoluta en la forma de la democracia no menoscaba lo inasible, múltiple y abierto de la multitud.

En el *Tratado Político* Spinoza afirma que “Si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud” (p.168). El horizonte de la vida democrática es la idea de un Estado absoluto sostenido en el deseo articulado de la multiplicidad social. También es un alerta sobre los procesos políticos de sometimiento y tiranía que de igual manera se alojan en la potencia de la multitud, esta vez disminuida, segmentada. Negri dirá que “Todo el derecho civil, de cuya expresión se origina la constitución pública del Estado, es producido y legitimado por la multitud” (2021, p. 96). De manera que es en la multitud, y nunca fuera de ella, que habrá que buscar las relaciones que sostienen los procesos políticos en marcha, sean de liberación o de sometimiento.

Ahora bien, de lo anterior se infiere la necesidad de distinguir estos procesos que bien tienden hacia la expansión de las potencias complicadas en el cuerpo colectivo y por tanto su fortalecimiento, bien tienden hacia su disolución.

La cuestión que se plantea entonces es saber en qué nivel se establecerá este equilibrio: en qué medida los derechos de los individuos se sumarán, o mejor se multiplicarán, o por el contrario se neutralizarán, incluso se destruirán recíprocamente. (Balibar, 2009a, p. 77)

Y nuevamente, la orientación no podrá encontrarse en una guía de la razón como luz que se impone, ya que si los individuos humanos no operan según los criterios que la razón demanda, cuanto menos para el caso de la multitud tomada como individuo compuesto en un mayor grado de complejidad. “Lo que separa una multitud libre de otra esclava son fuerzas de vida, umbrales infinitos y relativos, pero siempre reales, de potencia, de inteligencia, de refinamiento, de alegría, de complejidad” (Allendesalazar, 1988, 126).

Además, de acuerdo a la identificación de derecho y potencia, todo individuo "ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir, en virtud del derecho natural" (Spinoza, 1986a, p 86).

No obstante:

hay que considerar, en primer lugar, que, así como en el estado natural (...) el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente. (Spinoza, 1986a, pp. 103-104)

De manera que, al igual que en la distinción que se realiza a nivel ético para el individuo particular, del mismo modo para el cuerpo social, pasiones y acciones son constitutivas de la dinámica de la vida social. Pero como sucede con el individuo humano la distinción entre pasión y acción señala la posibilidad de la autonomía, de modo que es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es regida por una razón común.

La organización política no significa algo diferente de unas condiciones materiales que permiten diversas formas de vida. Los Estados se diferencian por el grado de actividad o de pasividad del cuerpo político, por las pasiones tristes o alegres que aloja la multitud:

una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte (Spinoza, 1986a, p. 120).

## Capítulo 2. La construcción de un problema y su experiencia

Este capítulo precisa las coordenadas de un problema de investigación y los modos en que ese problema es abordado. Presenta dos partes. Una primera que dibuja el problema de investigación en la superficie conceptual presentada. En ese campo conceptual político que abre la perspectiva de lo común desde el spinozismo, se abre una pregunta ¿cómo se afectan las relaciones de producción de lo común con los programas de intervención estatal? ¿cuáles son las tensiones que se producen? ¿qué campo se abre?

Y una segunda parte que aborda cuestiones de orden más metodológico sobre cómo dar cuenta de la experiencia que es interrogada y atravesada por este problema. Esto último implica abrir cuestiones epistemológicas y políticas en relación a la producción de conocimiento y de esta tesis en particular.

### ***La configuración de un problema: las tensiones entre las figuras de lo común y la forma Estado***

#### *Sobre el Estado y la Multitud*

Una vez planteado ese plano desde el cual pensar lo común y las múltiples capas que este concepto pliega, desde la constitución ontológica hasta los modos del ser social, es posible retomar las preguntas iniciales de este trabajo que interrogan por la relación entre políticas estatales de intervención social y la producción de lo común y sus formaciones comunitarias. De acuerdo a lo planteado anteriormente, no es posible postular a priori una distinción tajante entre la forma del Estado y las relaciones de comunidad tal que las relaciones que hacen a uno excluyan a la otra<sup>8</sup>, como dominios mutuamente excluyentes. El Estado se soporta en un cuerpo político atravesado por relaciones de comunidad así como por procesos de segmentación y disolución social, y, de acuerdo a su constitución, favorece o inhibe estos procesos en uno u otro sentido. El Estado se inscribe en un cuerpo social en permanente composición y descomposición que forma un entramado complejo y dinámico cuya estabilidad determina su continuidad en la duración.

La pregunta por cómo se afectan el Estado y las formaciones comunitarias se

---

<sup>8</sup> Para el abordaje de esta perspectiva largamente extendida en el escenario intelectual, que distingue a la comunidad del Estado y de la sociedad civil puede verse el trabajo de Daniel Alvaro (2014) que reconstruye algunas posiciones sociológicas clásicas en *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*.

inscribe en la pregunta por la relación entre Estado y multitud. Si bien multitud no es sinónimo de comunidad, es en la multitud donde se alojan las potencias de instituir lo común y generar formaciones comunitarias. Ahora bien, entre Estado y multitud no hay pura exterioridad pero tampoco son simplemente identificables. Sobre las relaciones entre ambos dominios y las posibilidades de existencia de la una sin el otro, las lecturas pueden ser divergentes. Aquí se siguen algunas lecturas filosófico-políticas que, en resonancia con el pensamiento spinoziano, entiendo que iluminan para nuestra contemporaneidad los modos de pensar el territorio del Estado y su extensión en el campo social.

Retomando el trabajo genealógico de Michel Foucault sobre los procesos que han dado lugar (y siguen dando) a la constitución de un sujeto, él afirma que

el poder del Estado (y ésta es una de las razones de su fuerza) es una forma de poder individualizadora y totalizadora. Nunca (...) ha habido una combinación tan compleja de técnicas de individualización y procedimientos de totalización en el interior de las mismas estructuras políticas. (Foucault, 2001, p. 249).

El Estado se presenta como una formación específica de gobierno que emerge en el Siglo XVI y se caracteriza por ser un poder que actúa sobre los cuerpos y los individualiza, mediante unas estrategias y técnicas de poder que Foucault reunirá en lo que denomina como anatomopolítica, a la vez que actúa sobre el cuerpo social o población, mediante el ejercicio biopolítico (Foucault, 2010). Se trata de un poder subjetivante que produce una cierta forma de individuo. Aquí la noción de forma tiene el peso de la formalización que opera como determinación del campo de experiencia posible. Y esta forma se realiza a través de, por una parte, procesos de homogeneización tales como los que inscriben a los individuos en conjuntos de poblaciones (como los grupos racializados, las minorías sexuales y todos los conjuntos que resultan de segmentaciones sociales) y, por otra parte, procesos de individualización, conformados por todas las relaciones que hacen a la producción identitaria del sujeto (todos los dispositivos de identidad que se soportan en la idea de que el individuo es causa de sí mismo).

Esto es especialmente relevante para pensar cómo la diagramación estatal de las relaciones sociales afecta la posibilidad de constitución de horizontes comunes y tramas comunitarias. La institución de la ficción del individuo tiende a segmentar los lazos sociales. Esta imagen de individuo como causa de sí mismo es, en términos spinozianos, una idea inadecuada y como tal nos mantiene al nivel de la pasionalidad del conocimiento imaginario: nos imaginamos dueños de lo que sucede en nosotros. Y esto supone estar expuestos a la condición fortuita del juego de composición/descomposición sin posibilidad de instituir, a

partir de los cuerpos y experiencias comunes, una vía del obrar activo. Es condición de posibilidad de la generación de tramas comunes una subjetividad descentrada de los modos imperantes de individualización de la vida, así como una sensibilidad expresa a la singularidad. La proliferación de un poder de Estado individualizante y homogeneizante, en principio, atentaría contra la formación de la vida común, y a la inversa, instituir espacios y vidas comunes, opone una resistencia a las formaciones de Estado que desarrollan esas políticas de gobierno. En esa dirección va la identificación que Foucault hace de las nuevas formas de resistencia (nuevas para el momento en que lo pensaba en los años 80 pero vigente en su novedad aún para nuestros días):

Podría decirse que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos. (2001, p. 251)

Es a nivel de la producción de subjetividad donde se ubican las capturas y las resistencias y no en condiciones exteriores a nosotros. O mejor, para resistir a los procesos de individualización y homogeneización en curso, no es suficiente con oponerse a las instituciones y formas que nos son externas, sino que “nosotros” es el territorio donde oponer las resistencias porque es donde las formas pierden exterioridad.

No se puede hablar del Estado como si fuera un ser que se desarrolla a partir de sí mismo y se impone a los individuos en virtud de la mecánica espontánea, casi automática. El Estado es una práctica. No puede dissociárselo del conjunto de prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar, una manera de hacer, una manera, también, de relacionarse con el gobierno (Foucault, 2006, p. 324).

El Estado como práctica se reproduce, es incitado, se multiplica y amplía en las prácticas de individuos en distintos niveles y ejercicios de gobierno, y es por ello que la subjetividad -que no es el individuo, sino ese individuo derramado en el cuerpo social- se convierte en el territorio de su resistencia, porque es a ese nivel que opera como forma reguladora de afectos. Este mismo sentido expresa Guattari en un trabajo conjunto con Suely Rolnik:

Y no diría que esos sistemas son «interiorizados» o «internalizados», de acuerdo con la expresión que estuvo muy en boga en cierta época, y que implica una idea de

subjetividad como algo dispuesto para ser llenado. Al contrario, lo que hay es simplemente producción de subjetividad. No sólo producción de la subjetividad individuada —subjetividad de los individuos— sino una producción de subjetividad social que se puede encontrar en todos los niveles de la producción y del consumo. Más aún, producción de subjetividad inconsciente (...) a partir del momento en el que consideramos la producción de subjetividad como materia prima de la evolución de las fuerzas productivas." (2006, p. 28)

En esta línea de pensamiento -que en un gesto de economía se puede incluir en el siempre demasiado amplio conjunto del postestructuralismo-, Deleuze sostiene que el Estado es más que el conjunto de instituciones que hace al aparato de Estado, lo concibe como una cierta forma que tiende a reproducirse en los vínculos sociales, en las grupalidades, en los colectivos, en los individuos. Esa forma,

no se define por la existencia de jefes, se define por la perpetuación o conservación de órganos de poder. El Estado se preocupa de conservar (...) La forma-Estado, como forma de interioridad, tiene tendencia a reproducirse, idéntica a sí misma a través de sus variaciones (Deleuze y Guattari, 1997, pp. 364-365)

Este texto pertenece al capítulo *Tratado de nomadología: la máquina de guerra* de la obra *Mil mesetas*, uno de los trabajos conjuntos con Félix Guattari. En ese capítulo abordan la cuestión de la emergencia de los Estados y su lógica de funcionamiento por oposición a las "máquinas de guerra". Siguen a Pierre Clastres en su tesis anti evolucionista, afirmando que no es la falta de desarrollo social, económico y técnico lo que determina la ausencia de Estado en las sociedades primitivas (aunque estos desarrollos efectivamente acompañen la emergencia de los Estados modernos). Según ellos Clastres considera que "en las sociedades primitivas la guerra es el mecanismo más seguro para impedir la formación del Estado: la guerra mantiene la dispersión y la segmentaridad de los grupos" (p. 365). En definitiva, la guerra es lo que impide la formación de Estado en las sociedades denominadas primitivas y no precisamente su primitivismo.

Por otra parte, sostienen que siempre existieron formas de Estado, más adelante dicen que "casi no podemos imaginarnos sociedades primitivas que no hayan estado en contacto con Estados imperiales, en la periferia o en zonas mal controladas" (p.367). Lo que advierten Deleuze y Guattari es que

(...) lo fundamental es la hipótesis inversa: que el Estado siempre ha estado en relación con un afuera y no se puede concebir independientemente de esta relación.

La ley del Estado no es la del Todo o Nada (sociedades con Estado o sociedades contra Estado), sino la de lo interior y lo exterior. El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente. (p.367)

Análogamente a los pasos foucaultianos, en esta formulación las relaciones de poder que el Estado funda se elucidan a través de imágenes de interioridad y exterioridad. El Estado no es (solamente) aparato, estructura visible y oponible, sino (y sobre todo) dispositivo de captura, fuerza de apropiación, poder subjetivante. Y como tal no es un espacio dado sino un modo de territorializar, es decir, de producir el espacio. Y no hay un solo Estado, ni es homogéneo, aunque la lógica estatal sea la de totalizar. Por ello quizás sea más preciso hablar de *formaciones de Estado*, como conjunto de relaciones que multiplican las prácticas de Estado en el cuerpo social.

Entonces, el problema no puede plantearse en términos de la oposición de sociedades con y sin Estado, sino más bien se trata de comprender estas formaciones de Estado y sus efectos diseminados en el campo social del que no es coextensivo. En ese sentido el fragmento que sigue:

La exterioridad y la interioridad, las máquinas de guerra metamórficas y los aparatos de identidad de Estado (...) no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, *en un campo en constante interacción*. Un mismo campo circunscribe su interioridad en Estados, pero describe su exterioridad en lo que escapa a los Estados o se erige contra ellos. (Deleuze y Guattari, 1997, p.368)

De manera que una comprensión de los modos en que ciertas formaciones de Estado afectan a procesos instituyentes que se alojan en el seno de la vida social y comunitaria requiere del mapeo del campo específico y su interacción. Y, adelantando cuestiones metodológicas, esta es una inteligibilidad siempre parcial, particular y precaria, aún cuando se inscribe en procesos de carácter más general que trascienden la territorialidad local.

Por último, también en Antonio Negri encontraremos una concepción de las formaciones de Estado en sintonía con el pensamiento foucaultiano y deleuziano. Chantal Mouffe (2014) afirma que la concepción democrática que sostiene Negri junto con Hardt

concibe a la política radical en términos de una deserción de las instituciones existentes, a fin de fomentar la autoorganización de la multitud, (...) [por lo cual] la

multitud debería desligarse de todas las instituciones mediante las cuales los capitalistas tratan desesperadamente de mantenerlas esclavizadas. (p. 82)

En esta vía ellos plantean que “la multitud no tiene necesidad de buscar fuera de su propia historia y de su propio poder productivo presente los medios de llegar a constituir un sujeto político” (Hardt y Negri, 2002, p. 359). Inscriben su pertenencia en una tradición republicana, constituyente, que, como tal, es “polémica respecto a toda ideología representativa y a toda práctica de alienación estatal” (Negri, 2000, p. 62). Insiste en Negri la concepción spinozista de la democracia como ejercicio que no implica representación. La entiende como práctica directa de singularidades que se entraman en una relación colectiva, potencia constituyente de la multitud: “es el límite al que tienden absolutez masificada y singularidad constitutiva de las *potentiae* [potencias]” (Negri, 2000, p. 82).

De modo que las formaciones de Estado, en la medida en que reproducen lógicas de representación, sirven de captura o alienación de potencias instituyentes de la multitud y en esa misma medida son contrarias a la producción de lo común. Es así que la multitud cuenta con una potencia de autonomía que es capaz de gestar modos autoorganizativos que obvian la mediación institucional. No obstante, el rol de los Estados en Negri y Hardt estará supeditado a su lugar en el escenario más amplio de lo que denominan “Imperio”. También Guattari relativiza la forma-Estado a los procesos de alcance global del “capitalismo mundial integrado” (Guattari, 1989). Por lo que un breve desvío sobre esta cuestión es necesario para situarnos contemporáneamente.

### *¿Qué Estado?*

Si queremos sostener hoy la pregunta por las relaciones entre Estado y multitud desde el spinozismo debemos introducir algunas salvedades. En primer lugar, la existencia de los Estados y su rol en el escenario político y económico globalizado se ha modificado y es una posición bastante consensuada la de que no es posible hacer inteligibles los procesos políticos actuales si se circunscriben a la unidad de las naciones y a los términos de una razón de Estado. A este respecto Negri y Hardt en su obra *Imperio* (2002) afirman que “la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos ‘imperio’” (p. 14). En el mismo sentido dice Negri: “Todo esto significa que se produce una nueva identificación del poder central que unifica los procesos de transnacionalización de la producción con ciertas grandes potencias mundiales

del capitalismo” (2007, p.14) La esencia del imperio es identificada con la corrupción, “la corrupción misma es la sustancia y totalidad del imperio” (Hardt y Negri, 2002, p. 354).

Frente a este *imperio* que se presenta como orden del capital global, del mercado internacional, poder biopolítico que actúa sin fronteras, reacción capitalista actualizada a las relaciones sociales, culturales y económicas cada vez más fluidificadas a lo largo del globo, frente a este fenómeno, la multitud guarda el lugar del reservorio de potencias políticas autonomistas: “donde el imperio se encuentra constantemente dependiente de la multitud y de su productividad social, la multitud es potencialmente autónoma y tiene la capacidad de crear la sociedad por su cuenta” (Hardt y Negri, 2004, p. 225).

Ahora bien, en este contexto de emergencia de un sistema de poderes y mercados transnacionales que podemos reunir en la figura del *imperio*, la cartografía política sigue arrojando como resultado un persistente mapa de numerosos Estados. Y el mundo globalizado tal como se presenta hoy en día nos muestra una presencia global del Estado. Es cierto que los procesos de desterritorialización de la riqueza y la pérdida del control del Estado sobre la economía constituyen fenómenos irreversibles y confirman las tesis del declive del Estado, de un Estado definido territorialmente o de un gobierno unitario de las funciones tradicionalmente asignadas a los sistemas políticos. “La estructura misma del Estado-nación está en crisis, porque no es capaz de ejercer su dominación sino dentro de un sistema mundial, de un sistema que tiene que negociarse con otros” (Negri, 2007, p.19). Pero ello no implica afirmar que en el mundo actual el Estado se haya vuelto irrelevante ya que los propios desafíos de la globalización activan procesos de redefinición y reestructuración de la acción política de los Estados.

(...) las funciones y la autoridad de los Estados-nación no han desaparecido. Quizás es más apropiado decir que las funciones primarias de los Estados-nación –las regulaciones monetarias, los flujos económicos, los movimientos migratorios, las normas legales, los valores culturales, etc.– mantienen su importancia, pero son transformadas por el proceso de globalización. El cambio cualitativo refiere sobre todo al carácter de la soberanía. Los Estados-nación no pueden ya pretender realizar un ejercicio de la soberanía o cumplir el rol de autoridad última como en la época de la modernidad. En tanto que autoridad última el Imperio se sitúa por encima de los Estados y traduce una nueva forma de soberanía. (Negri y Hardt, 2002, p. 160)

Se trata menos de pensar sin Estado o de tender a imaginar que los Estados se han vuelto irrelevantes en el nuevo escenario global, y más bien de comprender cómo es que esta nueva forma de *imperio* modifica las determinaciones de los Estados y opera a través

de ellos. En el decir de Marilena Chauí (2018):

el capitalismo [se presenta] como fenómeno mundial que determina sus formas particulares de realización a través de la modificación del Estado nacional. Sin duda, la heteronomía económica es real, pero no porque haya dependencia, sino porque existe una lógica propia del imperialismo (como capitalismo del capital financiero) que anula completamente cualquier posibilidad de autonomía nacional, ya sea para el «centro» o para la «periferia» del sistema (p. 43).

Además de esta producción política de la dependencia, también se señala que esa operatoria oculta la dependencia estructural del sistema capitalista respecto de la función de los Estados que intervienen para responder ante las crisis endémicas que produce. Así lo plantea el intelectual italiano Maurizio Lazzarato:

Los flujos monetarios y financieros superan con mucho los que el estado puede controlar, pero sólo este último tiene la capacidad de funcionar como acreedor de última instancia, capaz de contrarrestar el pánico que asalta a los privados en tiempos de crisis. La creación monetaria privada no puede hacer nada contra una crisis desencadenada por ella misma. El capitalismo no puede existir sin la soberanía (monetaria, política, militar) del estado. (2023)

Por otra parte, el concepto de Estado no es unívoco. Deleuze y Guattari señalan el absurdo en “suponer que hay “buenos” Estados que serían democráticos, socialdemócratas, o en el otro extremo socialistas, o bien, por el contrario, que todos los Estados son equivalentes y homogéneos” (1997, p.367). Cuando se habla de Estado suele hacerse referencia al Estado moderno como modelo de organización política nacido en la modernidad europea. Ese Estado conforma un tipo ideal que está lejos de describir en su conjunto la complejidad de las variadas formas de existencia de los Estados. El “Estado liberal moderno, manejado por la burguesía desde la revolución inglesa, es una forma de Estado particular, pero de ninguna manera la única. La superación de esta forma estatal no significa la disolución empírica del Estado como tal” (Dussel, 2012).

Es diverso también el modo en que esta configuración global del *imperio* encuentra expresión en los diferentes Estados, por ejemplo de acuerdo a sus posiciones geopolíticas agrupándolos en Estados centrales y periféricos dentro del mapa contemporáneo. En nuestro contexto latinoamericano, la particular situación en que la relación centro-periferia y la dependencia coloca a los países de América Latina influye decisivamente en el papel que debe cumplir el Estado. Los procesos propios del llamado “desarrollo” del capitalismo

mundial global producen reordenamientos que, muy a menudo, repercuten en forma de crisis en los países latinoamericanos. Cómo se organiza la respuesta (o no) para hacer frente a estos procesos tampoco es una situación homogénea. No se trata, evidentemente, de salir a la búsqueda de la especificidad nacional de cada Estado, pues constituyen abstracciones que no sirven para pensar los procesos que atraviesan. Se trata simplemente de comprender cómo se realizan procesos localmente cuyas líneas directrices son globales.

Hechas las salvedades más gruesas, podemos convenir que seguimos contando con una organización institucional de las relaciones sociales, políticas y económicas que responde a formaciones de Estado. Y retomamos la pregunta por los modos en que esa organización de hecho afecta, de manera de favorecer o inhibir, la producción de relaciones del orden de lo común en el tejido social y si ese modo de afectar puede ser distinto de como es. Esa es básicamente la cuestión de esta tesis que se inscribe en la pregunta más amplia por el conjunto de relaciones entre Estado y multitud.

### ***¿Cómo dar cuenta de una experiencia? Una política del conocimiento***

Hasta aquí se ha planteado un plano de pensamiento y el mapa del problema de esta tesis, inscribiéndose en ciertas coordenadas teórico políticas, ubicándose en una cierta sensibilidad epistemológica. Como he dicho anteriormente, esas coordenadas no serían suficientes si el afán fuera el de dar cuenta de discusiones teóricas -dentro del spinozismo y en diálogo con otras vertientes- que, por ejemplo en relación a la concepción y función del Estado, son infinitamente más amplias y profundas. Pero lo que aquí se pretende no es representar extensivamente ese campo y reflejar especularmente su amplitud, sino más bien extraer algunos desarrollos conceptuales que permitan formular y abrir las interrogantes que ocupan esta producción. Todo lo presentado en el capítulo anterior debe leerse como esbozo de un conjunto inacabado de líneas abiertas de pensamiento que sirven al propósito de pensar algunas relaciones específicas que hacen a esta investigación.

Ahora bien, en la medida en que ese plano teórico no es formulado como plano categorial sino más bien como experiencia conceptual, esto significa que esos conceptos forman cuerpos singulares en la lectura de cada quien, entrando en relación con otras dimensiones de experiencia. Y eso es lo que aquí se desarrolla: cómo se hilvanan elementos de otros órdenes de experiencia con la dimensión conceptual esbozada. Más específicamente, se aborda cómo se configura la pregunta sobre lo común y la programática estatal teniendo en cuenta, en primer término, el contexto académico que diagrama la forma

y experiencia de la investigación, y en segundo lugar cómo esa pregunta se transformó y atravesó la experiencia que realicé en calidad de “trabajo de campo” en un Centro Juvenil.

Para dar cuenta de estas dimensiones de experiencia habitualmente se presenta un apartado metodológico donde explicitar cómo es que se hizo lo que se hizo y validar esos modos de hacer, sujetándolos a protocolos académicamente aceptables. Eso es lo esperable en una *tesis de maestría de carácter empírico*, que es el conjunto al que pertenece esta producción académica. Es justamente en la definición de ese conjunto y en la cuestión de la formalización metodológica por donde comenzamos a problematizar la idea de una metodología.

### *Algunas cuestiones sobre el método*

Hay quienes sostienen que los primeros antecedentes para la búsqueda de un método que oriente el proceso de conocimiento pueden remontarse hasta los inicios del pensamiento occidental en la Grecia Antigua (Delgado & Gutiérrez, 1994). Ya en los primeros textos sobre lógica escritos por Aristóteles se plantea una formalización del proceso de conocimiento en ciertos pasos que aseguran las condiciones de verdad. Pero si hemos de ubicar un momento fundacional del método, es en la Modernidad donde cristalizan las relaciones que hacen posible su emergencia. Es en este período donde se gestan las condiciones que posibilitaron la construcción de un método científico. La Modernidad vive procesos políticos de transformación en todos los órdenes: el proceso de secularización que se inicia con la emergencia de los Estados modernos; las transformaciones en las políticas económicas y la consecuente aparición de una clase social vinculada al comercio que propicia los intercambios culturales y es amiga del pensamiento liberal; la revolución astronómica que implica la instalación del paradigma heliocéntrico en el seno de una revolución científica y tecnológica en curso; las primeras etapas de la consolidación de la institución científica como eje de organización política del conocimiento; entre otros. En el orden del conocimiento, el desarrollo del pensamiento formal con la progresiva matematización del pensamiento y del orden de la naturaleza, la construcción de un sujeto que encuentra en sí mismo las garantías para el conocimiento, de la mano de la instalación de una imagen del conocimiento como representación; todos ellos son procesos que acaecen en la Modernidad y son condición para la fundación de un método científico.

En los albores de esta Modernidad es la figura de René Descartes la que consolida la forma del método. Escribió en 1637 el *Discurso del método para bien dirigir la razón y*

*alcanzar la verdad en las ciencias* (Descartes, 2002). Ese discurso breve expresa ya en su título la inquietud que lo motiva, se trata de cómo encauzar adecuadamente el pensamiento de modo de asegurar el acceso a la verdad, conformando un cuerpo confiable de conocimientos que constituya lo que llamamos conocimiento científico. Este propósito de hacer de la actividad de conocimiento una vía segura se vehiculiza en, y a partir de, Descartes con la elaboración de un método. Es una de las principales características de la propuesta cartesiana la confianza en la existencia de un método que permita orientar la razón de modo de pasar de una evidencia a otra en una sucesión progresiva de conocimientos certeros. Ese modo de asegurar los resultados es lo que constituye la esencia del método, que generalmente consta de un conjunto preceptivo de pasos y principios a seguir, validados por la comunidad o entorno en el que se inscribe la práctica de que se trate, en este caso la comunidad científica.

La primera parte del *Discurso* versa sobre una serie de experiencias tomadas de la instrucción del propio Descartes que lo llevan a considerar que, con excepción de las matemáticas, todo el conocimiento producido hasta ese momento carece de garantías suficientes para afirmar con certeza la distinción entre verdad y falsedad. Para subsanar esa situación, en la segunda parte del discurso, se propone la observancia de cuatro reglas como modo de asegurar el camino a la certeza. La primera es la regla de evidencia que indica "no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; (...) nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda" (2002, p. 82); en segundo lugar la regla que expresa el principio de análisis ordena "dividir cada una de las dificultades que examinara en cuantas partes fuera posible y en cuantas requiriese su mejor solución" (2002, p. 82); en tercer lugar la regla que establece el principio de síntesis que consiste en "conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo gradualmente hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente" (2002, p. 82); y, por último, la regla de enumeración dispone "hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada" (2002, p. 82). Así, este conjunto de reglas orienta un proyecto del saber fundamentado en una racionalidad formal, instrumental y estratégica.

El espíritu cartesiano normativo cientificista atraviesa la historia del pensamiento moderno con diversas transformaciones y perdura en el porvenir de la práctica de conocimiento. Son múltiples y continúan acumulándose los análisis y las críticas que se le han realizado a las tesis cartesianas sobre el sujeto cognoscente y los procesos de

conocimiento<sup>9</sup>. Aquí se trata menos de la tarea de dismantelar el cartesianismo que de mostrar cómo algunos elementos de esta imagen del método continúan vigentes en nuestra contemporaneidad.

Entonces, señalamos algunos rasgos de esta perspectiva. En primer lugar, el método aparece como cosa en sí misma, como conjunto autónomo que desde una posición de exterioridad regula el proceso cognitivo y lo dota de validez oficiando como garantía de evidencia formal. En segundo término, no sólo regula la producción de conocimiento sino que en cierto sentido es primero respecto de esta ya que es su condición. En tanto que condición, se establece una dicotomía entre la forma del conocimiento y su contenido ya que el método como operación abstracta es condición formal para la generación de contenido. Separación entre el conocimiento, como aprehensión formal, y su objeto, como contenido del mismo. Y establece además una escisión respecto del propio sujeto de conocimiento en relación al cual se presenta como elemento exterior. El proceso de conocimiento no tiene cuerpo, el método no se encarna, es una abstracción diseñada para ser insensible a las variaciones interpersonales y asegurar los resultados para cualquier individuo que se disponga a la tarea, siempre que siga fielmente los preceptos establecidos.

La concepción cartesiana responde a una imagen moderna particular: la situación epistemológica de sujeto y objeto. En ella sujeto y objeto son “términos exteriores entre ellos y exteriores a la relación que los vincula; y el proceso de entrar en relación es un proceso de objetivación que supone siempre la delimitación a priori de aquello que se constituye en objeto” (Monetti y Piquinela, 2019, p. 110).

Todos estos rasgos cristalizan en la concepción filosófica y política de la ciencia moderna cuyos efectos empezamos a vislumbrar desde hace un tiempo pero no sin mantener aún en pie buena parte de sus pretensiones lógico racionalistas. Al respecto de estos ideales epistemológicos y la construcción subjetiva que los sostiene, dice Marilena Chauí:

En la condición de sujeto de conocimiento, esto es, de consciencia instituyente de representaciones, el hombre moderno crea un conjunto de dispositivos teóricos y prácticos, fundados en la idea moderna de objetividad como determinación completa de lo real (...) Si la ciencia y la técnica manipulan las cosas, «negándose a habitarlas», es porque fueron convertidas en objetividades, esto es, en representaciones controlables. Y estas representaciones son productos del sujeto

---

<sup>9</sup> Menciono un trabajo que, sin tratarse de un especialista en la obra cartesiana, ilumina sobre el modo en que el pensamiento cartesiano contribuye a la construcción de la subjetividad moderna hegemónica. Me refiero al libro de Charles Taylor *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (1996) El capítulo titulado “Descartes: la razón desvinculada” aborda las cuestiones del cartesianismo como un pensamiento sin cuerpo.

moderno. Ahora bien, para tornarse sujeto de las representaciones y de los dispositivos prácticos, fue preciso que el hombre moderno se diera un lugar. El sujeto, como constituyente de representaciones, ocupa un lugar de puro observador, es decir, se instala en un polo separado de las cosas y, gracias a esa separación, puede dominarlas. (2018, p. 49)

Pero la Modernidad supo tener sus anomalías y el pensamiento de Spinoza perfora esta concepción moderna de la ciencia ofreciendo otras posibilidades epistemológicas. En la misma época que Descartes, Spinoza definirá el método en términos casi contrarios al cartesianismo. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* publicado en 1677 junto a su obra póstuma, leemos que el método debe entenderse como “conocimiento reflexivo o la idea de una idea. Y como no hay idea de idea, si no se da primero la idea, no se dará tampoco método a menos que se dé primero la idea” (Spinoza, 1988, p.89). El método aparece entonces como expresión segunda, instancia del saber que se hace consciente de sí mismo. Primero es necesaria una idea, una afirmación, y a partir de allí podrá emerger una comprensión sobre el modo de concebir ideas, de entender, de pensar, pero esto implica ya haber asumido compromisos previos con una cierta comprensión de mundo que estará implícita también en la reflexión metodológica. Por lo que el método no es condición de verdad, sino efecto de ella.

Pierre Macherey, en su trabajo *Hegel o Spinoza* (2014) señala una inversión en Spinoza del orden del proceder tradicional: el método “no es la condición de la manifestación de la verdad, sino, al contrario, su efecto, su resultado. El método no antecede al desarrollo del conocimiento sino que lo expresa o refleja” (2014, p. 56). Más adelante en el mismo texto leemos:

Eso quiere decir, en particular, que el método ha perdido la función jurídica de garantía que le asignaba la teoría cartesiana del conocimiento: no tiene más el poder de asignarle a la verdad sus condiciones originarias sino que desprende de ella, a posteriori, algunas propiedades, algunos aspectos, por otra parte de manera aislada o arbitraria. En este sentido, hay que leer el *Tratado de la reforma del entendimiento* como una suerte de “Discurso contra el Método”. (p. 68)

En sintonía con Macherey, el norteamericano Warren Montag afirma que “no hay puntos de partida y por tanto no son necesarios ni los preliminares ni los prolegómenos: pensamiento y conocimiento han empezado ya siempre. El método es sólo una reflexión (la idea de la idea) sobre lo ya conocido” (2005, p. 24).

Y en esta misma dirección dicen Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*:

Un “método” es el espacio estriado de la *cogitatio universalis* [razón universal] y traza un camino que debe seguirse de un punto a otro. Pero (..) el pensamiento se sitúa en un espacio liso que debe ocupar sin poder medirlo y para el que no hay método posible, ni reproducción concebible, sino únicamente etapas, intermezzi, reactivaciones. (Deleuze y Guattari, 1997, p. 382).

Ese fragmento expresa lo que está en el centro de la problemática metodológica y es que el pensamiento es experimentación y antes que la definición de cualquier método el pensamiento debe ocupar un espacio, afirmar una idea, conquistar un territorio, incluso para que luego puedan establecerse caminos en ese territorio. Y esto es lo que Spinoza tenía presente al afirmar que primero hay una idea, porque primero hay una experiencia de pensamiento. El método traza un camino a seguir en un espacio ya presupuesto. Y el problema de la cientificidad que se apoya en los fundamentos metodológicos es que tiende a invisibilizar el momento necesariamente creativo del pensamiento, la afirmación no fundamentada porque es ella misma fundamento, la creación del espacio que luego el método podrá recorrer. Y asimismo, al invisibilizar esta dimensión creativa del conocimiento, se anula la posibilidad de experimentación o al menos se la limita notablemente.

En concordancia con estos planteos y proveniente del campo de la filosofía de la ciencia de SXX, Paul Feyerabend, realizó aportes muy importantes para la epistemología contemporánea. La obra, *Tratado contra el método* (2006), -resonante con el título que Macherey postula para el tratado spinoziano- postula desde el título una posición frontalmente contraria a aquél espíritu cartesiano. La tesis central que formula en este libro plantea que no es posible orientar la investigación científica de acuerdo a una estructura metodológica y aún si fuera posible no sería deseable ya que ello implicaría cercenar las posibilidades del conocimiento, limitando la experimentación y la proliferación de ideas. Escribe dirigiéndose al campo de las ciencias experimentales, mucho más exigentes que las ciencias sociales respecto de las aperturas metodológicas, y aún así nos encontramos con afirmaciones de este tipo:

Al tratar de resolver un problema, los científicos utilizan indistintamente un procedimiento u otro: adoptan sus métodos y modelos al problema en cuestión, en vez de considerarlos como condiciones rígidamente establecidas para cada solución. No hay una «racionalidad científica» que pueda considerarse como guía para cada investigación; pero hay normas obtenidas de experiencias anteriores, sugerencias heurísticas, concepciones del mundo, disparates metafísicos, restos y fragmentos de

teorías abandonadas, y de todos ellos hará uso el científico en su investigación. (2006, p. XVI)

Contrario a las formas hegemónicas de concebir la racionalidad científica, muestra que históricamente no se ha cumplido una observancia metodológica como la que pretende prescribir la ciencia en la formación actual de científicos/as (escribe en los años 70), y defiende el pluralismo metodológico, también denominado anarquismo, como posición epistemológica:

Y mi tesis es que el anarquismo estimula el progreso cualquiera que sea el sentido en que se tome este término. Incluso una ciencia basada en la ley y el orden, sólo tendrá éxito si permite que se den pasos anarquistas ocasionales. (Feyerabend, 2006, p. 11)

En esta línea epistemológica se insiste en no diagramar el pensamiento con constricciones metodológicas formales, sino más bien atender a su devenir y elucidar el proceso, hacerlo inteligible, a la luz de la razón que lo concibió. Esto permite retomar el hilo spinoziano donde se concibe el método como condición intrínseca del proceso de conocimiento, como un momento de éste, “porque el método no tiene más valor fuera del saber que lo realiza” (Macherey, 2006, p. 60). Puede entenderse como instancia de explicitación, de despliegue de los implícitos, momento de visibilidad de las relaciones que hacen al pensamiento.

Volviendo al sentido original de la palabra método, Spinoza lo identifica con el camino (vía) real de la idea verdadera que se forma en el espíritu según las leyes propias de la naturaleza, independientemente de todo modelo exterior. El orden de las ideas es pues el de su producción efectiva; ese orden es necesario, no en virtud de una obligación legal, que sólo sería satisfecha de manera contingente, sino en función de la causalidad intrínseca de la idea. (Macherey, 2006, p. 69)

Es inmensa la distancia (que no podremos recorrer en este trabajo) entre esas dos imágenes, la de un método como pura legalidad y la de un método como explicitación de un orden intrínseco del pensamiento, la misma distancia que habita entre la política de conocimiento que se deriva del cartesianismo y del spinozismo. Algunos efectos de esta imagen moderna de la ciencia se retoman más adelante para insistir en su vigencia. De momento, el contraste espera servir para el propósito de construir una posición metodológica que no abraza una metodología ya prefigurada, que no se inscribe en las estrategias metodológicas ya legitimadas por la comunidad académica que se ofrecen para

validar nuestras producciones.

Todo este rodeo planteando la cuestión del método y lo que este implica se debe a que la práctica contemporánea de producción de conocimiento sigue recurriendo a la formulación de modelos metodológicos externos al proceso de investigación como medio de legitimación. Los entornos académicos cuentan con un acervo de estrategias metodológicas válidas a las que se adhieren la gran mayoría de las investigaciones en general, y las que se realizan en los procesos de las maestrías en particular. Y como quedó en evidencia para el caso cartesiano, asumir un método no es una cuestión inocua ya que implica y arrastra toda una posición epistemológica previa. Cuando se plantea la cuestión metodológica como una elección, como la selección de algo exterior a aquello que se viene pensando y trabajando, y cuando además esta operación está ligada sobre todo a obtener legitimidad, ya hay toda una política de conocimiento que ha avanzado sobre nuestra producción, incluso, y sobre todo, aunque ello suceda con la inocencia del desconocimiento. Identificarlo no me absuelve para nada de la obligada inscripción en procesos de legitimación que supone toda producción académica. Pero su problematización espera abrir otras posibilidades para atravesar ese proceso. Lo que se intenta aquí es fundamentar una posición metodológica que busca dar cuenta de una experiencia en los términos mismos en los que esta se realizó y desde la interioridad de las ideas que acompañan este proceso. Se trata de asumir humildemente el desafío de intentar construir una posición próxima al espíritu spinoziano, que no recurra a garantías epistemológicas exteriores sino que deleve las condiciones del desarrollo efectivo de las ideas.

Sirviendo a ese propósito es que la propuesta es desplegar distintas dimensiones que dieron consistencia a este proceso de investigación. Para ello se plantea la implicación como perspectiva epistemológica y ética que, en diálogo con formulaciones spinozianas, intentará justamente desplegar los implícitos. Esto permitirá abordar: la configuración del “campo de investigación”, la emergencia de las preguntas que orientan esta producción y el lugar de la experiencia por la que hice pasar ese conjunto de interrogantes.

### *Hacia la constitución de un campo: pensar la implicación*

Una pregunta atraviesa esta investigación, una inquietud por la producción de lo común y por los modos de instituirlo. Podríamos decir que hay una pregunta por la comunidad y por la institución. Y hay también las comunidades y las instituciones que sostienen, atraviesan, diagraman y posibilitan esta tesis. Entre estos múltiples conjuntos al

menos dos de ellos tienen un lugar central en esta investigación. Por una parte se encuentra el conjunto de las políticas sociales y el Centro Juvenil que funciona como positividad, como conjunto cristalizado de relaciones sobre el cual hacer pasar la pregunta por las relaciones entre comunidad e instituciones estatales. Por otra parte, la investigación obedece al campo institucional de la academia universitaria, más específicamente a la institucionalidad que sostuvo el proceso de la maestría, que podría tener menor notoriedad o quedar a espaldas de la investigación por no ser su objeto visible sino parte de las condiciones que hacen posible ver.

En este punto, para poder visibilizar cómo la inscripción en la maestría diagrama la tesis algunos conceptos provenientes del campo del Análisis Institucional, en particular la tríada implicación/sobreimplicación/análisis de la implicación, sirven para iluminar los modos en que las condiciones institucionales afectan a esta investigación.

Acompaño aquí el trabajo realizado desde los estudios del Análisis Institucional en México por Fernando González (2002) sobre este campo y su dispositivo de intervención llamado socioanálisis, para dar cuenta de la noción de implicación. Los conceptos de implicación y análisis de la implicación provienen de las experiencias llevadas adelante por los primeros institucionalistas franceses de formación psicoanalítica, procedentes de la corriente de la Psicoterapia Institucional. Estos equipos experimentaban los límites del concepto de "contratransferencia" para poder analizar procesos que sucedían en contextos institucionales. Dicho concepto, utilizado para analizar los afectos del analista respecto del paciente, remite a escenas familiaristas y biográficas propias del dispositivo psicoanalítico y no permitía pensar las dimensiones institucionales que tenían su vida propia. Fueron George Lapassade y René Lourau, referentes fundantes del Análisis Institucional en Francia, quienes reformularon este concepto en el intento de comprensión de la incidencia de las instituciones en la producción de los fenómenos que sucedían a su interior y, específicamente, para elucidar cómo opera la institución en aquellos equipos que trabajan e intervienen en ellas (Fernández et al., 2014).

Es así que Lourau define la implicación como un conjunto de relaciones, conscientes o no, que existen entre el actor y el sistema institucional (Lourau, 2001). En su decir:

La implicación es un nudo de relaciones. No es ni "buena" (uso voluntarista), ni "mala" (uso jurídico policial). La sobreimplicación, ella es la ideología normativa del sobretrabajo, de la necesidad de "implicarse". Lo que para la ética, para la investigación, para la ética de la investigación, es útil o necesario, no es la implicación, siempre presente, sino el análisis de la implicación ya presente en nuestras adhesiones y no adhesiones, nuestras referencias y no referencias,

nuestras participaciones y no participaciones, nuestras sobremotivaciones y desmotivaciones, nuestras investiduras y no investiduras libidinales. (Lourau, 1991)

Estableciendo un diálogo con el spinozismo, podríamos pensar la implicación como un conjunto particular de relaciones de afección que constituyen a un cuerpo en un momento dado. Se trata de comprender de qué manera las relaciones en las que se encuentra un individuo lo producen. El énfasis inicial para definir la implicación se encuentra en las relaciones de afección y los afectos que específicamente se producen cuando un individuo particular o colectivo, un cuerpo singular, trabaja, interviene, o realiza acciones, en contextos institucionales. Es en el contexto institucional y en relación a su análisis que emerge esta dimensión de la implicación. Más allá de su limitación inicial a la inscripción institucional, la implicación remite al conjunto de afecciones a las que estamos expuestos/as y a los afectos que ponen a funcionar, que no siempre nos resultan evidentes y que por ello mismo es necesario analizar. En el desarrollo de esta perspectiva encontraremos que se amplía la noción de implicación remitiendo a conjuntos de experiencias más extensos. El recorte está vinculado al origen, la inquietud de estos primeros analistas institucionales está en poder dar cuenta de cómo las instituciones están afectando a quienes trabajan en ellas y asimismo cómo es afectada la intervención de los equipos que intentan analizarlas. Los individuos están implicados en las instituciones, esto significa que están siendo afectados por toda una dinámica que, si bien enlaza con las historias de cada quien, remiten principalmente a dimensiones sociopolíticas independientes de las biografías particulares y condicionan los modos de estar en la intervención y también los modos de percibir lo que acontece.

Gregorio Baremlitt, figura referente del análisis institucional en Argentina y Brasil afirma que:

La implicación se define como el proceso que tiene lugar en una organización analítica como resultado de su contacto con la organización analizada. (...) la implicación no es sólo un proceso psíquico, ni inconsciente, sino de una materialidad múltiple y variada, compleja y sobredeterminada. Es al mismo tiempo un proceso político, económico, social y etnológico heterogéneo que debe examinarse en todas sus dimensiones. Por otra parte, no se trata sólo de una reacción del equipo interviniente al contacto con el objeto de análisis. Incluso puede ser anterior a cualquier contacto. (...) El análisis de la implicación es la comprensión de la interacción, de la interpenetración de estas dos organizaciones. (Baremlitt, 1997, p. 145)

La implicación debe entenderse como una dimensión constitutiva y no accidental de la intervención o investigación porque se trata de los efectos de estar en relación, de ser cuerpos afectados, y no es posible trabajar en un contexto sin entrar en relación con él, así como no es posible ser un cuerpo y no ser afectado. El asunto entonces no es, estar o no estar en situación de implicación, porque ello no es elegible, sino qué hacer con la implicación, cómo pensarla, cómo desplegarla y analizarla. Cuando esta dimensión no es pensada hace cosas en nosotros/as y a través de nosotros/as, sin poder hacer nada con ello. Ese es el caso de la sobreimplicación, que refiere a las situaciones en las que esas relaciones de afección producen afectos de los que los cuerpos no pueden dar cuenta y en las que son tomados. Estar sobreimplicados en el trabajo institucional refiere a situaciones en las que los individuos son tomados por las instituciones en procesos identificatorios y actúan la institución, desconociendo las causas de lo que los hace actuar, sin poder elucidar las condiciones que producen esa afectividad.

La sobreimplicación a este nivel puede pensarse spinozianamente como la institución de procesos pasionales, es decir, la configuración institucional de una circulación de afectos pasivos, tales que las ideas que los individuos afectados pueden producir sobre las situaciones que los afectan responden a un plano imaginario que no permite obrar activamente sobre lo que sucede en ellos. A este respecto puede ser útil tomar la distinción guattariana entre grupo sujeto y grupo sometido:

El grupo sujeto, o que tiene vocación de serlo, se esfuerza en influir sobre su conducta, intenta elucidar su objeto y, en la ocasión, secreta los medios de esta elucidación (...) tipo de grupo que es oído y oyente, y que por este hecho opera un desprendimiento de la jerarquización de las estructuras que le permitirá abrirse hacia un más allá de los intereses del grupo. El grupo sometido no tiene tal perspectiva, soporta su jerarquización en el momento de su ajuste con los demás grupos. Podríamos decir del grupo-sujeto que enuncia algo, mientras que para el grupo sometido "su causa es oída", oída no se sabe dónde ni por quién, en una cadena serial indefinida. (Guattari, 1976, p. 96)

El grupo sometido funciona como individuo sobreimplicado que soporta la jerarquización, la incorporación pasiva de normativas de conducta y la integración de intereses contrarios a las posibilidades de lograr un devenir activo del grupo.

Ana María Fernández, psicóloga argentina que abona al campo del Análisis Institucional y el trabajo grupal, refiere a este fenómeno de la siguiente manera:

La sobreimplicación aparece en el pensamiento lourauniano como una fatal

consecuencia de la incapacidad de analizar las propias implicaciones. Ceguera que lleva al sujeto a una identificación institucional en la que queda alienado a la voluntad de un poder que lo desconoce en su particularidad. La política de la sobreimplicación es la política del sobre-trabajo que el neoliberalismo impone, brutal o sutilmente, en nuestros días (Fernández et al., 2014, p. 12).

El análisis de la implicación se formula como una dimensión fundamental para la intervención en ámbitos institucionales donde se vuelven rápidamente opacos los modos en que la institución también interviene sobre los individuos. El análisis de la implicación es una suerte de herramienta contra la pasividad, un instrumento que se pone al servicio de lograr visibilizar la causalidad operante en determinadas situaciones, habilitando la comprensión de los afectos involucrados. No obstante lo cual siempre habrá una dimensión que nos sea opaca, de nosotros/as mismos/as, de las situaciones en las que nos producimos, de los afectos que nos constituyen, y el análisis encuentra allí un límite con el que también trabaja, o más bien del que parte.

Tempranamente Lourau identifica que estos fenómenos de implicación/sobreimplicación no remiten sólo a escenas de la intervención institucional, sino también a la investigación y a lo que podemos pensar, extendiendo la amplitud del concepto, involucrando otras dimensiones. Entonces formulará una noción más abarcativa que supone elucidar la implicación de quien realiza una investigación y/o análisis con respecto a: su objeto de investigación o intervención; las instituciones de pertenencia referencia; el encargo y las demandas sociales; la epistemología del propio campo disciplinario; la escritura o cualquier otro medio que sirva para exponer los resultados de su investigación (Acevedo, 2002). El análisis de la implicación expande sus límites, amplía su superficie y se profundiza como perspectiva de análisis e intervención. No se circunscribe a los límites de acción de una herramienta para elucidar los afectos del/la analista institucional sino que produce todo un campo fértil para pensar el lugar de quien interviene y analiza situaciones sociales, ya no sólo en contextos institucionales. “La implicación es un posicionamiento epistémico, previo a cualquier método y que requiere una toma de postura previa a cualquier investigación.” (Delgado y Gutiérrez, 1994, p. 620).

Retomando entonces la pregunta inicial de este capítulo por las instituciones que habitan en esta investigación, la institucionalidad académica y su modo de investigar tiene un lugar especialmente relevante puesto que prefigura los modos de pensar, construir y acercarse a un problema. Por ello, y en orden a asumir el análisis de la implicación como capa de constitución de esta investigación, en lo que sigue se introducen elementos de análisis de las líneas de implicación de una investigación en un contexto académico, o dicho

de otra manera, los cuerpos que produce el ámbito académico.

### La academia global

Las tesis de Maestría como toda producción académica se inscriben en ciertas lógicas de investigación, en procesos de validación institucionales atados a intereses múltiples, en regímenes formales, en lenguajes y políticas de enunciados, en prácticas y usos colectivos variables y extendidos dentro de la comunidad académica; todo ello delimita el espacio de investigación y le da una forma, es parte de las condiciones que diagraman esta experiencia y que determina lo que es posible de ser pensado.

Las actuales lógicas de investigación de las que la Maestría de Psicología Social es parte, no se circunscriben a la Facultad de Psicología ni a la institución universitaria uruguaya sino que remiten a procesos de transformación y homogeneización de la producción de conocimiento en las universidades a una escala global. Como parte de estos procesos globales, en los últimos años hemos asistido a la inscripción de la Universidad en la lógica del denominado "capitalismo cognitivo"<sup>10</sup> (Blondeau et al. 2004). Este concepto acerca una comprensión sobre las nuevas formas de producción en las que se pone la vida a trabajar a través de la explotación de las capacidades creativas, afectivas y relacionales de las personas que son cooptadas por la producción capitalista en las actuales dinámicas de reproducción y mercantilización del conocimiento (Virno, 2003). Como plantean Marisela Montenegro y Joan Pujol (2013): "Efectivamente, en la nueva sociedad del conocimiento la institución universitaria es un productor potencial de significados, procedimientos tecnológicos y de obra de mano cualificada que, además, certifica su conocimiento como *verdadero e imparcial*" (p. 146).

Estos rasgos de imparcialidad y búsqueda de la verdad, propios del paradigma positivista, son dominantes en la universidad actual. Este modelo empalma con una visión tecnócrata que contempla un universo de sujetos y objetos susceptibles de medida y cuantificación, establece relaciones de competencia entre ellos y asigna finalidades específicas de racionalidad instrumental. Como dice Esther Vargas (2017):

(...) amalgama que se hace entre la pretensión de cientificidad de los saberes que se tratan en la universidad –asepsia epistemológica– y una despolitización de las prácticas del conocimiento, conveniente a los efectos que persiguen las empresas con ánimo de lucro. (p. 139).

---

<sup>10</sup> Este concepto utilizado sobre todo por autores provenientes de postoperaismo italiano (Negri, Lazzarato, Fumagalli, entre otros) se presenta como categoría heurística para dar cuenta de la actual fase del capitalismo. Esta noción, difundida por los movimientos disidentes críticos, evidencia los conflictos y las contradicciones que se plantean en esta nueva fase histórica del régimen capitalista.

Esto alimenta la tendencia hacia el desarrollo de procesos de empresarización de una universidad funcional al entorno productivo, tal como lo describe María Engracia Martín (2014):

Se legitiman ideológica y económicamente oligopolios de publicación y comunicación científica que proponen como modelo hegemónico, colonizador, la ciencia anglosajona e incentivan una investigación competitiva internacional asociada a rendimiento económico, subordinando la producción de conocimiento a las condiciones de valorización del capital. (p. 151)

Parte de este proceso de empresarización está atado a los financiamientos para la investigación y la innovación por fuera de la estructura formal de la universidad, lo que pone en peligro su carácter autónomo ya que de modo inmediato se instala a su interior toda una lógica que introduce una normativa, estándares y velocidades sujetas a estos sistemas internacionales que rigen la producción de conocimiento.

Marilena Chauí (2018) remite al proceso de transformación de la universidad brasileña a la luz de la distinción de cuño nietzscheano entre pensar y conocer, y señala algunos aspectos notablemente extrapolables a la mayor parte de los escenarios universitarios actuales:

La universidad está estructurada de tal manera que su función es: dar a conocer para que no se pueda pensar. Adquirir y reproducir para no crear. Consumir, en lugar de realizar el trabajo de reflexión. Porque conocemos para no pensar, todo lo que atraviesa las puertas de la universidad sólo tiene derecho de entrada y permanencia si se reduce a un conocimiento, es decir, a una representación controlada y manipulada intelectualmente. Es preciso que lo real se convierta en una cosa muerta para que adquiera ciudadanía universitaria. (p. 43)

Si bien estos enunciados pueden resonar en cada una de las experiencias universitarias contemporáneas, no hay que obviar que esos procesos globales se encuentran con fenómenos más locales que particularizan cada situación. En lo que hace al caso uruguayo, la instrumentación de los planes de transformación de la Universidad pública para nivelar de acuerdo a estándares internacionales, se encuentran con una institucionalidad que encarna fuertemente los valores democráticos, que se enorgullece históricamente de su gratuidad y laicidad, que ha sido signo de resistencia y denuncia de los autoritarismos políticos, que cuenta con una organización compleja de cogobierno entre el orden docente, estudiantil y de egresados, y con tiempos administrativos e intelectuales

contrarios a la velocidad del productivismo capitalista. Pero sobre todo una universidad creada desde el propio Estado uruguayo como parte de su proyecto de consolidación.

### La impronta estatal

Este fuerte vínculo entre la UdelaR y el Estado, signado desde sus orígenes, tiene efectos constitutivos en la institucionalidad de la UdelaR en general y la Facultad de Psicología en particular, que podemos nominar como cierta *impronta estatal*. La fuerte ligazón entre la agenda estatal y las líneas de investigación desarrolladas por los equipos de Facultad es uno de los efectos más notorios. Esto se profundizó en el período progresista con el Frente Amplio en el Gobierno, como producto de la participación de docentes y actores universitarios en el desarrollo de las políticas de Estado. Durante esos tres períodos de gobierno (marco en el que se realizó la cursada de la maestría que sostiene esta investigación) las agendas académicas y estatales tendieron a converger en gran medida. El Gobierno progresista inauguró un Ministerio de Desarrollo Social (MIDES)<sup>11</sup> para centralizar y diseñar las políticas sociales y esto requirió la incorporación de cargos de dirección para liderar y diseñar estas políticas así como de muchos cargos técnicos, en rol de intervención directa con la población, que un/a estudiante avanzado/a o un/a egresado/a aún sin experiencia, podía ocupar. En el caso de Facultad de Psicología muchos/as de sus docentes lideraron líneas de políticas sociales y de salud, y los/as estudiantes y egresados/as recientes encontraron allí la apertura de un mercado posible de inserción laboral. Este último fue mi caso, pese a no provenir del campo de la psicología, ocupando el rol de técnica social en el MIDES desde 2006 hasta el 2022, dato que es relevante no como parte de una biografía sino por la constitución de las preguntas de esta tesis y por ello lo abriré brevemente un poco más adelante.

La genealogía universitaria uruguaya y este escenario político institucional se encuentran con los procesos de transformación académica a escala global y generan hibridaciones particulares, de manera tal, que los riesgos de la captación de la agenda de investigación por los intereses empresariales se cumple coexistiendo en mayor medida con la captación por la agenda estatal. Ello convive, no obstante, con las políticas de organismos de financiación externa que introducen su propia agenda, con las evaluaciones y nuevos perfiles docentes cada vez más competitivos que fuerzan a una lógica de publicación periódica, y con otros efectos de esta academia global. Pero es importante atender al

---

<sup>11</sup> Para ver la creación y cometidos del MIDES: Ley N° 17.866, de 21 de marzo de 2005 y Decreto N°260/005

fenómeno en su localidad.

A los efectos de esta investigación, cabe señalar que la abrumadora mayor parte de los proyectos de tesis de la cohorte a la que pertenezco (año 2017) se inscriben en líneas de desarrollo de políticas sociales, y esta investigación no constituye una excepción. En su mayoría estas investigaciones importan los segmentos poblacionales propios de las políticas públicas tales como la segmentación etaria en el caso de infancia, juventud, vejez, o la segmentación racial como en el estudio la población afro, o segmentación identitaria como en el caso de los estudios sobre diversidad, por mencionar algunos. Y asimismo se realizan las experiencias de investigación en los propios dispositivos estatales, lo que también condiciona las percepciones y focos de la investigación. De manera que investigamos y producimos conocimiento para el Estado, incluso cuando es desde un lugar crítico o cuestionador, igualmente ampliamos los espacios institucionales y de conversación en los que el Estado tiene presencia, organiza lo que pensamos, lo fortalecemos. Pero además en muchos casos corremos el riesgo de identificarnos plenamente con la mirada estatal y terminar produciendo vías académicas de su legitimación.

Esta tesis no escapa de esta segmentación estatal, propone un trabajo de campo en un dispositivo estatal que trabaja con una población focalizada, el Centro Juvenil que trabaja con adolescentes en circunstancias específicas. Por ello es especialmente relevante este análisis como parte de la dimensión epistemológica de la implicación para dar cuenta de cómo los dispositivos de investigación o de intervención producen los fenómenos que quieren observar. Tomemos la célebre definición de *dispositivo* que da Michel Foucault en una entrevista en 1977:

Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. (1985a, p. 128)

Si pensamos la maestría como suerte de dispositivación, entonces, supone una amplitud que incluye: las cuestiones más formales como la normativa y reglamentación, cómo ello se traduce en los cursos dictados, la bibliografía ofrecida, las instancias de tutoría, y hasta los elementos menos objetivables como la vida afectiva y las relaciones que se tejen, las complicidades, las identificaciones, las admiraciones, las competencias, etc. Todo ello hace al dispositivo académico y produce, induce, condiciona una cierta mirada sobre lo

que estudiamos. Este entramado académico, como quedó establecido anteriormente, está atravesado por formas estatales de organización de lo social. Vale decir que el uso de categorías con las que el Estado define, organiza y actúa sobre el tejido social a través de la ejecución de políticas sociales, se inculca en los modos de pensar en el ámbito académico a través de toda una red no intencionada de prácticas microfísicas que lo instituyen.

### La impronta empírica

Otra línea relevante de atravesamiento de esta producción académica es su filiación dentro del conjunto de tesis de carácter empírico, lo que podemos inscribir en una cierta *impronta práctica* de la Psicología Social que se conjuga en la maestría. Si bien el documento que regula en qué consiste una tesis de posgrado en psicología no especifica las diferentes posibilidades de escritura y tipos de investigación<sup>12</sup>, hay unas prácticas bastante homogeneizadas y suficientemente extendidas que condicionan las investigaciones que se realizan. En Psicología Social hay una tendencia mayoritaria hacia la producción denominada empírica que supone un trabajo de campo. Esto responde a un perfil de la Psicología Social profesional con presencia en los escenarios sociales, que se traslada al ámbito de la investigación, de manera tal, que son excepcionales las investigaciones exclusivamente bibliográficas. Hay un valor asignado a la presencia en los ámbitos sociales donde se desarrollan las problemáticas o cuestiones que usualmente se abordan en estas investigaciones y este valor se comunica orientando el deseo de quienes se acercan a este campo.

La tradición de la Psicología Social en Uruguay posee esta impronta fuertemente en diálogo con los actores sociales y comunitarios, con los grupos e instituciones en los que interviene y a los que estudia. Este carácter proviene por una parte de los inicios de la Psicología Universitaria, como bien lo señalan Jorge Chávez y Enrico Irrazábal (2018), docentes e investigadores de la Facultad de Psicología, en un trabajo sobre la psicología social universitaria en Uruguay:

La década en la que la psicología ingresó al ámbito universitario coincide con la promulgación de la Ley Orgánica de 1958 que hizo de la universidad de la República una institución autónoma y cogobernada. Al año siguiente, se creó el Departamento de Extensión Universitaria y Acción Social con los objetivos de: Capacitar a la comunidad para la comprensión y solución de sus problemas mediante el esfuerzo organizado de la propia comunidad (...) un enfoque que se le dió al accionar universitario (...) en torno a la idea de ubicar la Universidad de cara al pueblo. (pp.

---

<sup>12</sup> Reglamento General de Tesis de Maestrías de la Facultad de Psicología.

La inscripción de la psicología en la Universidad se da con un marcado carácter extensionista. Esta coyuntura universitaria “coincidió con la complejidad social y política en América Latina, condiciones que generaron un proceso de revisión y crítica en las bases teóricas de las ciencias sociales” (Chávez y Irrazábal, 2018, p. 229). El contexto sociopolítico latinoamericano de las décadas de los años 60 y 70 estaba marcado por momentos de auge de las luchas populares, el movimiento obrero y estudiantil, y las reivindicaciones sociales frente a Estados cuya política fue el aumento de la represión, instrumentalizada a través sus instituciones especializadas, la policía y el ejército. Fue un momento de crisis social, política e institucional que cuestionó la utilidad y el lugar del conocimiento. Era cuestionado el compromiso de los/as intelectuales con los procesos de transformación social, y se ponen en discusión las condiciones de producción y aplicación del conocimiento: se cuestionaba si ese conocimiento representaba a los actores sociales o no, si era una pura abstracción o si encarnaba en las problemáticas reales, si habilitaba líneas de acción o si era una teoría fútil, si era condición de la alienación de los sectores más empobrecidos o si podía formar parte de un proceso social emancipatorio, etc. Se trata de la problemática que permea a la intelectualidad de esa época y no sólo en América Latina. El mayo francés del 68 y la figura del intelectual orgánico de Sartre<sup>13</sup> hacen un escenario común de cuestionamiento por el lugar social de los intelectuales y el valor del conocimiento en contextos de lucha.

El director de la carrera en Psicología en ese momento, el Prof. Juan Carlos Carrasco, inició una línea de trabajo con comunidades y comenzó a utilizar la expresión “psicología comunitaria”. Su concepción de la psicología estaba marcada por la atención al contexto social y de ello deriva la formación de una Psicología Crítica Alternativa (Blanco, 2013, p. 126).

Esta preocupación por intervenir la realidad y el foco puesto en lo social encuentra expresión con la conformación de una psicología social, nutrida desde distintas perspectivas teóricas y políticas:

La Psicología social producida desde el Río de la Plata se nutrió de los fuertes vínculos con Europa. Esto facilitó el surgimiento, desde el Río de la Plata, de una psicología social psicoanalítica, con fuertes influencias de la escuela francesa principalmente. Su desarrollo se produjo de la mano de médicos psiquiatras primero, pasando posteriormente al ámbito psicológico. El proceso requirió una ruptura con el

---

<sup>13</sup> Conferencias de Sartre de 1965 en Tokyo .

psicoanálisis ortodoxo y la clínica individual para construir un cuerpo teórico propio, con la signatura de un territorio multicultural. (Blanco, 2013, p. 127)

En ese contexto se inicia el vínculo con la formación en la Psicología Social grupalista proveniente de Argentina, con Pichón Riviére como uno de sus principales exponentes, con un marcado énfasis en la contextualización socio histórica de los procesos individuales y con una orientación de la producción de conocimiento hacia horizontes emancipatorios. Muchas otras perspectivas abonan a este campo, la denominada *psicología comunitaria* encontrará posteriormente complejizaciones y multiplicaciones teóricas, y muchas serán también las psicologías sociales. Lo que quiere signarse para este trabajo es que la impronta práctica de ese campo abierto que constituye a la disciplina (o sub disciplina) de la Psicología Social, forma parte de su fundación y marca al campo hasta el presente. Y para quienes nos acercamos a la formación de maestría en Psicología Social esto tiene el efecto del encuentro con una tradición, con un conjunto que excede ampliamente a los individuos que la encarnan y que se comunica más allá de las regulaciones explícitas. Incide en la tendencia de lo que se quiere investigar, configura un lugar desde el cual hacerlo, prefigura una cierta ética y estética de la investigación. Podríamos decir con Mario Sambarino (1980) que “ la participación en algo que es común, valioso y aceptado por el grupo, como es la tradición, despierta un sentimiento afectivo en el hombre en relación con su sí-mismo colectivo” (p. 126).

La participación en este campo colectivo de la Psicología Social imprime su carácter práctico en esta tesis que se inscribe en ese conjunto de *investigaciones empíricas* y realiza sus preguntas en un territorio específico con actores sociales y comunitarios. Otras líneas causales pueden encontrarse en esta impronta, pero destaco dentro del análisis de las líneas de implicación la incidencia del perfil de la Psicología Social universitaria puesto que hace al campo institucional que diagrama la forma de la investigación.

### La relación entre teoría y práctica

Una vez planteada esta impronta práctica, se plantea otro asunto que pliega en este y es cómo se establece la *relación entre teoría y práctica*, cómo se vinculan estas dimensiones en la investigación y cómo operan las condiciones institucionales en esa relación. Nuevamente estamos interrogando por una cuestión que desborda el territorio que delimita la maestría. Hay una escisión entre estas dos dimensiones que excede a las condiciones de esta maestría en particular y que habita en la mayor parte de los recintos académicos de nuestra contemporaneidad. Esta separación entre un plano práctico de la investigación y un plano teórico, obedece a una larga tradición de pensamiento en

occidente. Se encuentra en la base de las ciencias experimentales que se configuran en la Modernidad logrando expresión en todos los ámbitos disciplinarios y llega hasta nosotros bajo distintas formas.

En el campo de la Psicología Social esta escisión se pliega en las exigencias prácticas de la disciplina. De acuerdo a lo expresado previamente, hay un marcado vuelco hacia la *praxis* y este no se da sin una cierta antipatía a las posiciones puramente teóricas, consideradas como discurso desconectado de las realidades concretas de los actores sociales (Chávez y Irrazábal, 2018). Esta distinción se expresa sobre todo en la sensibilidad epistemológica de quienes investigan en este campo.

Esta distinción teoría-práctica se aloja en otro pliegue que es el de los formatos académicos que estructuran las investigaciones. La estructura de las tesis de las maestrías no está fijada en ninguna resolución institucional (más allá de los aspectos formales), lo que sí está pautado es el Proyecto de Tesis que sirve de referencia para la escritura ulterior de la misma. En éste encontramos un orden que establece la formulación de un marco teórico desde el cual plantear el problema, la definición de los objetivos y preguntas de investigación, un apartado dedicado a la metodología, y luego los resultados del análisis a la luz de lo anterior. La teoría, concebida como marco teórico, se presenta -al menos nominalmente- como un espacio fijo que encuadra una serie de enunciaciones. La metodología delimita un espacio segundo que se diferencia de la teoría. Y el campo de la práctica se presenta como objeto de análisis ulterior, escindido de la perspectiva teórica que sirve como herramienta para el análisis. La teoría ocupa el lugar de marco continente que servirá para luego analizar, con ciertas herramientas metodológicas, las experiencias prácticas. Teoría y práctica se separan y deben luego ser reunidas bajo relaciones como la de prueba o evidencia, donde la experiencia aporta datos que sirven de soporte a los enunciados teóricos, o relaciones como la aplicación, donde se supone que un concepto se aplica a una situación práctica o -como suele decirse- “se operativiza”, es decir, se transforma al concepto para que adquiera la posibilidad de “operar” en el campo. Este formato de prueba responde a una pretensión de cientificidad de las producciones académicas que se soporta en una cierta imagen de ciencia. Es decir, las producciones que aspiran a un rango de cientificidad deben cumplir con los parámetros y formatos más o menos extendidos entre las instituciones de investigación. A su vez, dichas instituciones soportan una cierta imagen de lo que la ciencia es y cómo debe proceder, sobre la que se asientan esas formalizaciones de los procesos de investigación.

Isabelle Stengers (2019), científica y filósofa belga contemporánea, muestra cómo la relación de prueba, de evidencia, en la que un hecho de experiencia funciona como testigo

de un enunciado teórico, es una relación que se crea con Galileo y la ciencia experimental:

Por primera vez en la historia humana, a un fenómeno —el descenso sin fricción de los cuerpos pesados— se le confirió el poder que es el de un testigo confiable, que autoriza una interpretación particular contra otras a priori posibles. (...) fundando un conocimiento finalmente válido sobre los hechos observables. (...) fue el primer promotor de una ciencia dotada de una autoridad general, unilateral, que conquistó el mundo, que definió lo que cuenta y lo que no es más que creencia ilusoria, bendiciendo la destrucción de otras maneras de entrar en relación, de conocer, de evaluar y de interpretar. (Stengers, 2019, p. 102)

Esta relación fue creada y obedeció a un propósito, y a partir de allí se instaló un modo de proceder científico que valida e invalida enunciaciones, de acuerdo a criterios que derivan de esa relación política que se instituyó entre algo que se llamó “hecho” y algo que se llamó “enunciado”. Y esa relación que allí se instituyó estructura el campo de investigación no sólo de las ciencias experimentales sino también el campo de las ciencias sociales que intentan asimilarse para acceder al status de científicidad.

El entramado que hace a la constitución de los saberes como ciencias y a lo que ello arrastra en la configuración del campo psicológico y cómo lo estructura, es mucho más complejo. Pero basta con señalar que esta escisión está presente en el campo científico y que la Psicología, al igual que otras ciencias humanas, se comporta de acuerdo a una aspiración al régimen de saber científico plegando aspectos de éste -siempre de manera particular para cada campo e institución específica de la psicología-. Dentro de ello se encuentran los formatos de investigación que se presentan como condición de rigurosidad y hay toda una vestidura que se incorpora a partir de allí que adopta una cierta estética científicista de formalización de las relaciones de investigación. Todo ello acompañado de una discursividad y afectividad que lo sostiene. Esta formalización de los campos de saber, propia del academicismo contemporáneo, encuadra nuestras experiencias de investigación, limitando las preguntas y desarrollos posibles a los formatos ya validados.

Dicho todo ello, esta tesis adopta (aún con revisiones y mutaciones) el formato institucional referido: inició con un apartado conceptual que pretende ubicar coordenadas de pensamiento, luego introduce un capítulo que da cuenta de cómo procedió esta investigación y analiza qué elementos han sido estructurantes de este modo de proceder, para finalmente dar cuenta de cómo unas preguntas atravesaron una experiencia. Es decir, aquella estructura del proyecto de tesis sigue operando como guión de esta producción y no por una explícita imposición sino porque en el proceso van haciéndose opacas otras

posibilidades. No obstante, a pesar de esta estructura, aquí se pretende perforar esta imagen escindida de teoría-práctica, no sólo acercando ambas dimensiones sino partiendo de una comprensión híbrida de cada una. Se trata de una posición epistemológica que cuestiona la imagen de la ciencia tradicional, asumiendo la implicación del cuerpo en la producción teórica y su indisociabilidad de la práctica. Hoy es una perspectiva bastante defendida en el campo de las ciencias sociales y humanas, y encuentra sus raíces en una serie de cuestionamientos que inician en los 70 desde distintos campos disciplinarios. La síntesis de este proceso de transformación en palabras de Deleuze:

La práctica se concebía tanto como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, tanto al contrario como debiendo inspirar la teoría, como siendo ella misma creadora de una forma de teoría futura. (...) Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otro modo. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. (...) La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra. (Foucault, 1991, pp. 77-78)

Partiendo de esta concepción, la teoría conecta prácticas y viceversa, y no habrá práctica que se analice a partir de un plano teórico. Lo que hay por hacer, por encontrar o fundar, son esas conexiones, esos nexos que enlazan, empalman, bloques teóricos y prácticos, relaciones teórico-prácticas. Y esto constituye mucho más un campo de síntesis de experiencias que un ejercicio analítico de descomposición de sus partes.

### La posición en la escritura

Una última línea de análisis o explicitación corresponde a *la posición en la escritura* y esto anuda varias cuestiones. Por una parte, en este perfil académico científicista la voz de la escritura tiende a lo impersonal, a un modo de escribir que sustraiga las contaminaciones afectivas de la primera persona, del cuerpo que escribe. Pero los cuestionamientos que se realizan desde distintos frentes a los fundamentos epistemológicos de una ciencia que pretende neutralidad, traen consigo otras posibilidades enunciativas y otras posiciones desde las cuales enunciar. Es el caso de las epistemologías feministas y de las perspectivas decoloniales, entre otras, que señalan como marca epistemológica la situación del cuerpo que produce conocimiento.

Donna Haraway, bióloga y filósofa feminista norteamericana, reivindica una resignificación de la noción de objetividad que se fundamente en conocimientos situados:

la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. Se trata de una visión objetiva que pone en marcha, en vez de cerrar, el problema de la responsabilidad para la generatividad de todas las prácticas visuales. (Haraway, 1995, p. 326)

El conocimiento, en diálogo con la perspectiva spinoziana, se produce en un cuerpo singular, en una situación particular, con coordenadas políticas, sociales, económicas, históricas, que no son su escena exterior sino su condición interior. Todo conocimiento es situado, toda visión es parcial. Y sólo en el diálogo entre estas parcialidades se puede arribar a posiciones objetivas y a la responsabilidad por la práctica de producción de conocimiento y sus efectos.

Es por esto que esta investigación no se escribe desde una voz impersonal, hay un yo. Pero esto no significa, y es otro riesgo contemporáneo, que lo más importante de lo que está dicho es que *el yo* lo diga. Eso erige una figura de sujeto que no ayuda al pensamiento, al menos en la sensibilidad epistemológica aquí encarnada con el spinozismo y otras amistades. Se escribe desde el cuerpo sí, pero el cuerpo no es mío, es un cuerpo que está derramado socialmente y tal es así que para lograr su apropiación requiere toda una movilización afectiva y política.

Entonces, esta es una escritura encarnada pero no pretende ser yoica. Y la voz que se encarna es unas veces impersonal, otras veces es primera persona y aún otras veces primera persona plural. Y eso obedece a los distintos escenarios, a las cosas de que se habla, con qué se entra en relación. Mi cuerpo siempre está presente como condición, pero unas veces es más necesario explicitar este lugar, y así sucede cuando pienso la experiencia en el Centro juvenil porque allí todo fue en el cuerpo, y otras veces entiendo que es mejor retirarlo del primer plano para permitir que otras voces hagan lo suyo, y así fue el caso de la presentación del plano conceptual, y otras veces es necesario subrayar su inscripción y producción siempre colectiva, social, y es la voz plural la que toma la palabra.

De la misma manera, el género como segmento y marca de los cuerpos encuentra distintas vías de expresión. Y ya que la escritura permite unos tiempos y recursos que no la oralidad, intento no caer en generalizaciones del hábito. Unas veces eludiendo y buscando enunciaciones que no efectúen la marca del género, otras veces recurriendo a un inclusivo masculino/femenino, (o/a), y otras veces la "x" aparece para no inscribir siempre en una situación binaria a los cuerpos, y este fue el caso para referir a cuerpos adolescentes en los que se sentía una violencia realizar esa inscripción.

También hay un uso de la cursiva como irrupción para generar marcas singulares en la homogeneidad de la letra escrita. Aparece como señal de una novedad, de un concepto que se introduce, también como manera de subrayar una palabra que en un momento es central, o para resaltar nombres de imágenes de pensamiento, y también habilita voces, se utiliza para transcribir frases textuales. En algunos casos señalo su uso específico, en otros entiendo que el contexto lo elucida por sí mismo, y espero que así sea.

Y un último asunto en relación a la escritura es mi procedencia del campo filosófico. La formación en Filosofía hace cosas en los cuerpos que escribimos. Una de ellas es la tendencia al cuidado y observancia -por momentos muy detallada- de las relaciones conceptuales. Y quizás esta práctica pueda resultar excesiva o innecesaria en otros campos del saber, desbordando los espacios usuales para los despliegues conceptuales. Pero parte de esta inscripción fronteriza en Filosofía y Psicología Social juega con ese desequilibrio dinámico que hace que la impronta de la escritura pueda ser muy conceptual para una tesis en Psicología Social y, a la vez, su inscripción en la experiencia es improbable en el campo de la Filosofía.

En estos últimos apartados he avanzado un desarrollo de algunas líneas de atravesamientos que son constitutivas de esta producción, que le dan forma y la hacen ser. Por supuesto que los atravesamientos, las condiciones de producción de una tesis, son muchísimas más que estas y su análisis puede ser tanto más amplio. Cualquier individuo -y entiendo a la investigación como tal- es un elemento expresivo del mundo y lo pliega en él. Pero hay que decidir qué mirar, que relevar en el análisis, qué partes del mundo se hace importante iluminar para dar cuenta de las configuraciones que estamos trazando. Y en este caso el recorte tiene una selección basada en principios de pertinencia y también en las posibilidades enunciativas y de visibilización de este análisis. Respecto de lo primero, consideré pertinente expresar en términos generales las condiciones institucionales que dan forma a las tesis de maestría en Psicología Social para visibilizar cómo esas formas actúan en esta producción. Respecto de las posibilidades limitadas de todo análisis, seguramente se me escapan líneas que pueden ser importantes pero es donde este análisis encuentra su límite y también de donde parte. En lo que sigue se recuperan los trazos realizados hasta aquí para integrarlos con otros en el campo que compone a esta tesis, entendiéndolo mismo como ese conjunto de líneas prácticas y teóricas que se relevan y componen un cierto territorio.

### **Capítulo 3. Síntesis de experiencias**

Insisto en una afirmación ya realizada y es que la experiencia de investigación de esta tesis no constituye un cuerpo a ser analizado sino un cuerpo a ser construido. Lo que se propone aquí es construir el territorio de esa experiencia: dar cuenta de las relaciones que la atraviesan y delimitan, establecer las conexiones entre las distintas dimensiones que formaron ese territorio. Parte de esas experiencias son las relaciones conceptuales que se esbozaron y también las condiciones y atravesamientos que hicieron al cuerpo de esta producción. Aquí se anudan otras experiencias que pliegan con lo anterior. Todo ello se expresa bajo la figura de la síntesis como conexión productiva, como enlace entre segmentos de experiencia que delimitan un territorio.

#### **Constitución de un territorio**

Desde que los territorios no son entendidos únicamente como el medio físico en el que las cosas suceden, sino que también integran lo que acontece, los devenires y las múltiples dimensiones que los constituyen, las percepciones singulares y afectos de los cuerpos que los componen, entonces ya no puede construirse una imagen única y fija de lo que un territorio es. Deleuze y Guattari (1997) en ocasión de la formulación de su célebre concepto de *rizoma*, introducen una distinción entre *calco* y *mapa*. El territorio entendido como este proceso complejo y móvil es un territorio que ya no puede ser calcado, sus desplazamientos y su falta de identidad consigo mismo falsean la imagen única, no coinciden con el calco. Lo que es posible hacer con estos territorios es mapearlos desde una entrada singular, una posición definida, dibujar los trazos que hacen el mapa.

Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. (...) El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social.(...) Contrariamente al calco, que siempre vuelve «a lo mismo», un mapa tiene múltiples entradas. (Deleuze y Guattari, 1997, pp. 17-18)

Los territorios así comprendidos, prosiguen nuestros autores, presentan una dimensión de orden que corresponde a los elementos estables y estabilizadores que

constituyen el medio codificado, es lo organizado de un territorio. Pero también hay una circulación de deseo, producción de vida y movimiento, que convoca, dispersa y reagrupa relaciones del territorio, son los *agenciamientos* que no cesan de producir nuevos territorios dentro del ya establecido, moviendo sus límites, abriéndolos, transformando la conformación del territorio. Y allí se aloja una tensión entre aperturas a nuevas conexiones, inauguración de nuevas relaciones, y las operaciones de cierre y clausura que se realizan desde los elementos estabilizados que sobre-codifican al territorio, limitando o impidiendo su movimiento.

Esta imagen se retoma en el trabajo posterior de Félix Guattari junto a Suely Rolnik (2006), donde actualizan estas líneas de pensamiento enfatizando en la noción de territorio:

El territorio puede ser relativo a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente «en su casa». El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma. El territorio puede desterritorializarse, esto es, abrirse y emprender líneas de fuga e incluso desmoronarse y destruirse. La desterritorialización consistirá en un intento de recomposición de un territorio empeñado en un proceso de reterritorialización. (p. 372)

Esta manera de concebir un territorio tiene por base la presencia en Deleuze y Guattari de una explícita amistad con el pensamiento spinoziano. Este punto de partida de la pluralidad o multiplicidad para llegar a la unidad como efecto de constitución de un proceso individuante (subjetivante) que siempre se mantiene sujeto a la constitución misma, es un gesto spinoziano. Lo vimos en la noción de cuerpo como multiplicidad que se organiza a partir de una relación que convoca y comunaliza, que articula la conformación de un cuerpo común. Pluralidad de individuos que al entrar en relación conforman un cuerpo que inaugura nuevas potencias. Y seguir el rastro de los cuerpos es una buena manera de comprender los procesos que se desarrollan en un territorio, las relaciones comunes y los modos de organización que presentan, y también la tensión entre las potencias de los cuerpos como poder constituyente (con sus líneas de agenciamiento) y el poder constituido como formalismo de la ley (como espacio codificado) (Deleuze y Guattari, 1997).

Entonces el territorio que constituye la experiencia realizada en el Centro Juvenil es un territorio que no es calco del Centro sino más bien mapeo de líneas y trazos que hicieron a esa experiencia. Entradas singulares a ese territorio, desde un cuerpo, configurando otros territorios en el propio despliegue de la experiencia. Líneas que se trazan sobre lo que ya está establecido, interfiriendo, reforzando y generando también nuevos procesos. Este

territorio como experiencia de investigación, como posición deseante y productiva de sostener una pregunta y también como situación de desarrollo de un tránsito académico con todo lo que ello implica, se traza también con lo que pone a funcionar el encuentro de cuerpos en relación: imaginaciones y afectos. Imágenes que vienen de otras experiencias y que se superponen en esta, cuerpos que actualizan movimientos de los afectos, imaginaciones que pueblan los encuentros. Se tratará entonces de presentar los trazos de constitución de este territorio que fueron otra capa de experiencia de esta investigación.

### *Las preguntas*

La inquietud que está en la base de esta investigación se orienta hacia los modos de constitución de cuerpos comunes, procesos de “comunalización” que permiten afianzar ciertos modos de vida. Partimos de que ninguna vida crece en soledad y autonomía, toda vida se entrama, pliega y despliega. Por lo tanto la constitución de cuerpos comunes es condición de afirmación de la vida, es donde ésta se arraiga. Esta inquietud por lo común emerge en el contexto de algunas prácticas que la iluminan y constituyen recorridos de mi propio cuerpo que son mencionados aquí, no en la función que tienen como parte de una biografía, sino porque prefiguran el campo de esta investigación, hacen a la procedencia de las preguntas, conforman su territorio de emergencia. Dos líneas se destacan dentro del territorio en que se forman las preguntas: la filosofía y la práctica de la intervención social. Tanto el tránsito por la formación en la Licenciatura en Filosofía y por otros espacios filosóficos, así como el desempeño en cargos como técnica en programas de intervención social en el Ministerio de Desarrollo Social (MIDES), fueron experiencias que condicionaron la generación de estas preguntas.

La Filosofía es una procedencia fundante y creo eso está suficientemente explicitado en el plano conceptual que sostiene esta tesis, en la tendencia de pensamiento, en el gesto de inscribirla en el spinozismo y pensar desde allí. Si bien esta tesis se inscribe en el campo de la Psicología Social, es en el diálogo entre estos campos, en la frontera o en los contrabandos de un campo a otro, donde sucede esta producción. Un poco filosófica de más para la Psicología Social y sin dudas demasiado empírica para la Filosofía, es una producción que no se sitúa en el corazón de ninguna de estas disciplinas sino en cierto margen.

Por otra parte, la intervención social desde programas estatales abrió preguntas insistentes sobre los efectos del Estado en los cuerpos sociales. La experiencia de trabajo en distintos programas de intervención social en el Ministerio de Desarrollo Social (MIDES)

tempranamente hizo visible que la política pública desarrollada, no sólo tenía por efecto la restitución de derechos, afiliación estatal, etc., sino que había toda una disposición y organización de prácticas subjetivantes de disciplinamiento, control, gobierno de la pobreza y expansión de la malla estatal, lo que con Foucault podríamos pensar en la línea de la *gubernamentalidad* (2006). Las primeras experiencias en el MIDES estuvieron marcadas por el entusiasmo inaugural de esas políticas sociales. La afectividad que circulaba a partir del cambio de gobierno, con todo lo que significaba la asunción del primer gobierno de izquierda en nuestro país, estaba teñida por un vector de alegría y entusiasmo. Se vivió como un momento de cristalización de luchas históricas y consolidación del cambio, y esto produjo un gran optimismo y confianza en la gestión de la nueva institucionalidad. Los primeros tiempos estuvieron esencialmente atravesados por ese entusiasmo y por una cultura institucional de “gesta heroica” que sostuvo prácticas que desbordaban por doquier los dispositivos, la organización, los recursos, y también la posibilidad de visibilizar algo de todo ello. Una escena muy ilustrativa de esta etapa: la viceministra anotando personas para el Plan de Emergencia en una libreta de papel, en la vereda, frente a lo que sería la primera mesa de recepción del Ministerio, que no era otra que una casa alquilada sin mobiliario y sin sistema informático<sup>14</sup>. Estas condiciones de precariedad y falta de institucionalidad eran sostenidas en aquellos afectos entusiastas, en la imagen colectiva de que algo profundo estaba cambiando porque por primera vez en mucho tiempo la pobreza importaba para el gobierno y este tipo de prácticas eran una prueba de ello. Pasaron al menos cinco años, toda una gestión, antes de que empezaran a circular enunciados que expresaran que la precariedad institucional daba cuenta de una política también precaria. Todo esto es fundamental en la pregunta por las formas en que el Estado afecta la producción de trama comunitaria, porque los individuos que implementan (implementamos) estas políticas son (somos) un nodo institucional y se actúa (actuamos) la institucionalidad, plegada en los afectos. El Estado no es sólo el conjunto frío de objetivos, recursos, disposiciones reglamentarias y la letra muerta de una política pública. Si ello fuera así sus posibilidades de gobierno serían muy limitadas. El Estado es también los deseos y las imaginaciones que se instituyen en los cuerpos de quienes llevan adelante esas políticas y de quienes son afectados/as por ellas. Quince años después de aquella inauguración, los cuerpos que producía el Ministerio eran cuerpos burocratizados, las experiencias ya no eran capaces de producir nuevos afectos, ya no convocaba la épica fundacional y los equipos no paraban de pedir instancias de cuidado donde volcar las frustraciones de una tarea que parecía diseñada para esquivar sus

---

<sup>14</sup> Esta anécdota formaba parte del mito fundacional del primer equipo en el que trabajé, el Centro Nacional de Atención a Situaciones Críticas (CENASC)

objetivos explícitos de aumento de la integración social. En esos quince años, y mucho antes ya, una institucionalidad nueva tenía todos los componentes de una institución muy vieja, y es que el Estado efectivamente lo es. Y los afectos que ponía a circular eran de tristeza, proliferación de malestares instituidos e individualización de sus cargas. Aquellos afectos ligados a potencias comunes: las alegrías de los cuerpos colectivos de los equipos y su entusiasmo por generar experiencias novedosas de inclusión, las alegrías de pensar y construir colectivamente procesos instituyentes, y las de hacer posibles algunos futuros impensados para mucha gente, esos afectos fueron dando lugar a otros cada vez más burocratizados, encapsulados en los individuos, cada vez menos capaces de comunidad. Efecto de la importación obligada de modelos de políticas sociales que responden a lógicas neoliberales, también de la implementación de algunas buenas políticas que se instrumentalizan y reproducen sistemas de exclusión, y de los desgastes de los equipos que soportan en sus cuerpos las frustraciones y angustias de las demandas sin respuestas de la población. Esta experiencia no es particular pero tampoco es representativa de toda institución estatal (aunque esa sea mi sospecha). Pero esta experiencia no tiene aquí el lugar de la representación o legitimación de un enunciado sobre lo que el Estado es, sino de indicar la procedencia de una pregunta por los modos en que el Estado hace, afecta.

Entonces, en ese tránsito se hizo claro que estas políticas sociales no podían ser el lugar que instituye potencias de lo común. Ahora bien, no es menos cierto que cuando el progresismo asume el gobierno en nuestro país, un número importante de la población logra acceder a programas básicos de alimentación, educación, salud, etc, impactando fuertemente en las vidas de sectores sistemáticamente producidos en condiciones de pobreza y en la segmentación que ello produce. Es decir, hay un plano de ambigüedad que se traza donde, por una parte, queda muy en evidencia que no es el Estado el que puede alojar potencias instituyentes de lo común y que incluso se pone en marcha toda una maquinaria que va en contra de ello, pero por otra parte, también es cierto que la intervención del Estado en muchos escenarios parece ser la condición para que algunas vidas puedan insistir y expandirse a través de otras formaciones comunes.

En ese campo de experiencias se generó la pregunta por los modos en que la institucionalidad estatal afecta los cuerpos sociales sobre los que interviene, y si hay posibilidades desde estas intervenciones de promover o generar condiciones para la generación de cuerpos comunes, de promover alianzas para la vida y su despliegue productivo. Y esa insistencia se encontró con el spinozismo a través de la filosofía de Annabel Teles y con otros aliados que me ayudaron a sostenerla y darle forma y hacerla investigación.

## *El campo de las políticas sociales*

Así fue que esa pregunta llegó a la maestría y, con todas las mediaciones institucionales y afectivas ya esbozadas, la investigación se orientó a realizar trabajo de campo: mapear la territorialidad y el funcionamiento de un programa de intervención estatal. Entre la multiplicidad de programas existentes, llegué al Centro Juvenil por vía de la amistad. Fue la invitación de un amigo que se encontraba trabajando como técnico en un Centro juvenil lo que orientó mi inserción. Sobre su composición, el territorio de un Centro Juvenil, como todo programa estatal, tiene una dimensión programática que se repite para todos los Centros Juveniles, que constituye el elemento formal, codificado y homogeneizante, y tiene también su vida propia, sus singularizaciones siempre en funcionamiento, sus agenciamientos en curso. En cuanto a la programática, se inscribe en un conjunto más amplio que es el de las Políticas Sociales sobre el que corresponde decir algunas cosas.

Las políticas sociales, en tanto que actuación estatal para la protección de sectores sociales desprotegidos o en situación de riesgo, encuentran sus primeras formulaciones en el proceso mismo de construcción de “lo social”, en el contexto de las sociedades del capitalismo industrial del siglo XIX. Este proceso se trató de la consolidación, por parte del Estado, de técnicas de amortiguación del conflicto social, así como de regulación de las poblaciones, orientado a la productividad económica y social. “Las políticas sociales tienen como meta las secuelas de la cuestión social, es decir, aquel conjunto de problemáticas sociales, políticas y económicas que se generan con el surgimiento de la clase obrera, dentro de una sociedad capitalista” (Pastorini, 2000, p. 216). Jacques Donzelot (1994) habla de la *invención de lo social* y lo define como el conjunto de acciones que, bajo la garantía del Estado, y en oposición a lo estrictamente económico, sirven de contrapartida a las desigualdades sociales:

Lo social clásico se constituyó en torno del objetivo de estabilización. Se trataba de estabilizar al obrero compensando su falta de ingresos en los períodos de desempleo, compensar la insuficiencia social de la delincuencia para retenerla en las reglas de la sociedad, compensar el costo de los alquileres de los asalariados pobres para estabilizarlos en el empleo y encuadrarlos socialmente. Y todas estas operaciones descansaban, por supuesto, sobre la prevalencia acordada a las causas objetivas de estos problemas. (Donzelot, 2015, p. 20)

Lo social constituye, por lo tanto, la regulación del conflicto entre capital y trabajo a

través de un espacio híbrido de intersección entre lo civil y lo político, conformando un nuevo objeto que se presenta como aquello de lo que el gobierno debe ocuparse. Y aquí las prácticas de gobierno pueden iluminarse a través del sentido que Foucault dió a la noción de *gubernamentalidad*:

Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene como blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otro el desarrollo de toda una serie de saberes. (Foucault, 2006, p. 136).

Entonces en la gubernamentalidad confluyen dos líneas que Foucault ha trabajado, el poder disciplinario, que actúa sobre los cuerpos, individualizándolos, y la biopolítica o dispositivos de seguridad, que actúan al nivel de la población. El gobierno como conjunto de técnicas que se articulan para estructurar el campo de acción de los otros (Foucault, 2001) pasa por ambos tipos de estrategias. El Estado debe estructurar el campo de lo social porque éste se conforma potencialmente como peligrosidad, amenaza, principio desestabilizador de regímenes democráticos. “Lo social aparece como una invención necesaria para hacer gobernable a una sociedad que ha optado por un régimen democrático” (Donzelot, 1994, p. 12). La ligazón con la figura democrática está en la base de estas políticas porque operan sobre una amenaza que, de no ser conducida, trae el riesgo de la intervención de la fuerza bajo la forma del autoritarismo. La legitimación política de la democracia requiere de la atención a la cuestión social. En palabras de José Paulo Netto (1992):

el capitalismo monopolista, por su dinámica y contradicciones, crea condiciones tales que el Estado por él capturado, al buscar legitimación política a través del juego democrático, es permeable a demandas de las clases subalternas, que pueden hacer incidir en él sus intereses y sus reivindicaciones inmediatas. (p. 18)

Las políticas sociales en tanto que formas de gobierno sobre lo social se fueron transformando, complejizando y enlazando a distintos intereses políticos y en

diferentes coyunturas económicas. En este sentido, y continuando con la línea foucaultiana de la gubernamentalidad, Nikolas Rose (2007) afirma que:

lo social se ha extendido desde un proceso de control racional de residuos –vagabundos, lunáticos, enfermos– hacia una condición de la que todos son completamente excluidos y tomados a cargo para un proyecto de integración funcional santificado por las ciencias sociales. (p. 114)

El antecedente de la filantropía como primera forma de atención a lo social, deja su lugar a un conjunto de saberes y técnicas que estructuran el campo y lo administran de modos cada vez más precisos. Conjunción de la administración política y del saber técnico científico (Foucault, 2001) que se reúnen en las políticas estatales de intervención social, generando un universo específico de relaciones. Pliegue de estrategias de gobierno que se dirigen a la población y al individuo a la vez, sostenido en un conjunto de saberes que individualiza los cuerpos y a la vez los inscribe en grupos de poblaciones. “El cuerpo discreto sólo puede ser sustraído de un entramado por procesos complejos de extracción; muchas de nuestras disciplinas están entrenadas para esa tarea” (Correa, 2015, p. 43)

También Deleuze (2008b) en la introducción que realiza al trabajo de Donzelot *La policía de las familias* señala esta positividad que emerge como “lo social”, compuesta por sistemas heterogéneos: “lo social refiere a un sector particular en el cual problemas muy diversos y casos especiales pueden ser agrupados, un sector que comprende instituciones específicas y un cuerpo entero de empleados calificados” (p. 215).

Al respecto de estos modos y de las racionalidades específicas que pone a funcionar la gubernamentalización -atendiendo al proceso uruguayo de estatalización del territorio, producción de ciudadanía y las formas en que la psicología opera en ese proceso- Jorge Chávez afirma:

La problematización sobre las conductas fue una línea presente desde los primeros estratos de gubernamentalización. Los regímenes de prácticas de gobierno incluyeron el pensamiento y la intervención de las conductas desde las primeras horas, y no solo a través de la transformación de estas, también la aniquilación y el sometimiento como freno a la falta de docilidad, fueron parte de las modalidades de corrección comportamental de la población. Los circuitos molares de encauzamiento de los comportamientos se dieron a través de leyes y reglamentaciones, permitiendo y prohibiendo conductas, prescribiendo el pasaje por los establecimientos educativos, pautando la vida cívica y delineando tránsitos en la construcción de ciudadanía. El dispositivo educativo permitió molecularizar la modulación de los

comportamientos rodeando al sujeto de tecnologías de conducción, que se dispusieron sobre el cuerpo, las pasiones, las respuestas conductuales, incluyendo el libre albedrío, lo que se denominó como: autogobierno. (Chávez Bidart, 2022, p. 549)

Sin entrar en el complejo proceso de institucionalización de las políticas sociales y de sus transformaciones, es relevante señalar aquí algunos aspectos en las políticas latinoamericanas que se generan a partir de la década de los 80 porque ello nos permitirá situar a los Centros Juveniles.

En la década del 80 muchos países de América Latina se encontraban realizando la transición democrática luego de atravesar dictaduras que dejaron a los Estados con importantes deudas externas y economías estancadas. En ese escenario económico de dependencia, la transición estuvo sostenida en préstamos de organismos internacionales y agencias estadounidenses que marcaban una agenda para el desarrollo de nuestros países. Esa agenda tiene sus fundamentos en el Consenso de Washington, a partir del cual las llamadas Agencias Internacionales de Desarrollo (AID), como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), definieron un paquete de reformas estándar para llevar adelante en países que se encontraban en situación de crisis financiera. Las medidas que establece el consenso de Washington retoman el espíritu de las políticas promovidas por el Banco Mundial cuyo objetivo era el ataque a la pobreza “como una función casi misional que asume el BM para legitimar y naturalizar las reformas neoliberales que se constituye en un discurso de “verdad”” (Álvarez Leguizamón, 2013).

El Consenso de Washington tiene por objeto lograr una mayor eficiencia en la administración de recursos por parte del Estado estableciendo medidas como disciplina en política fiscal, liberalizar el comercio exterior y eliminar barreras para atraer capital extranjero, desregular las relaciones de mercado disminuyendo la intervención del Estado, recortar el gasto público en subsidios y redireccionarlo a servicios fundamentales como salud y educación, y privatizar empresas estatales, entre otras.

La puesta en marcha de estas medidas, significó una nueva forma de gestionar las políticas públicas bajo la influencia del recetario de los organismos internacionales de préstamo. Lo cual estableció un parámetro sobre el rol del Estado y el gobierno de las poblaciones en concordancia a un régimen neoliberal, que se instaló en nuestro país, obviamente con sus matices, hasta hoy en día. (González García, 2017, p. 47)

Esta serie de medidas, acompañadas de los procesos económicos y sociales que enfrentaba latinoamérica, impactan en las políticas sociales determinando la emergencia de

lo que Sonia Álvarez Leguizamón define como *focopolítica*:

El diagnóstico y “asistencia” a la pobreza, en estos últimos años, conforma lo que podríamos denominar una Nueva Economía Política de la Pobreza (NEPP), un nuevo saber hacer para gobernar, como diría Foucault, a grupos meticulosamente focalizados: los más pobres de entre los pobres (...) Su objetivo no es atacar las causas o los procesos que producen y reproducen la pobreza, sino sólo neutralizar el conflicto social producido por el llamado *ajuste estructural* y lograr la “gobernabilidad”. (Álvarez Leguizamón, 2013)

Las políticas sociales que se implementan en América Latina a partir de los 90 son en su mayoría políticas asistenciales que no intervienen ni interfieren con las condiciones de producción de la pobreza. Son dirigidas a conjuntos poblacionales cada vez más reducidos -la “población objetivo”- que deben ser rigurosamente analizados para corroborar que cumplan con el perfil requerido. Se localiza lo social en contraste con la mundialización de la economía, lo que tiene como efecto la consolidación de procesos de segregación (territorial, social, económica). Otro efecto a destacar en esta focalización de las políticas es que tienden a descargar la responsabilidad en los individuos, ofreciendo ciertas “salidas” a las situaciones de empobrecimiento, cuyo éxito o fracaso recae en las capacidades individuales de convertir esas oportunidades en logros.

La llamada reforma del Estado produjo un debilitamiento de los ya débiles Estados de bienestar como consecuencia de una creciente desgubernamentalización de la intervención y protección social, pérdida de derechos sociales, traslado de la responsabilidad del bien común a la genéricamente llamada sociedad civil, pero por sobre todo a los propios pobres por medio de focopolíticas asistenciales. (Álvarez Leguizamón, 2013)

Siguiendo con su argumentación, sostiene que en la evaluación y el diagnóstico que se desprende de las políticas de ataque a la pobreza promovidas por el Banco Mundial ya está articulado el programa básico de lo que constituye esta nueva etapa de las políticas sociales:

introducir y desarrollar programas focalizados (...) lo que genera el imperativo de detectar y medir aquellos que “realmente necesitan la ayuda”, (...) incrementar los ingresos primarios de los pobres, entendiendo por ello los ingresos “autogenerados por medio de la producción de bienes y servicios o el autoempleo”, (...) creación de “oportunidades de empleo”, por medio de capacitación para adquirir “nuevas

habilidades”, promoviendo subsidios transitorios para incentivar la incorporación en el mercado de trabajo con disciplinamiento y contraprestación, (...) manutención del capital humano, entendiendo que es el único capital poseído por los hogares pobres, para que se “mantengan en buena salud para continuar sus actividades normales”.(...) el fundamento de los programas que se denominarán más tarde programas focalizados de Transferencia Condicionada. (2013)

La nueva economía política de la pobreza agrega a este programa algunos cambios e innovaciones en las tecnologías de gobierno de los pobres:

reaparece la categoría de los pobres válidos, aquellos sujetos “merecedores” de la escasa intervención estatal. Es el producto de mediciones estadísticas agregadas, que permiten establecer entre otros: indicadores de necesidades básicas insatisfechas (NBI), con los cuales se podrá elaborar un mapa que indique los territorios donde se aplicarán las políticas. Ya no es necesario un trato personalizado, como lo suponían los “informes sociales” o los “certificados de pobreza”. (...) Otra tecnología de intervención sobre los ya identificados como “pobres” focaliza en las personas y/o familias a partir de diversos criterios de elegibilidad que ponen el foco en un gama muy variada de “carencias” que el discurso denomina atributos de vulnerabilidad. (Álvarez Leguizamón, 2013)

Esto tiene como efecto inmediato la producción de un saber basado en sistemas de diferenciación y técnicas disciplinarias del territorio y de las personas, de acuerdo a criterios que expresan carencias o situaciones de vulnerabilidad, considerados siempre transitorios, lo que los hace ser objeto de gobierno permanente a través de programas disciplinarios; elementos que Foucault anticipa al referirse al Trabajo Social inscribiéndolo en una función social más amplia, la de “vigilancia-corrección” cuya lógica es la de enderezar mediante el castigo y la educación y que subyace a cierta sinergia con la función policial (Foucault, 1985). Lo que señala Sonia Álvarez es que esta vigilancia y corrección ya no opera, como lo hace la biopolítica, sobre poblaciones enteras, para gobernar la vida y su productividad, sino que opera sobre poblaciones focalizadas y los instrumentos de su coerción no van sobre el medio social sino sobre grupos mucho más reducidos e inmediatos. “Es una vigilancia de la “comunidad local” y de ciertos sujetos “focos” que constituyen grupos o individuos extremadamente pobres llamados también ahora pobres estructurales” (Álvarez Leguizamón, 2013).

Nicolas Rose también enfatiza en este desplazamiento de la coacción de un medio social a espacios más reducidos como la familia y la comunidad, apuntando finalmente a

responsabilizar al individuo como un sí mismo. En conversación con la genealogía que hacía Donzelot de lo social, Rose escribe sobre *la muerte de lo social* refiriendo a un escenario donde el conjunto de técnicas de gobierno para dirigir las conductas de las personas parece ya no pasar por formas de acción sobre un medio social:

Los seres humanos a ser gobernados –varones y mujeres, ricos y pobres– pasaron, así, a ser concebidos como individuos que han de volverse activos en su propio gobierno. Y su responsabilidad ya no seguiría siendo entendida como una relación de obligaciones entre el ciudadano y la sociedad, promulgada y regulada gracias a la mediación del Estado, sino que sería una relación de lealtad y responsabilidad para con los seres cercanos, con quienes el propio destino está asociado. Cada sujeto estaría ahora situado en una variedad de redes heterogéneas y superpuestas –de inversión y preocupación personal–, por uno mismo, por la propia familia, por el propio vecindario, por la propia comunidad, por el propio lugar de trabajo. Para el ethos de estas noveles estrategias y mentalidades de gobierno, que he llamado liberalismo avanzado, resulta central la nueva relación entre las estrategias para el gobierno de los otros y las técnicas para el gobierno de sí, situadas al interior de nuevas relaciones de obligación mutua: la comunidad. (Rose, 2007, p.117)

Estas transformaciones en los modos de gobierno de la pobreza que se ejercen a través de las políticas sociales son de suma relevancia para pensar el programa Centro Juvenil, que como veremos, si bien atraviesa distintas modalidades, se inscribe en estas políticas focalizadas y su perfil es el de un programa que se orienta al trabajo con la comunidad.

### *El programa Centro Juvenil*

Los Centros Juveniles se inscriben en un modelo de atención a la adolescencia que implementa el Instituto del Niño y el Adolescente del Uruguay (INAU) como organismo rector de políticas de infancia y adolescencia en nuestro país, enmarcado en el Sistema Nacional de Infancia y Adolescencia. Están orientados a la protección y restitución de Derechos, y su finalidad es la de “Promover e instrumentar acciones, en un espacio de socialización, recreación, apoyo pedagógico, capacitación y/o inserción laboral que contribuyan al desarrollo integral de los adolescentes interviniendo sobre los factores condicionantes que no permiten el mismo.” (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, 2010 marzo 23). El

objetivo del programa es la inclusión en la trama social de jóvenes que se encuentran en distintos procesos de exclusión, involucrando a adultos/as referentes en sus funciones de cuidado y generando además articulaciones a nivel comunitario con otros agentes de protección social, constituyéndose en espacios de referencia barrial. Así se explicita en el nuevo perfil:

promover procesos de retención educativa, desarrollando estrategias pedagógicas acorde y estableciendo alianzas con los actores sociales e institucionales presentes en el territorio. Favorecer el acceso a recursos y servicios (especialmente los de salud y otros servicios sociales) en las situaciones de mayor exclusión social, forma parte medular de su accionar. (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, 2014 setiembre 15)

El Centro Juvenil es un programa creado en el año 1997 (Ministerio de Desarrollo Social, 2021). Funciona en convenio con Asociaciones de la Sociedad Civil que son quienes realizan su gestión. Ello significa que el Estado no implementa de forma directa esta política sino que convenia con organizaciones del llamado -en la jerga social- “tercer sector” para su ejecución. Este sector está constituido por organizaciones sin fines de lucro, Organizaciones no Gubernamentales, Organizaciones de la Sociedad Civil y cooperativas de trabajo. El control estatal sobre la ejecución tercerizada del programa se soporta en la supervisión y en las transferencias económicas que están supeditadas a la evaluación que se desprende de la supervisión (Pintos Brizuela, 2016).

Tanto las Casas Jóvenes como los Centros Juveniles son un ejemplo de políticas que combinan la acumulación y responsabilidad del Estado con la Sociedad Civil (ONGs). Y en este sentido podemos señalar que en ambas propuestas hubo una opción clara por tercerizar una función y responsabilidad estatal, intentando capitalizar la acumulación de la sociedad civil en la materia para de esta forma obtener mayores y mejores logros. (Rodríguez, 2005, p.12)

Respecto a la historia y trayectoria de los Centros Juveniles, Andrea Rodríguez (2013) y Alfonsina Pintos Brizuela (2016) resaltan la ausencia de información sistematizada sobre el surgimiento de este programa. La información que se logró reconstruir a través de distintas fuentes converge en que su creación obedece a un vacío asistencial apuntado sobre todo por las organizaciones que llevaban adelante el programa socioeducativo “Club de Niños”. Este proyecto atiende a una población de niños/as de 6 a 12 años de edad, provenientes de los sectores más pobres (Rodríguez, 2013), de acuerdo a la definición

actual que mantiene sus objetivos iniciales: “Los Clubes de Niños son centros socioeducativos de atención diaria, pensados para complementar la acción de la familia y de la escuela en la educación, socialización, desarrollo, crianza y mejora de la calidad de vida de los niños y niñas” (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, 2017 Noviembre 22). Al llegar a los 12 años, la edad máxima permitida para integrar este programa, estos jóvenes no contaban con otros espacios que dieran continuidad al proceso, quedando vinculados a los clubes que en muchos casos solicitaban ampliación de perfiles para hacer excepciones. No existían políticas específicas orientadas a la adolescencia como sí lo habían hacia la infancia.

Previo al Centro Juvenil existió el Programa de Adolescentes, llevado a cabo por la Intendencia Municipal de Montevideo, que promovía un espacio de encuentro adolescente que comenzó a desarrollarse con el apoyo financiero de la fundación Kellogg<sup>15</sup> y que a partir de 1995 se financia con fondos de la Intendencia. Por su parte, en la órbita nacional, en 1998 se crearon las Redes de Casa Joven, conformadas como espacios de recreación, capacitación y orientación laboral (Ministerio del Interior, 2019). Fue un proyecto ejecutado por el Instituto Nacional de la Juventud (INJU) con el fin de que jóvenes de entre 14 y 24 años en contexto social desfavorable participen de estrategias de reinserción social, incorporándose al mercado de trabajo o al sistema educativo. Las popularmente conocidas como “Casas Jóvenes” se enfocaban en adolescentes y jóvenes en situación de pobreza en Montevideo y el área metropolitana, por fuera del sistema educativo y/o provenientes de centros de privación de libertad. Este proyecto se enmarca en el Programa de Seguridad Ciudadana impulsado por el Ministerio del Interior:

El principal objetivo del Programa es prevenir y tratar la violencia interpersonal evitando su crecimiento, así como disminuir el riesgo y la percepción de inseguridad, a través de diversas líneas de actividad que pasan por la sensibilización, por la capacitación profesional de la policía y de otros agentes convocados a cumplir actividades de prevención, así como por la profundización del compromiso individual, social y comunitario respecto a este asunto. (Ministerio del Interior, 2019)

Dentro del programa, el proyecto Red de Casa Joven se ubica en el componente “Acciones con los jóvenes: Disminuir la participación de jóvenes en acciones violentas” (Ministerio del Interior, 2019), de donde se infiere con claridad que: “El despliegue de estos dispositivos formaba parte de la trama destinada a la atención de los *jóvenes peligrosos*”

---

<sup>15</sup> Fundación filantrópica de EE.UU que se estableció en 1930, teniendo por base la creencia de que todos los niños y niñas deberían contar con igualdad de oportunidades para prosperar. Extraído de [Overview Brochure About SPARK - W.K. Kellogg Foundation](#)

(Álvarez et al., 2018, p.4). Hay un componente de peligrosidad y riesgo que se adjudica a las adolescencias y hay que disminuirlo mediante la intervención focalizada en esta población por medio de programas especializados.

A partir del año 2008 INAU asimila ambas políticas Red de Casa Joven y Centro Juvenil, atendiendo a la población comprendida entre 12 y 17 años. Hay elementos de los cometidos del programa inicial de Casa Joven que son asimilados en los perfiles de los Centros Juveniles posteriores (Ministerio de Desarrollo Social, 2021 Agosto 6). En cuanto a la definición del perfil, este fue el resultado de procesos de negociación entre el Estado y Organizaciones de la Sociedad Civil, atendiendo al carácter co-gestivo del programa. Al respecto de este proceso:

Si bien desde los primeros tiempos, hubo un intercambio permanente entre el Instituto y las ASC [Asociaciones de la Sociedad Civil] durante el proceso conjunto de construcción y/o readecuación de las diversas propuestas del modelo CJ [Centro Juvenil], proceso visto como una fortaleza, cabe señalar que a la hora de evaluar los resultados de cada gestión, la estimación cambia. (Rodríguez, 2013, p. 11)

Los criterios para la evaluación que se cristalizan en la transferencia monetaria a las organizaciones, presentaban dificultades que fueron planteadas por los equipos que gestionan los proyectos de manera que el modelo de atención fue modificándose de acuerdo a la necesidad de ciertas flexibilizaciones (Rodríguez, 2013). Por ejemplo, tomar la asistencia continua de los adolescentes como condición de las transacciones monetarias era problemático ya que la población más vulnerable, a la que se quería apuntar, es la que más dificultades presenta para asistir de forma sistemática a los centros. En términos generales las exigencias del convenio son las siguientes:

INAU transfiere a las OSC un subsidio mensual en Unidades Reajustables, mientras que las OSC deben rendir cuentas de los gastos de la gestión así como del padrón de adolescentes participantes en el proyecto mensualmente. Existen requisitos contractuales básicos tales como: 4 horas diarias de atención directa de lunes a viernes, actividades planificadas y presentadas en tiempo y forma a cada supervisor, se debe contar con un servicio de asistencia de emergencia móvil así como de alimentación básica. También se plantea un equipo multidisciplinario básico así como las condiciones materiales mínimas para el funcionamiento (espacio de dirección, sala para los equipos, cocina, comedor, etc). (Pintos Brizuela, 2016, p. 17)

En cuanto a la población objetivo del Centro, de acuerdo a principios de

racionalización de los gastos estatales y de priorización de las situaciones de mayor vulnerabilidad, se crean criterios de focalización:

Para garantizar el derecho a atención de los y las adolescentes en situación de mayor vulnerabilidad social, se establece una tabla con criterios de focalización, que deberá ser aplicada al momento de ingreso de cada joven a la propuesta, de manera tal que el conjunto de la población atendida esté compuesta por al menos el 50 % de los participantes presentando individualmente al menos 50 puntos según la serie de indicadores definidos. Complementariamente, INAU incrementará la transferencia a las organizaciones de la Sociedad civil, pasando a pagar 7,20 UR [Unidades Reajustables] sobre la base de un proyecto para 50 adolescentes. (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, 2017 Noviembre 22)

Algunos de esos criterios de focalización listados son: la pobreza extrema (indicada por el apereamiento de prestaciones económicas estatales), la ausencia crítica de figuras parentales (indicado por situación familiar con solicitud judicial de seguimiento, figuras parentales privadas de libertad, ausencia de control médico, entre otros), situaciones que vulneran el desarrollo (tales como adicciones, enfermedades crónicas, violencia intrafamiliar, infracciones a la Ley, entre otros), desvinculación del sistema educativo, trabajo en condiciones de vulneración (como la mendicidad), entre otros. Estos indicadores aparecen presentados en una tabla dentro del documento del marco del convenio para Centros Juveniles (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, 2017 Noviembre 22). Para cada uno de los indicadores se establece un medio de verificación o registro que dé cuenta de que se cumple y cada uno tiene un puntaje asignado. Se deberá completar la tabla para cada adolescente al que se le asigna un puntaje total. Para que se considere al/la adolescente dentro de la población focalizada la aplicación de los indicadores debe sumar al menos 50 puntos. Por ejemplo, si presenta enfermedades crónicas se le asignan 20 puntos, si reside en condiciones habitacionales altamente deficitarias, se le asignan 15 puntos, si es madre o padre adolescente se le asignan 25 puntos, y en algunos casos el indicador satura el criterio de los 50 puntos por sí solo como en el caso de egresos del Sistema de Responsabilidad Penal Adolescente (SIRPA), egreso de Hogares, Residencias o familias de acogimiento, situaciones de explotación sexual, entre otros.

En cuanto a la evaluación de los proyectos, en el marco del convenio quedan especificados los resultados mínimos esperados y los efectos sobre el pago en caso de incumplimiento.

Focalización de acuerdo a los criterios establecidos en el Perfil del Centro Juvenil. El padrón deberá estar integrado en al menos el 50% de los adolescentes presentando al menos 50 puntos, al momento de la observación. En caso de que el supervisor de Convenios observe que el padrón no presenta al menos el 50% de la población con al menos 50 puntos, se descontará el 50% del pago por cada uno de los participantes que falten hasta completar el cupo del 50%. (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, 2017 Noviembre 22)

Me detengo a hacer algunas consideraciones sobre el perfil del programa y el modo de construcción de la población focalizada a la que se dirige. En primer término, la población, como asunto de Estado, es un conjunto que se define a partir de segmentaciones (Foucault, 2001) que recortan fenómenos complejos inscribiéndolos en un plano de homogeneidad mediante una operación estadística. Detrás de estos recortes siempre hay una multiplicidad, un asunto diverso, conformado por heterogeneidades, relaciones dinámicas, y singularidades en relación. La “población” es el fenómeno de gobierno por el cual aquella multiplicidad es reducida en ese conjunto estable y homogéneo, asequible, manipulable y asignable. “La adolescencia” como circunstancia abstracta y generalizante ya es un recorte epistemológico y político que violenta la multiplicidad de expresiones y experiencias que encuentra esta disposición vital, pero cuando además se construye una adolescencia vulnerada, como aquello que es marca en el cuerpo individualizado de adolescentes, como signo a identificar, se imprime otro nivel de violencia que opera en esos cuerpos cosificando y cuantificando sus experiencias subjetivas de dolor. La población objetivo de un dispositivo de intervención estatal es aquello sobre lo que interviene el dispositivo y es también lo que produce el dispositivo. Los criterios construidos para indicar una situación de vulnerabilidad objetivable, producen como su efecto una vulneración que se objetiva generando todo un conjunto de prácticas a su alrededor. Esto no significa que de hecho no existan lesiones previas en los tránsitos vitales de estos adolescentes y que este dispositivo sea el que las produzca. La vulnerabilidad está allí como experiencia. Pero este abordaje que hace de esas experiencias un registro identitario, cristaliza un conjunto de relaciones, invisibilizando e inmovilizando otras potencias de esos cuerpos. Se ve a través del dispositivo, éste produce una visibilidad. Quienes se encuentran en la situación de reconocer estos indicadores de vulnerabilidad en los cuerpos singulares adolescentes, difícilmente puedan ver otra cosa que no sea estas marcas identitarias en función de las cuales se establecen todo un conjunto de maneras de relacionarse con eso que se va asignando al cuerpo adolescente. Son prácticas de gubernamentalidad, modos de construir cuerpos con signos que permiten ordenarlos, jerarquizarlos en un espectro que establece

medidas de vulnerabilidad, de peligrosidad, de riesgo, etc. Se diagrama el campo de experiencias de las adolescencias, mediante un ordenamiento valorativo de sus cuerpos. Jorge Chávez, refiriéndose a la práctica de gubernamentalidad en las políticas orientadas a las infancias, señala este procedimiento de racionalización, objetivación y segmentación que seguimos encontrando en las políticas sociales:

un código, un dato, un mundo inscripto en una gráfica, transportable, manipulable, corregible, una operativa que tiende a generar las condiciones que permitan gestionar, administrar y gobernar problemas y personas. Los representantes de la experticia produjeron datos, les dieron orden y los trasladaron sobre nuevos dominios, los conectaron con otros intereses y fueron insumos para la actividad de otros agentes, aportaron su experiencia para que otros tomaran decisiones. (Chávez Bidart, 2022, p. 553)

En cuanto a los objetivos y metas que deben cumplir los Centros Juveniles, en el perfil del convenio (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, 2017 Noviembre 22) se detallan los resultados mínimos que incluyen elementos de funcionamiento tales como que deberán permanecer abiertos mínimamente 4 horas diarias, de lunes a viernes; también exigencias sobre la conformación del equipo técnico: perfil formativo de la coordinación, del equipo, y talleristas. En cuanto a la integración de la población objetivo se debe cumplir con la atención de la población focalizada y con la recepción de las derivaciones que le realice el INAU, aún por encima de los cupos correspondientes. En cuanto a la modalidad de trabajo debe elaborarse una agenda de actividades estructuradas que tiene que cumplir con una asistencia diaria de al menos 60% de la población, y deben realizarse propuestas de Atención Individual con registro de avances en los procesos personales. Respecto de este último punto:

En el marco de las Propuestas de Atención Individual se producen avances en los procesos personales de cada uno de los adolescentes. Al sexto mes que no se registren avances en un adolescente la subvención a la OSC deberá reducir la mitad del pago de una cápita. Si los adolescentes que no registran avances son más del 50% de los comprendidos en el CJ se recomendará una reducción del cupo del convenio o su rescisión, una vez cumplidas las obligaciones con los recursos humanos. (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, 2017 Noviembre 22)

Para dar cuenta de los procesos personales, en el texto del convenio se precisa la definición: "Logros personales: son los logros que el joven va alcanzando respecto a las

relaciones con sus pares, los ensayos y experiencias de pareja, las relaciones con su familia de origen, el mundo educativo y el laboral” (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay, 2017 Noviembre 22). Es explícito el nivel de gobierno sobre los procesos vitales, la orientación de las conductas hacia fines que se establecen como valiosos y que son coincidentes con un modelo social de normalización y productividad. Esta orientación de los centros juveniles se sostiene en una imagen normativa de lo que es ser adolescente y en un ideal de ciudadanía. Siguiendo con el trabajo de Chávez, la necesidad de construir un normotipo del niño y adolescente por parte del Estado se remonta a la década de 1940 en nuestro país, y fue parte de la elaboración de políticas de gobierno sobre infancias y adolescencias. En esa experiencia, que contó con la participación de diversas instituciones educativas, así como expertos de distintos campos, incluyendo médicos, psicólogos, visitadoras sociales y maestras:

Se caracterizaron capacidades y comportamientos de niños y de adolescentes, con los que se clasificaron y estimaron los rangos de normalidad, aquellas características esperables para un niño normal. Esto permitió evaluar la necesidad de acciones correctivas, de refuerzo o prevención. (2022, p. 549)

En el caso de los Centros Juveniles el tipo normal es aquello a producir, ya que el dispositivo se orienta a una materialidad desviada, a un grupo poblacional que se sale de la normatividad y el Centro tiene por objetivos explícitos y muy detallados, re ingresar a estas adolescencias en la norma a la que deben sujetarse. En la década del 40, en el proceso de construcción del normotipo del niño y adolescente estas ideas estaban ya presentes:

La voluntad, el razonamiento y la afectividad, pasando por la vocación, la inteligencia y las conductas, llegando a la personalidad, en todos estos objetos que generó la psicología se ubicaron las condicionantes para la construcción subjetiva del individuo, conociendo cada vez más y mejor ese mundo a conducir. Esos objetos se entendieron como el núcleo desde donde se expresan el comportamiento social, la vida cívica, el ser ciudadano y por supuesto, el uso de la libertad. Una interioridad ubicada entre los aspectos hereditarios y las influencias del medio ambiente, que necesitó de una rejilla de inteligibilidad propia para convertirse en objeto de gobierno (Chávez Bidart, 2022, p. 552)

El Centro Juvenil, como política estatal, ejerce modos de gobierno sobre individualidades que construye y reafirma a través de distintas prácticas de intervención. La atención individual de los adolescentes incluye una observancia de las relaciones de

amistad, pareja, familia, y proyecciones educativas y laborales, y debe registrarse un avance en estos ámbitos para que el adolescente permanezca en el Centro. En esas instancias de intervención se construye y refuerza la idea de un campo de acciones individuales y la formación de voluntad como sostén de un proceso de progreso. Se trabaja para instalar en el deseo de estos adolescentes un programa de reforma de sí mismos y se realiza a través de un relato de superación personal que se ajusta a la normalización.

La historia del programa Centro Juvenil así como el perfil de su convenio donde se establece su funcionamiento y objetivos, da cuenta de un programa de intervención estatal sobre adolescencias que -bajo el rótulo de “vulnerables”- se perciben como peligrosas, de riesgo, disidentes o desviadas. Este programa continúa una historia de políticas que despliegan técnicas de gobierno y normalización de las infancias y las adolescencias en nuestro país. Si bien es un programa co-gestionado con organizaciones de la sociedad civil, el Estado asegura a través de la transferencia condicionada de los fondos de partidas per cápita -que está sujeta a la evaluación que realiza la supervisión de acuerdo a criterios cuantificables- que el programa responda a un único y preciso modelo de intervención.

No obstante todo ello, la materialidad siempre se expresa en las singularidades de las potencias en relación, por lo que cada Centro excede y desborda su dimensión formal y programática. En lo que sigue presentaré la experiencia del Centro Juvenil que pliega esta dimensión formalizada en un territorio singular, con sus comunidades e instituciones, su circulación afectiva y sus segmentaciones.

### El componente participativo de las políticas sociales

Antes de introducir el campo de experiencia del Centro Juvenil, una breve referencia a una dimensión que aparece con insistencia en el marco de las nuevas políticas sociales: la participación. El paradigma de políticas sociales, sobre todo en el marco del gobierno progresista en el que se realizó esta investigación, afirmó a la participación como un eje fundamental de profundización de la democracia y legitimación del accionar estatal. El modelo social del desarrollo implica impulsar nuevos modos de hacer política pública que involucren a la ciudadanía en su diseño e implementación, lo que requiere de una especial atención a la participación social y sus posibilidades. En este marco de políticas públicas orientadas a fortalecer una matriz de protección social, cobró relevancia el problema de la participación social, en directa relación con los diagnósticos sociales de crisis de lo colectivo y desafiación social. La participación apareció como dimensión destacada en la agenda de la política pública y se entiende que los procesos participativos son un componente

necesario para una democracia más justa y equitativa, en tanto existe un reconocimiento de los sujetos para que tomen decisiones y así ser partícipes de la construcción de lo público.

Sin embargo, la categoría de participación también es cuestionada por servir a lógicas contrarias a las del ejercicio de autonomía. Se acusa que bajo el nombre de participación se da lugar a procesos restringidos a los espacios que el Estado asigna y diagrama, donde sólo tienen cabida ciertas enunciaciones que no cuestionan la legitimidad estatal. La promoción de la participación aparece como una política problemática ya que puede traer aparejada efectos contrarios a la generación de lazos sociales autogestivos y de promoción de autonomía. La estatalización de los grupos sociales trae por efecto una diagramación de los mismos tal que las demandas planteadas al Estado no ponen en cuestión la regulación estatal sino sólo algunos efectos concretos de la misma.

Axel Honneth (1997), filósofo de la Escuela Frankfurt, plantea que el reconocimiento es una relación social fundante para todas las personas. Somos en los/as otros/as, ser reconocidos/as socialmente es condición de una autorrelación práctica sana de los individuos consigo mismos. El reconocimiento social es la base de la autoconfianza, autoestima y el autorespeto, fundados respectivamente en relaciones de reconocimiento afectivo/amoroso, reconocimiento social de los logros individuales y reconocimiento social de nuestra integración a un campo jurídico de igualdad (Honneth, 1997). Pero el reconocimiento también puede estar al servicio de relaciones de sometimiento, es el caso del reconocimiento ideológico, por ejemplo en las empresas que designan premios o títulos que operan como estimulaciones a procesos de autoexplotación. La participación, pensada como reconocimiento ideológico, puede funcionar en algunos escenarios como un elemento de producción de dominación social a través de la reproducción de los modos para un sometimiento voluntario (Honneth, 1997).

Se objeta que la participación hace las veces de máscara para operar procesos de manipulación de voluntades políticas (Hart, 1993). Es por ello que aparecen distintas herramientas para trabajar sobre los procesos participativos, identificando cuando los mismos son instrumentalizados. Roger Hart (1993), psicólogo norteamericano, creó una adaptación de la famosa figura de la escalera de participación, para el trabajo con niños y jóvenes, que ayuda a determinar las características de los diversos niveles o grados de participación que se impulsan en el trabajo de instituciones privadas o públicas con la población. Su objeto es determinar hasta qué punto se están promoviendo verdaderos procesos de participación. Así identifica tres niveles donde la participación no sucede más que instrumentalmente (Hart, 1993): Participación "Manipulada", se da cuando la población es utilizada para realizar acciones que no entienden y que responden totalmente a intereses

ajenos a los suyos; en la Participación “Decorativa” se incorpora a la población sólo como un accesorio, es decir, para “decorar” o “animar” determinada actividad; en la Participación “Simbólica” podemos apreciar cuando se realizan acciones donde la participación de la población es sólo aparente. Y luego hay escalones donde la participación “real” comienza a suceder, y se distinguen en función de cuánta agencia queda del lado de la población y cuánta del lado de agentes externos, también en función de la información provista a la población y de su posibilidad de incidencia a lo largo del proceso o en qué momentos del mismo esto se habilita.

Lo que importa a los efectos de este trabajo es que la participación presentada como participación ciudadana, ejercicio que se produce naturalmente y que puede ser practicado individualmente, tiene todas las características para ser un proceso de instrumentalización de expresiones políticas. La desigualdad de las fuerzas políticas en relación, en los diálogos entre actores institucionales y organizaciones o actores sociales, es tal, que sólo la puesta en escena del diálogo ya es una práctica de gobierno y manipulación. Donde no hay cuerpos colectivos con procesos de consolidación de cierta autonomía, las voces colectivas corren el riesgo de ser instrumentalizadas.

La participación en sí misma no brinda las garantías para un ejercicio de los “ciudadanos como protagonistas, capaces de participar democráticamente en la definición de políticas para el bien común” (Hoyos, 2003, p. 2). La participación se encuentra condicionada por los procesos de debilitamiento de lo común, y a su vez tiene el riesgo de promover acciones contrarias a la incidencia de la ciudadanía produciendo una legitimación de las formas instituidas. Pensar lo común ofrece una posibilidad de análisis de los procesos de participación y de conformación de lo colectivo, que ayuda a discernir los procesos de mera reproducción de los de formación de autonomía (Negri, 2007).

En relación a las políticas orientadas a los jóvenes, se han generado distintos programas de carácter participativo orientados a promover la integración social a través de la adhesión a propuestas socioeducativas. Los Centros Juveniles forman parte de estas propuestas con componentes participativos. Ahora bien, si los espacios de participación que se definen no cuentan con mínimas garantías de cierta autonomía para la enunciación, entonces son espacios de legitimación del dispositivo institucional que promueven la alienación de las potencias autónomas de lxs adolescentes. Ahondaremos más sobre cómo se integra la singularidad y perspectiva de lxs adolescentes en la experiencia del Centro Juvenil.

## *La experiencia Centro Juvenil*

Aquí se introducen algunas líneas de la experiencia en el Centro Juvenil cuyo nombre y datos específicos reservo ya que no son relevantes en esta producción. En la medida en que se toma esta experiencia como parte de un territorio que habilita a pensar procesos más que portando un valor de documentación, se hace irrelevante la mención de datos e identificaciones. Esta también es una opción que responde a criterios del orden de la eticidad, del cuidado de las relaciones y evitar su innecesaria exposición en la medida en que ello sea posible.

El Centro Juvenil en el que se llevó adelante esta experiencia se ubica en un barrio periférico de Montevideo, lindero de asentamientos de viviendas irregulares, con escasa presencia de servicios en la zona. Atiende aproximadamente a 80 jóvenes, de los cuales la mayoría responde a los criterios de focalización que establece el convenio. El equipo técnico es un equipo multidisciplinario integrado por profesionales de la Educación, Psicología, Educación Física, Trabajo Social, y también cuenta en su integración con talleristas contratados/as con formación específica en danza, teatro, circo, música, entre otros.

Cada Centro Juvenil desborda el programa y su dureza, aunque la pliega y se constituye en buena medida en torno a eso. Cuando entramos a este campo desde el plano de la experiencia hay que atender cómo es que esa programática se pone a funcionar en cuerpos singulares, en un barrio, en un equipo técnico, en un grupo de adolescentes, en un momento dado, etc., vale decir, cómo se constituye en un territorio. A propósito de durezas y flexibilidades de los dispositivos institucionales, dice Gregorio Kaminsky:

Las instituciones ofrecen todas las apariencias de constituir el territorio privilegiado de la repetición. Como si, para serlo, una institución debiera parecerse al reino inanimado de lo mismo. Pero aun las aparentemente más estáticas se mueven en diversos modos y con variados horizontes. (Kaminsky, 2023, p. 3)

Entre las inquietudes que inician este tránsito está la de determinar cómo es que se mueve esa institucionalidad, hacia qué horizontes y qué aloja o expulsa de la vida común. Y un primer movimiento estuvo ubicado a nivel de lo imaginario. Tanto mi llegada al Centro, como lo que el equipo empieza a configurar en torno a mi presencia, están pobladas de imaginaciones que hablan de la configuración de los cuerpos que entran en relación.

## La imaginación al poder (o el poder de la imaginación)

En el orden de lo sucedido, existió una propuesta que elaboré para mi participación en el Centro a partir de la presentación de mi proyecto de investigación y hubo una respuesta favorable de parte del equipo y la coordinación. La propuesta consistía en construir una experiencia de indagación sobre los modos en que se produce y actualiza la comunidad en este programa de intervención estatal. Para eso yo les proponía generar un dispositivo de Rondas de Pensamiento abiertas a todas las personas que habitan el Centro Juvenil, y también solicitaba participar de otros espacios y conversaciones bajo la figura de observación participante, de manera de poder mapear las relaciones que constituyen ese dispositivo y su vida afectiva. Luego hubo unas imaginaciones de lo que iba a suceder allí, más o menos conversadas. Y hubo finalmente un proceso que se desplegó, que fue completamente heterogéneo respecto de sus proyecciones iniciales.

Este proceso se desarrolló a lo largo del año 2019, con una participación de una frecuencia semanal (a veces mayor) en distintos espacios del Centro: talleres, asambleas de jóvenes, reuniones del equipo, espacios de diálogo con integrantes del equipo y con adolescentes, actividades abiertas al barrio, salidas del Centro. Respecto de los registros, hubo varias superficies de inscripción de lo que fue sucediendo: cuaderno de anotaciones, audios a otros y a mí misma, redacciones breves de documentos, conservación de registros de actividades como dibujos y textos escritos, fotos y videos, re elaboración en espacios de tutoría y covisiones. Y la superficie más extensa y presente, el cuerpo, con todos los pasajes afectivos y las imágenes a las que fue dando lugar. De este conjunto de experiencias que fue muy amplio, así como los registros a los que dio lugar, selecciono algunas líneas que entiendo permiten construir un conjunto que puede sostener las preguntas que formulé para esta tesis.

Una primera dimensión es el registro de algunas imágenes-imaginaciones que habitaron este proceso sobre todo en su inicio. Estas imaginaciones son portadas por individuos pero informan el modo en que se organiza el cuerpo institucional, o dicho de otra manera, son imaginaciones del individuo-dispositivo que se pone en la voz de individuos singulares. Son expresión de cómo la organización del dispositivo institucional habilita la producción de ciertas imágenes e inhibe otras y con ello pone a circular cierta modalidad afectiva. La imaginación es una facultad poderosa, necesaria para producir sentidos novedosos pero también condición de sujeción mediante la producción de ideas inadecuadas. Es una facultad activa aún cuando es la facultad asociada a la pasividad ya que el conocimiento imaginario del primer género constituye una dimensión de pasividad en el individuo (Spinoza, 2020). Pero es una actividad en el sentido de una producción de

modos de percibir y actuar en el mundo. En el plano de lo imaginario, la imagen (que siempre es un deseo) en calidad de tal, habla más de la conformación del cuerpo que imagina (quién y cómo desea lo que desea) que de la constitución de aquello que le afecta al imaginar. Y las instituciones tienen procesos de regulación que se sostienen mucho más en la vida afectiva y en el imaginario colectivo de lo que estamos acostumbrados/as a reconocer. Por esta razón, es importante intentar dar cuenta de las imaginaciones que poblaron este proceso.

(...) no solo interesa conocer qué son las instituciones sino también aquello que creen que son. Este plano de las creencias forma parte de sus dimensiones junto a sus muros, sus fines, sus producciones y circulaciones. Lo que son y lo que no son, lo que son y lo que creen ser, lo que son y lo que desean ser, etc., compone la pluralidad de imaginarios que se entretajan y confunden con la realidad singular institucional. (Kaminsky, 2023, p. 3)

De las primeras imágenes que circularon, primero desde la coordinación del equipo pero luego también en el equipo mismo y en los adolescentes, está la de *la comunidad*, presente en el carácter comunitario del Centro y en su orientación de fortalecimiento de procesos comunitarios. Esto es parte de lo que el Centro presenta de sí mismo como sus fortalezas. El Centro constituye desde hace muchos años un espacio de referencia para el barrio y los vecinos y vecinas circulan por ese espacio de diversas formas. Y hay una recurrente referencia a la importancia que tiene esa circulación de vecindad que constituye la comunidad en la que ancla este proyecto y a cuyo fortalecimiento se orienta. Imagen que trabajamos con el equipo posteriormente y cuyo análisis se presenta aquí más adelante. Aparece inicialmente como una comunidad que está ya establecida, y que se identifica con el barrio obrero, con las familias trabajadoras que, en voz del equipo, *se esfuerzan por sacar adelante a sus gurises*. Esa comunidad, cuyas relaciones pasan afuera del Centro Juvenil aparece unas veces como el escenario en el que el Centro se instala con los objetivos de afianzar estas relaciones, y otras veces es lo que el Centro produce, con esta oscilación entre ser y no ser parte.

Luego estuvo la *imagen de las rondas de pensamiento* como parte del proyecto a realizar que yo había presentado. La creación de Rondas de Pensamiento es de Annabel Teles quien las define como “bloques de espacio-tiempo abocados a pensar la vida colectiva mediante un ejercicio de pensamiento en relación” (Teles, 2010, p. 162). Las Rondas son instancias pensadas para la intensificación de la circulación del afecto y el pensamiento, en tanto que condiciones políticas de emergencia de un cuerpo común. Son espacios que se

configuran a partir de las propias comprensiones que cada integrante tiene del colectivo y de ese espacio. “Cada quien actualiza una singular manera de entender el modo de estar allí con otros, de ser colectivo, mediante su potencia creativa. Y es en la afinidad entre estos modos que se compone el cuerpo común, en el aumento de la potencia individual y colectiva” (Teles, 2010, p. 163).

La propuesta de realizar Rondas era efecto de mis imaginaciones previas a la llegada al Centro, vinculadas con otras experiencias. El armado de Annabel de las Rondas de Pensamiento sale de una experiencia con trabajadorxs desempleados del barrio La Matanza, en Buenos Aires, en la crisis del 2002 y fue luego una experiencia que replicó en distintos ámbitos en Montevideo. Formé parte de varias de esas Rondas del lado de acá, y viví experiencialmente la potencia que tiene ese dispositivo. Pero ninguno de esos ámbitos era institucional y eso no es menor porque da cuenta de cómo se configuró (en mí) el deseo en contacto con este proyecto. Las Rondas portaban para mí una afirmación del ejercicio de la filosofía para poder convocar y dar cauce a lo común en la voz de adolescentes y equipos del Centro. Se jugaba en esa figura mi deseo de poder poner a circular algunos sentidos filosóficos que sirvieran de suelo para tejer un plano común, o que a través del ejercicio del pensamiento se construyera ese plano común. De allí que la propuesta inicial fuera el armado de Rondas que se instituyeran como espacio para una circulación plural de la palabra, con una orientación filosófica. Pero hay una imagen supuesta en todo ello y es que *hay un deseo de hacer rondas*, que la propuesta será convocante por sí misma.

Esta imagen, y su supuesto implícito de ser convocante, se encontró de inmediato con una primera respuesta negativa del equipo, que propuso cambiar la modalidad de las Rondas a Talleres por ser un formato más conocido y más accesible para lxs adolescentes. Esta negativa iba acompañada de la argumentación de que los cuerpos inquietos de la adolescencia tienen poca capacidad para mantenerse en los asientos de la conversación adulta. Dos imágenes: por una parte un movimiento de conservación de lo que ya es conocido, rechazando eso que se ofrece como diferente, rechazo que además se sostiene en una imagen de lo que son y pueden los cuerpos adolescentes (no pueden la conversación adulta); y por otra parte, una imagen de extranjería que no sabe cómo son esos cuerpos. Y allí una vieja imagen se actualiza<sup>16</sup>: la filosofía llega con un proyecto con tintes ilustrados, un deseo de que el pensamiento aporte una cierta claridad, y con una ingenuidad, el desconocimiento de los cuerpos de adolescentes reales. La imagen que

---

<sup>16</sup> En el diálogo platónico *Teeteto* (Platón, 1998) se hace referencia a la figura de un filósofo que por caminar mirando hacia el cielo, atendiendo a los asuntos de los astros, cae en un pozo que no ve en la tierra. Es una imagen retomada una y otra vez para referir a la actividad filosófica como extravío de la vida mundana que hace torpes en esos asuntos a quienes la ejercen.

cedió, y correspondía que así fuera, era la de la posición de extranjería. La sola mención de las rondas produjo ese efecto de sapo de otro pozo y yo buscaba habitar un rato el pozo del Centro. Y así ya estaba instalado el juego mimético de hacer cosas que imaginamos que afectarán positivamente a lxs otrxs para favorecer una cierta fluidez afectiva (Balibar, 2009). Trazos afectivos mucho más que determinaciones de la razón, son lo que definen movimientos importantes de diseños institucionales de las experiencias. Precisamente desde la extranjería había una conveniencia en generar alianzas con el equipo local, buscar su aval y complicidad para llevar adelante el proyecto. Todo esto configura el primer movimiento, se ajusta la propuesta en función de una idea de lo que el cuerpo adolescente puede, de quiénes saben sobre esos cuerpos, y de qué posición es más frágil y requiere de alianzas.

Se consolidó entonces una primera y breve etapa de funcionamiento de un taller de filosofía ofrecido a los/las adolescentes, con la insistencia de que no existieran fines establecidos más que generar un espacio donde la filosofía diera la pauta para la circulación de la palabra. El armado del taller partió de una posición de duda, con interrogantes que se abrían vinculadas a esa extranjería que porta el desconocimiento sobre el cuerpo adolescente: quizás la palabra no era el medio adecuado para generar composiciones, quizás había un saber de los cuerpos que faltaba (en mí) para poder establecer conexiones con ellos.

No es difícil ver que la esperanza y el temor son los sentimientos mismos de la alegría y la tristeza cuando éstos se balancean en las vacilaciones (dudas) del alma. Afectos errabundos, a la deriva, con orígenes causales determinados pero desconocidos para el hombre (inadecuación) y con horizontes finales impredecibles. Las ideas correspondientes a estos afectos nacen de la semilla de la duda, antes existencial que metódica. Y aunque pareciera que se trata de afectos de signos opuestos, su familiaridad es sorprendente. (Kaminsky, 1998, p. 38)

Esas vacilaciones y fluctuaciones fueron la materialidad de lo que se constituyó en esa primera etapa. El taller constó de tres encuentros. La convocatoria se realizó en un espacio de reunión-plenario donde se transmitieron también otras informaciones. Allí me cedieron la palabra para invitarles, dando pautas generales de la actividad. El taller se realizó en una sala que es la considerada como más acondicionada para este tipo de instancias porque está equipada con pizarra, proyector, mesa y sillas. En los dos primeros encuentros la coordinación del Centro estuvo presente, lo que fue anunciado previamente, con el motivo explícito de apoyar el espacio.

Al primer encuentro llevé una figura filosófica clásica para abrir el diálogo: la Alegoría de la caverna de Platón<sup>17</sup>. Trabajamos con seis jóvenes, todas mujeres, que comenzaron el taller confirmando esa imagen de la adolescencia inquieta, cuya atención se pierde en los movimientos del cuerpo. Pero la figura platónica que juntas dibujamos en el pizarrón tuvo la potencia de convocar y sostuvo su interés todo el taller. Es interesante que muchas de las cosas que insistieron durante todo el proceso posterior ya se anunciaron, y de forma muy clara, en ese primer encuentro-taller. La Alegoría tiene la potencia de problematizar eso que se instituye como verdad/realidad y se desplegaron y problematizaron instituidos en distintos órdenes. Copio algunos de los enunciados que circularon en su literalidad, no tanto por un afán documental sino porque la voz en crudo traiciona menos los sentidos expresados, la traducción a una paráfrasis la ingresa en una regulación que los deforma:

*“Para mí, la realidad es depende de quien sos, si sos una cheta de Pocitos no creo que tenés un hermano preso por robar”.*

*“No podés ir en contra de todos los demás, es obvio que te van a matar”.*

*“Salís solo de la cueva, los demás te tiran para abajo, yo si no me doy sola para adelante, no me da nadie”.*

*“No fue tan aburrido, no, pero es una clase, ¿no? Los varones no van a venir así”.*

Algunas líneas sobre estos enunciados. En el primer enunciado aparece con mucha lucidez una respuesta a Platón en la afirmación de la existencia de realidades, en plural, que se constituyen entramadas en experiencias sociales, vitales. Le opone al idealismo platónico una posición materialista de la realidad. La singularidad de su experiencia de la realidad aparece presentada en relación a violencias que la marcan como la práctica de la ilegalidad y su represión. Marcas que a su vez aparecen asociadas a pertenencias territoriales. La experiencia de la ilegalidad y su represión es una dimensión que estuvo presente durante todo el proceso en el Centro ya sea como experiencia del cuerpo familiar, cuerpo de amigxs, parejas, o cuerpo individual. Aparece también el imaginario de que esas marcas no identifican cuerpos de otros territorios y se expresa la violencia de la segmentación territorial de las formas de vida. La *cheta de Pocitos* será una figura reiterativa que permitirá expresar

---

<sup>17</sup> La Alegoría aparece en la obra *La República* (Platón, 1981), y narra una situación en la que hay un grupo de prisioneros en una caverna que por la disposición de la luz y sus cuerpos lo único que ven son sombras de objetos exteriores a la caverna que se proyectan en la pared y creen que esa es toda la realidad. Uno de los prisioneros se escapa, logra salir y ver el exterior, con el dolor y dificultad que esto implica, y a su retorno, intenta contar lo que vio y los prisioneros no le creen, lo consideran loco. Relato alegórico de la circunstancia humana, atada a una percepción que le impide ver la verdadera realidad y que encuentra en el filósofo la figura del prisionero que se libera y asume el deber de liberar a los otros.

segmentaciones, exclusiones, aspiraciones y también imaginaciones.

El segundo enunciado es netamente político. Una sentencia casi nietzscheana sobre las relaciones de fuerzas, o un eco spinoziano a la afirmación de que siempre existe una fuerza exterior capaz de destruirnos. Más allá de que esta frase alude directamente a uno de los argumentos de la Alegoría (el retorno del prisionero liberado intentando convencer a los prisioneros aún encadenados de que lo que perciben como real es una ficción y la respuesta de éstos que podrían ser capaces de darle muerte antes que aceptar sus afirmaciones), es también una síntesis de la realidad política -plegada en la suya- como fuerzas en relación. La presencia de la muerte, en particular las muertes violentas, forman parte de la trama cotidiana de sus vidas teniendo una presencia recurrente. Y el cuidado de la vida se sostiene en las alianzas que se hacen para ello, requiere de fuerzas en relación, no se sostiene *contra todos los demás*.

El tercer enunciado se refiere al pasaje de la salida de la caverna, en la Alegoría, como forma de liberación o superación individual. Presenta una imagen donde la trama colectiva aparece como algo del orden de lo descompositivo que puede amenazar la potencia singular de un cuerpo. Esta respuesta que podría provenir de una perspectiva individualista da cuenta de una trama mucho más compleja que ese atajo, a saber, las formas en que los afectos se organizan y circulan en la vida social y comunitaria y cómo pueden llegar a ser contrarios a los despliegues de una vida. Y esta posición que repara en una comunidad que no está dada, también fue una imagen que acompañó todo el proceso, en oposición a otras imágenes de comunidad que asumen su existencia ya constituida.

En el cuarto enunciado aparece la valoración del espacio bajo la amenaza de su semejanza con un dispositivo que no es querido, la clase. Hay una tensión entre la superposición y la distinción del Centro Juvenil y el Liceo. Son dispositivos diferentes pero como el Centro tiene por objetivo apoyar la escolarización cuenta con espacios específicos para ello y son espacios de estudio, apoyo en tareas, etc. Son los espacios donde el Centro es más directamente subsidiario de la lógica educativa formal y son los espacios de los que menos les gusta participar a los adolescentes. Y la peligrosidad de que este taller entrara en esa zona "escolarizante" se expresó en ese enunciado. Incluso si lo que aconteció en el taller *no fue tan aburrido*, si su forma deja aparecer algo de esa lógica educativa, no va a funcionar. Y ese rechazo posible, aún no efectuado pero vaticinado, se convierte en advertencia en la figura de otros cuerpos: los varones no participarán si esto es una clase. La marca del género se presenta como segmento identitario y organizador, otra dimensión presente a lo largo de todo el proceso. Las adolescentes son quienes sostienen las instancias de circulación de la palabra, los varones tienden más a las actividades deportivas

y recreativas. Lo constaté luego en la participación de otros espacios colectivos, por ejemplo el espacio asambleario, donde usualmente son las adolescentes las que ponen el cuerpo. La advertencia se sostiene en que es deseable que los varones ocupen los espacios, hay que hacer cosas para que se acerquen. Y es la voz de una mujer adolescente la que asume la enunciación por los varones y sus ausencias.

De este primer encuentro resultaron algunas claridades y también alegrías. Confirmamos que sí había la posibilidad de trabajar desde imágenes filosóficas y de componer algo común desde la palabra. También fue cierto que se trepaban a las sillas, bajaban, se acercaban y se alejaban, se peleaban entre ellas y se reconciliaban, y todo ello sucedió durante el transcurso del taller de una hora. Pero hubo una imagen proveniente de la filosofía que logró encontrar unas velocidades comunes entre mi cuerpo más enlentecido y su rapidez. Se puede trabajar con la palabra y desde la filosofía con cuerpos adolescentes, aunque las velocidades sean algo a atender.

En la semana transcurrida hacia el segundo encuentro se dieron algunos sucesos que instalaron otras imágenes. Por una parte, la figura de coordinación del equipo que estuvo presente en el taller, me transmitió su entusiasmo con lo sucedido y me planteó la posibilidad de generar algún producto mostrable de este taller. Aparece esta *imagen del producto*. Me encomendó a conversar con el equipo que se encarga de realizar productos para comunicar, como pueden ser audiovisuales, o afiches, etc. y pensar formatos posibles. Más tarde notaría que todos los espacios intentan generar resultados objetivables y visibles. Parte de ello proviene de que el convenio marco establece esta lógica de avances, metas y productos, todos ellos comunicables, y, si bien el cumplimiento de resultados que determina la continuidad del contrato así como la transferencia de fondos se aplica a nivel individual (en lxs procesos de lxs adolescentes), hay algo de esta lógica que tiñe todo el proyecto. También, en paralelo, está instalada la idea de que generar productos es una manera de que lxs adolescentes se apropien de los procesos, haciendo visibles ciertos hitos que marcan momentos significativos. Y esto se confirma en la validación por parte de lxs adolescentes mismos que disfrutaban en la elaboración de estos productos y muchas veces sale de ellos la demanda. Un poco más adelante me detendré en esta construcción de un *telos* como principio organizador y sus efectos. Lo cierto es que había transcurrido una única instancia de taller y ya había una orientación hacia un producto que se instala menos como efecto de la producción del propio taller que como su finalidad.

Por otra parte, se organizó una actividad que consistía en el montaje de un *juicio*, al que fui invitada también desde la coordinación. Se trataba de una escenificación de un juicio donde había dos partes o grupos que presentaban argumentos y tenían que defenderlos y

una figura de juez o jurado que definía qué grupo había logrado defender mejor la posición. El juicio era parte de las dinámicas que tienen instituidas para trabajar el uso de la palabra, la construcción de argumentos y la toma y defensa de posiciones. En esta ocasión el tema se trató sobre el barrio y la comunidad, que era el tema de trabajo de ese año en el Centro, es decir que se intentaba que las actividades hicieran sinergia con la temática anual. Así fue que apareció esta imagen de *la comunidad en juicio*. En la actividad participaron nueve jóvenes, se conformaron dos grupos, y una dupla que oficiaba de juez o jurado. El coordinador integraba un grupo y me pidió que yo integrara otro, ayudando a construir los hilos argumentales. En ambos grupos aparecieron imágenes del barrio como amenaza, algunos enunciados al respecto: *está lleno de chorros, ponés una placita y te roban las hamacas, para qué vas a ayudar acá si nadie quiere que lo ayuden*. También experiencias de violencia e inseguridad y los modos de defenderse de ello: *mi madre llega de noche de trabajar y la va a buscar mi hermano a la parada porque ya la robaron, yo no camino ni loca por ahí, o, yo no me dejo robar porque te agarran de hija*. La construcción de argumentos contrarios que afirmaban el valor de la comunidad fue instalada en ambos grupos por los adultos presentes, el coordinador y quien escribe. Hicimos una insistente fuerza por instalar los valores positivos de la comunidad, la necesidad de los otros, la fuerza de ser más cuando queremos defender algo, y finalmente todo ello conducido hacia el Centro Juvenil como lugar de construcción de la comunidad, espacio de apoyo y sostén. El juego terminó con un inevitable empate puesto que se había impuesto una sola posición. El rol educativo de los adultos estuvo en destituir las valoraciones negativas provenientes de sus experiencias de vida, en aras de una interpretación de que su pertenencia a una comunidad es más que esas experiencias y que la necesitan para salir adelante, porque nadie se hace solo. La comunidad se desplaza hacia el Centro Juvenil y entonces nadie se pronuncia del todo sobre esa comunidad enjuiciada que es el barrio. Esta tensión y desplazamientos continuos sobre dónde está la comunidad en función de perseguir las buenas experiencias, fue una secuencia que se repitió con frecuencia en el transcurso del año.

Luego se realizó el segundo encuentro del taller de filosofía en el que se reiteró la participación de varias de las jóvenes del primer encuentro y se incorporaron dos varones, uno de ellos hermano menor de una de las jóvenes que ya había participado, y probablemente condición de su acercamiento. El encuentro esta vez avanzó sobre preguntas tales como: “¿qué es lo colectivo?” y “¿de qué comunidades formamos parte?”. Esa orientación fue definida intentando hacer cuerpo común con las propuestas del Centro. Tomé esta temática que estaba en su programa y que también se acercaba al campo de problemas que yo quería trabajar. La experiencia de la actividad del juicio no había permitido

abrir estos temas, pero quizás en modalidad taller otras figuraciones se podían realizar. El deseo de producir un común también está en la base de lo que institucionaliza, y de repente me encontré sosteniendo la programática del Centro y haciendo alianzas con eso. Y a la vez, algo de eso era del orden de lo inevitable si quería realizar procesos allí.

Lo que aconteció en el taller fueron conversaciones sobre su cotidianidad, algunas transcripciones (con la voz de ellxs en cursiva): de qué comunidad se sienten parte, *mi familia es lo más importante y todo lo demás está después*, en quiénes se apoyan cuando precisan ayuda, *acá siempre te escuchan si querés hablar de algo*, con quiénes les gusta juntarse, *los novios te cornean y las amigas a veces también traicionan pero duran más*, qué protege la comunidad, *mis hermanos son más chicos y no quiero que vivan lo mismo que yo*.

La pregunta por la comunidad llevó a imágenes de relaciones de cercanía afectiva: la familia, la amistad, las parejas. La comunidad como esa red primaria de sostén, espacio afectivo de cuidado y que hay que cuidar, *no quiero que vivan lo mismo que yo*, pero también trama donde se producen lesiones, *los novios te cornean y las amigas a veces también traicionan*. Una imagen coincidente con la composición de lo común cuando es atravesada por el régimen de la vida pasional, sometida a las fluctuaciones afectivas, los miedos y esperanzas (Spinoza, 2020). Y aparece el Centro Juvenil en medio de esas imágenes de proximidad como espacio de referencia, escucha. Esta también fue una insistencia de este proceso, lo ven como un lugar al que acudir por ayuda, porque a veces no hay otras comunidades disponibles, y también porque el Centro hace circular afectos de encuentro, les recibe. Hay allí identificada una disponibilidad afectiva por lxs adolescentes y eso tiene efecto en sus vidas y en el dispositivo.

Respecto del primer encuentro, hubo menos efervescencia en los cuerpos e ideas, menos posición de pregunta sobre las ideas y las instituciones que nos habitan. Una charla menos conectiva entre ellxs. Si bien las referencias emergen casi siempre de las vidas en primera persona, en el primer taller eso puso a circular la palabra, opinaban unas de otras, se pisaban en los relatos, salían de esa individualidad biográfica. En este caso quedó más referida en las vidas de cada quien y con poca circulación colectiva. Extraigo como novedad algo del orden de una tonalidad afectiva diferente porque todo se dió en un tono casi íntimo. Pero ese tono también venía de algo así como un lugar testimonial. Se instaló una dinámica de responder preguntas con información personal, y eso organizó la conversación en términos más concretos y discretos aunque de un orden que siempre moviliza afectos. Por otra parte, en este contraste de experiencias entre un taller y otro, el primero tenía una carga de tensión expectante y también venía preparado desde imaginaciones mucho menos

informadas. Luego de eso hubo estas instancias de actividades y conversaciones que comienzan a organizar el cuerpo en función de un régimen de lo que se percibe como real y posible. Se instalan temáticas del dispositivo, como la comunidad, y maneras de trabajar con los adolescentes que también son las que están circulando allí, sólo que se hace más difícil detectar cuál es su forma y qué es lo que hace. Las imaginaciones se empiezan a producir en alianza (que no siempre favorece) con las experiencias, y entonces empieza una adecuación en ese proceso mimético afectivo que puede tender hacia la reproducción, como asimilación de los afectos a la circulación en curso. Algo en el cuerpo se siente como una incomodidad, algo del orden de *la reproducción* quedó circulando (en mí). Parecía momentáneamente en suspenso la posibilidad de sostener la posición de pregunta y los entusiasmos y aperturas que esto había generado en el primer encuentro, aunque insisto con la tonalidad afectiva de calidez producida porque tiene su relevancia en la posibilidad de generar formaciones comunes.

Finalmente al tercer encuentro, con el que concluye esta primera etapa de los talleres, no concurre nadie. *Imagen del espacio vacío*. Luego de esperar un tiempo en la sala vacía me acerco a la oficina del equipo técnico y me informan que se está realizando en simultáneo el polideportivo y que es la actividad más convocante del Centro. Es una actividad de juego libre, donde se practican varios deportes, se les dan los implementos necesarios y es acompañada por el profesor de educación física. Evidentemente, el taller de filosofía no competía con una convocatoria de esas características. Igualmente permanecí todo el horario en la sala porque alguien alguna vez me dijo que era importante sostener los espacios y sonaba cierto. Sobre el final llegó el coordinador que me explicó que hubo un problema con la superposición de actividades y que no había otro horario para esa actividad que desde entonces quedaba instalada en el mismo horario que el taller de filosofía.

La primera opción que podría haber sido el movimiento del horario del taller, estuvo cancelada porque tenían todos los horarios cubiertos con actividades con las que se superpondría. Esto, sumado a cierta desazón de la participación en los distintos espacios que provocó la creencia en que esta propuesta no iba a lograr sostenerse y generar otras adhesiones, terminó por definir -en acuerdo conjunto con el coordinador y el equipo- la disolución del espacio del taller de filosofía y comenzar a tener participaciones transversales en otros talleres y actividades, lo cual había que definir.

Algunas consideraciones sobre esta primera etapa. Las múltiples imaginaciones e imágenes que poblaron este proceso marcaron desde un inicio un sistema de conveniencias y posibilidades, dando lugar a lo relatado. Esto que yo señalo como primera etapa no llevó más de un mes y los talleres fueron sólo tres, y quizás podría sonar apurada la extracción de

algunas imágenes que vengo señalando, pero la velocidad y claridad de lo sucedido en ese tiempo fue confirmada en el proceso ulterior.

En la imagen de las Rondas de Pensamiento y en su imposibilidad se hace visible y se configura una tensión entre lo que puede y no puede entrar al dispositivo. Se dibuja un contorno. El problema con esa imagen es que era extraña para el cuerpo del dispositivo Centro Juvenil. Se trataba de construir un espacio de horizontalidad entre lxs adolescentes, el equipo técnico, lxs talleristas, y todxs lxs que participan del Centro, para circular la palabra sin fines específicos, y no había espacios que funcionaran de esta manera. Y la extrañeza de esta propuesta no encontró condiciones de deseabilidad. Quizás, si esa imagen hubiera aparecido luego de un proceso previo, agarrándose de confianzas establecidas, alianzas construidas, un territorio común ya trazado, podría haber encontrado ecos, quizás no. Y allí está el aspecto imaginario jugando porque no fue una propuesta elaborada desde las condiciones que genera la configuración afectiva y política del Centro, sino elaborada desde una exterioridad en una ideación de lo que sería deseable. En este punto yo podría ponerme en la posición de la responsabilidad por esos aspectos que no funcionaron, y en su momento lo hice. Pero mientras imaginamos que las cosas no funcionan porque individualmente equivocamos los caminos, y nos metemos en cavilaciones neuróticas al respecto, hay planos organizacionales estructurados que condicionan nuestras acciones y funcionan de modos que no nos son obvios y transparentes. Y es bastante más importante atender cómo es que eso funciona para fragilizarlo y destituirlo cada vez que sea posible, que castigar nuestra torpe constitución subjetiva imaginaria.

A su vez, la negativa a las Rondas se asentó en un saber sobre lo que puede la adolescencia, estableciendo también contornos y lugares sobre quiénes saben sobre qué. Y también están las condiciones de fragilidad de una propuesta que no se alinea con lo que ya está establecido, que no tiene las alianzas ya dadas con lo que está efectuado porque intenta invitar a construir un espacio-otro, generar una nueva espacialidad en el dispositivo. Y en esos pocos movimientos ya se configura lo que sería el proceso posterior y a partir de allí lo que juega es una tensión entre la posibilidad de instituir y la fuerza gravitatoria que tiende a reproducir el estado de cosas. Fuerza de la que mis movimientos también fueron parte porque busqué intencionadamente un lugar de validación y de alianza con el equipo técnico y su coordinación, que son las figuras que invisten más la acción programática del dispositivo.

Lo que hay que decir es algo que sabemos hace bastante y es que las instituciones resisten el cambio, y si bien la institución expresa lo instituido y lo instituyente a la vez (Lourau, 2001) lo instituyente es siempre atraído hacia lo instituido. Si lo pensamos con

Simondon (2015), lo ya instituido es lo cristalizado del movimiento, es la individuación ya efectuada, por ende, si las instituciones estuvieran hechas sólo de eso, estarían muertas y no lo están. La vida está siempre en el movimiento del devenir, en la posibilidad de seguir individuándose, y los dispositivos institucionales también se hacen de eso, el problema es que la fuerza de atracción de su estructura ya individuada tiende a absorber las nuevas individuaciones en ese régimen.

En particular a mí me costó alertar desde el comienzo sobre esta dinámica resistente a la transformación (aún cuando mi tutora lo hiciera) en un programa cuyo carácter comunitario y su gestión llevada adelante por profesionales jóvenes de disciplinas sociales (incluso estudiantes aún no agresadxs), con ideas y cuerpos presumiblemente instituyentes me inducían a creer en un dispositivo flexible y permeable. También la amistad por la que llegué hasta el Centro y de la cual se invistió ese acercamiento me dispuso a un encuentro amigable. Y se agrega otra imagen y es que mis experiencias institucionales más duras se emplazaron en lugares de alta centralización del poder institucional, como el propio MIDES, y los cargos de gobierno de esas instituciones en general se encontraban ocupados por cuerpos del aparato político usualmente endurecidos y con muchos años en esas tareas. Los cuerpos del Centro Juvenil son otros, más dinámicos, y también su territorio. Esos afectos y experiencias previas eran parte de mi cuerpo imaginando lo que sería y lo que podría un Centro Juvenil.

De eso, de afectos y experiencias, están hechos siempre los cuerpos, por lo que algo importante a extraer de esto fue la comprensión situada de que las instituciones no son distintas de los cuerpos y los imaginarios que las encarnan, están hechas de eso en buena medida. Y que la potencia de la imaginación así como los modos de servidumbre que se articulan en torno de lo imaginario, son de enorme relevancia. La organización institucional en nuestras sociedades redundan en el reforzamiento de modos de subjetivación individual y colectivos, que limitan las potencias instituyentes, que sujetan las vías autonómicas. Entonces es fundamental interrogar si ¿es posible desplazar la burocracia institucional y generar espacios de creatividad en las instituciones? Y eso va de la mano de orientar lo imaginario hacia procesos de una razón activa y común, a través de la producción de experiencias conectivas alegres. Dicho de otra forma, hay que encontrar los medios de que las imaginaciones sociales no sean captadas por las fuerzas más conservadoras y burocráticas.

De lo dicho no se desprende que el Centro Juvenil no tenga espacios flexibles, ni algunos contornos permeables. Si enfatizo en algunas durezas es porque mi ingreso se encontró rápidamente con límites que yo no imaginaba ahí. Límites que no pude anticipar

porque no provienen necesariamente de que los cuerpos en los que encarnan estén endurecidos, sino de que la fuerza del dispositivo está también en encontrar expresión en cuerpos blandos, en enunciados joviales y alegres, en entusiasmos políticos. Pero más allá de esa dureza, también estuvo la experiencia del movimiento y de algo muy vital, todo eso está muy presente en el Centro. Tiene presencia en el cuerpo de lxs adolescentes, cuyos desbordes y potencias conectivas son incesantes, pero también está en el equipo, en su disposición y escucha, en su deseo de contribuir al despliegue de esas vidas, incluso si eso entrama con las operaciones del dispositivo institucional. Y siguiendo el rastro de estas potencias dinámicas hubo que generar un reacomodo y buscar otros modos. Y ahí empezó otra etapa.

### El movimiento de los cuerpos

Una vez cerrado el proceso del taller había que definir un espacio, o varios, de participación transversal, y entre las opciones posibles la que más me entusiasmó fue la del taller de danza que tenía una docente nueva que se incorporaba ese año al Centro como tallerista y como psicóloga, y por lo tanto estaba con una propuesta de trabajo en construcción. Nos comunicamos y hubo afinidades y alegrías inmediatas. Y así me integré al taller de danza.

El devenir de este taller estuvo atravesado por muchos momentos y experiencias de las cuales me cuesta hacer una selección pero cuyo conjunto completo me es imposible abarcar aquí. En cuanto al modo de integrarme, acordamos que iría a los talleres semanales, siendo parte de todas las instancias aún cuando no hiciéramos propuestas que me involucraran directamente. En las primeras instancias opté por una posición de exterioridad para la observación, lo que producía ciertas extrañezas en la grupalidad, por lo que decidimos que mi participación fuera activa y me integré al movimiento como parte del cuerpo de danza, y así funcionó por el resto del proceso que fue de unos seis meses. Mi presencia estaba acoplada a la docente en el encuadre, abríamos juntas el espacio y coordinábamos juntas las dinámicas de trabajo, y cuando estábamos en los tiempos específicos de baile, la docente marcaba los pasos, las coreografías, y yo bailaba junto a lxs adolescentes, en un rol auxiliar.

Participaban del taller entre 8 y 15 adolescentes, con mucha variación de una semana a otra. Este taller se desarrollaba hasta el año anterior en formato montaje de coreografías y participación en concursos de danza como la Movida Joven, las Llamadas de Primavera y otros eventos barriales y del propio Centro. La nueva docente, con formación en

danza contemporánea y en psicología, tenía interés en llevar el taller hacia otra experiencia del movimiento y de su construcción colectiva. Eso enlazaba muy bien con perspectivas sobre la producción de lo común que yo sostenía por lo que hubo una sinergia colaborativa desde el comienzo. La posición de extranjero, en el doble sentido de traer algo exterior a lo que viene ya instalado y de que ambas éramos caras nuevas, esa posición se repetía pero se sostenía en una dupla que funcionaba como alianza.

Sobre las dinámicas de movimiento. La docente de danza elaboraba consignas de caldeamiento y de inicio de cada taller que rompían con la línea coreográfica tan demandada por lxs jóvenes. Consignas tales como formar subgrupos para hacer máquinas, hacer bichos, inventar maneras de caminar donde cada integrante debe estar enlazado a otro, etc. Dinámicas que tendían a generar experiencias colectivas y creativas de movimiento. Estas dinámicas eran resistidas, ni bien se planteaban aparecía la queja porque eran aburridas y se formulaba la demanda por empezar con el baile coreografiado. Con el transcurso de los meses fueron integrándose a los cuerpos, aportando movimientos diferentes a los que veíamos circular con más habitualidad, llegando incluso a incorporarse en las coreografías. El armado de las coreografías se realizaba en conjunto: la docente daba ideas de pasos, lxs jóvenes ponían caras de poco agrado -incluso si les gustaba-, luego iban aceptando y se iba armando. Ellxs proponían también, mutuamente los movimientos se iban puliendo y entrando en diálogo hasta lograr una expresión del movimiento que se integraba a la trama coreográfica. La selección de las músicas también obedecía a este procedimiento, y en este caso se trabajó con un reggaeton de moda traído por lxs adolescentes y un funky brasileiro que aprendieron a querer. Más adelante se retoma la dimensión del movimiento en los cuerpos, pero quiero señalar que algo en este modo de encarar el espacio desde un lugar dialógico orientado a generar movimientos comunes, escuchando los cuerpos, fue importante y no fue visible fácilmente.

Además de trabajar desde el movimiento proponíamos espacios grupales para circular la palabra, en general en función de los emergentes que aparecían en el taller: violencias, frustraciones, fragmentaciones, entusiasmos, conexiones y ganas de hacer cosas. Las violencias se hacían presentes en el taller de variadas formas: reírse de los cuerpos y torpezas de otros, propinar insultos, agresiones físicas, insultos al equipo docente (que me incluía). Y los encuadres de esto tendían siempre a la forma del encauzamiento de las conductas, la charla sobre los modos adecuados de vincularse, lo que está permitido y lo que no en el taller, la exclusión de prácticas agresivas y cuando era necesario también exclusión de personas y, en casos extremos, suspensión del taller. Había un cartel en la pared con las normas de uso del espacio que fue creado en una jornada de trabajo en el

propio taller. Y también habían los espacios del encuadre individual: pedirles que se queden después del taller conversando, interrogando por qué están actuando de esa manera, si les está pasando algo, etc. Había una dinámica de tironeo constante, desborde y reinstalación de los límites. Algo que se sentía demasiado coagulado para moverse, un rol de contención que se activaba en respuesta a lo que se decodificaba como reclamo de atención en esas prácticas de transgresión. La disputa en el centro, era el Centro mismo. Lo que podía albergar y lo que no, sus adentros y sus afueras, sus legalidades y sus ilegalismos.

El encauzamiento es el intento de gobierno de estas conductas, son acciones tendientes a estructurar el campo de acción de los otros en función de unas ideas o finalidades (Foucault, 2001). Algo destacable de la mirada foucaultiana es que este intento por ocupar posiciones de gobierno no tiene un signo moral en sí mismo, no es bueno o malo. Habrá que ver en cada circunstancia, de acuerdo al conjunto de relaciones en el que se inscribe, qué cosas produce, cuáles son sus efectos. En este caso en particular intentábamos organizar conductas en un curso de acción que permitiera el desarrollo *normal* del taller. Pero no era sólo una praxis normalizante, también era un tipo de cuidado de conductas que producían daños, que lesionaban relaciones, entre ellos y con el espacio grupal. Era un modo de instalar formas de circulación de afectos que tendieran a propiciar la formación de cuerpos comunes, que promoviera la conexión, el encuentro.

Una jornada trabajamos en relación a los deseos, los anhelos y proyecciones que les atravesaban. Y una joven dijo sin más “*yo quiero ser la novia de un narco*”. Una adolescente que había pasado por varios episodios de violencia con otras compañeras, dentro y fuera del Centro, que era tildada de conflictiva y en general todxs estábamos advertidos de sus comportamientos agresivos. *¿Por qué?* le preguntamos. *Porque te mantiene, tenés plata para que te compres lo que quieras, y porque todos en el barrio te respetan*. Este enunciado, cuyo primer efecto fue el rechazo, y también el miedo, puso en cuestión cómo pensar las prácticas de la ilegalidad.

### *Los ilegalismos*

La práctica de la ilegalidad o los ilegalismos es constituyente de la vida social y en particular de la existencia del derecho punitivo. *Hecha la ley, hecha la trampa*, dice un enunciado popular que puede escucharse como advertencia de que siempre habrá maneras de hacerle trampas a la ley, pero también podemos escuchar allí que la ley y la trampa se precisan, que la ley produce trampa, remite a ella como su condición y también como su efecto. La experiencia de los ilegalismos en tanto que prácticas que violan la ley y son penalizadas con medidas punitivas, son parte de lo que constituye estas adolescencias del

Centro Juvenil, sea en cuerpo propio o en cuerpos que también son parte del suyo (sus amigxs, su familia, sus parejas, sus vecinxs). Hay distintos modos de estar en la ilegalidad. Hay las ilegalidades que transgreden la normatividad como modo de resistir a regulaciones excluyentes, formas de producir por vías autónomas lo que se ha expropiado y apropiado alguna forma del capital usurero en alianza con el Estado y cuyo acceso cobra. Y aquí se puede ubicar desde la piratería hasta la ocupación de viviendas y territorios, y también medidas como *colgarse de la luz*. Son estrategias de distinta índole, con distintos grados de organización y/o dispersión, pero cuyo objetivo es autonomizarse en una organización que produce exclusiones sistemáticas. Constituyen una trama de ilegalismos que conforman la vida social y comunitaria y se constituye en su condición de posibilidad, son así el germen para la generación de complicidades, identificaciones, prácticas de resistencia y posibilidades de desear, a pesar de las restricciones que la exclusión de ciertos privilegios impone.

Otras prácticas de la ilegalidad se organizan en relación directa con las formas de apropiación y expropiación de capital, como son las prácticas locales del narcotráfico, que se inscriben en sistemas a escala internacional, haciendo alianza con actores estatales, y cuyo fin es la producción y apropiación de capital. A escala local el capital que se moviliza no es comparable con lo que sucede en otros niveles, pero es suficiente para producir una circulación de deseo que gira y organiza vidas en torno a ello. Esta forma de la ilegalidad instala prácticas violentas que socavan, de algún modo, cualquier intento de constitución de un cuerpo común. Pero no se trata de pensar moralmente la existencia de estos ilegalismos sino, por el contrario, de comprender el papel que juegan en la configuración de una comunidad. Esas prácticas que insisten en la composición de la trama social no pueden juzgarse rápidamente como buenas o malas, forman parte de un continuo que pone en escrutinio los fundamentos de ciertas legalidades que protegen otros modos de expropiación atenuando así sus violencias. Entre el homicidio por ajuste de cuentas y la ocupación de terrenos hay diferencias importantes, así como las hay entre la compra de una garrafa robada o la evasión de impuestos que hace un almacén barrial, no obstante forman parte de un campo de ilegalismos que hacen a la vida de un estrato social o de una comunidad (el sistema penal, por su parte, tipificará esas prácticas de acuerdo a un gradiente que especificará su gravedad otorgando una pena equivalente en años). Muchas veces el prisma de una "sociedad universal y públicamente punitivista" (Foucault, 1976, p. 277) empaña la mirada para poder integrar en un ejercicio de pensamiento qué lugar juega en la vida comunitaria una práctica ilegal, siendo el primer movimiento reflejo su negación o condena social. No se trata de afirmar actos que portan en sí prácticas destructivas que conducen a

la muerte, pero sí darles lugar para pensar la trama compositiva de aquellas vidas, asumir la posición de escuchar qué está queriendo decir una joven cuando desea ser la novia de un narco. El Centro Juvenil no puede abordar esas cuestiones, aunque su práctica convive con ellas. De algún modo su accionar y su discurso es portador de aquella legalidad que se opone férreamente a los ilegalismos, que caracteriza al Estado.

Leticia Pérez De Sierra escribe :

Existe una creciente interpenetración de los sectores social y penal en el Estado neoliberal. Así la lógica panóptica y punitiva, característica del campo penal tiende a contaminar y a redefinir los objetivos y dispositivos de la ayuda social (Wacquant; 2004). Asimismo, se extiende la contención punitiva de los pobres a través de la hiperinflación carcelaria, la extensión horizontal de la red penal, el crecimiento presupuestal del sector penitenciario y de seguridad dentro de la administración pública. (2019, s/n)

Los dispositivos de intervención estatal forman parte de un Estado que soporta la ilegalidad, existiendo todo un mundo de relaciones ilegales que necesariamente deben pasar por circuitos estatales. Por otra parte, el Estado condena esta ilegalidad, produce una discursividad desde el territorio de la legalidad que se reproduce bajo formas moralizantes en sus dispositivos de intervención social.

La legalidad y la ilegalidad forman parte de un mismo sistema:

la penalidad no "reprimiría" pura y simplemente los ilegalismos; los "diferenciaría", aseguraría su "economía" general. Y si se puede hablar de una justicia de clase no es sólo porque la ley misma o la manera de aplicarla sirvan los intereses de una clase, es porque toda la gestión diferencial de los ilegalismos por la mediación de la penalidad forma parte de esos mecanismos de dominación. (Foucault, 1976, pp. 277-278)

Y el sistema penal se continúa en todo un sistema de dispositivos y prácticas que lo multiplican y relevan. La sanción no es privativa de la justicia, y las formas de exclusión y condena tampoco, así como no lo es el sistema de diferenciación de los delitos de acuerdo a segmentaciones sociales y territoriales, lo que hará socialmente más tolerable algunos delitos que otros. Esta sanción moral que circula bajo la apariencia de límite y prohibición lo que en realidad hace es organizar, distribuir, estratificar.

Por otra parte, el límite entre legalidad e ilegalidad también obedece a la instalación ya cristalizada de un régimen de propiedad privada y un Estado que vela por su cuidado.

Dicho de otra manera, la ilegalidad responde a una determinada organización política por lo que basta con alojar otras imaginaciones políticas para que prácticas tipificadas bajo la forma del delito sean parte de un accionar revolucionario. Hay una continuidad entre prácticas de ilegalidad y las prácticas políticas revolucionarias. La denuncia de que la propiedad privada es la legalización de una expropiación, proveniente de teorías socialistas, comunistas y anarquistas, ha llevado al desarrollo de prácticas que socavan el derecho de propiedad como por ejemplo los robos de bancos, el sabotaje de industrias llevado adelante por el movimiento ludista, la impresión de billetes falsos, entre muchas otras.

En esta línea, en el libro *Un viaje al cante* (Andrés, 2019) encontramos el relato de experiencias que suceden de un lado y del otro de la legalidad en el barrio Marconi, cuyo centro está en su condición de experiencias políticas. Su autor, “Chacho” Andrés, es un ex integrante de la organización militante OPR 33 que vivió experiencias en el barrio Marconi a fines de los años 60 y al cual retorna 40 años después, con la indignación que le suscitan las imágenes que la radio y los medios de prensa amarilla están haciendo circular sobre ese territorio, construyendo un barrio como “zona de guerra”.

Desde diciembre del año 2009 “los noticieros más largos del mundo”, meten sus cámaras en las calles de tierra y buscan los ranchos más ruinosos para impresionar a la audiencia. (...) Otra manera de ver el barrio es desde adentro de un patrullero, como lo hace el noticiero de Canal 4 en una nueva forma de periodismo parapolicial. (Andrés, 2019, p. 9)

Circulan noticias asociadas a “la guerra del narcotráfico” donde aparecen enunciados como “guerra de pobres contra pobres”. El narcotráfico y la guerra quedan encerrados en el territorio de un barrio y su pobreza es la condición de su efectucción. Aquí la ilegalidad pierde toda conexión con sus legalismos, con sus circuitos legales de producción. “Chacho” Andrés vuelve al barrio a reencontrarse con los ecos de experiencias vividas anteriormente. Relata prácticas de ilegalismos que se formaron como modo de resistencia, en un momento de articulación de cierto ideario político y de las denominadas “fuerzas populares”. Entre estas prácticas aparece el relato del asalto a un camión de la confitería Lyon D’Or.

(...) planeamos un reparto de comida. Desde 1962 se habían hecho varios apretes de camiones de Manzanares (...) Nosotros estábamos por el cambio. ¿Por qué a los pobres hay que llevarles la comida que comen todos los días? Que conozcan los manjares de los ricos. Hicimos un pedido bien grande a la confitería de moda entre los burgueses: Lyon D’Or. Lo hizo una compañera bien empilchada que dejó una buena seña. El sábado 22 de diciembre esperábamos el camión en una callecita de

maroñas (...) Venía el chofer con un menor como acompañante. No hubo problemas en reducirlos. (...) El camión tenía una pintada que decía “Felices fiestas”(…) Paramos y los vecinos se acercaban despacio. La gente se reía un poco nerviosa pues mostrábamos los fierros. (...) Con las bandejas improvisaron unas mesas y empezaron a comer en el pasto y bastante rápido. La gente misma se va organizando y no hay mayores tumultos. Cuando hay comida suficiente no hay problema en el reparto. (...) El pibe de la confitería entró a comer sandwiches sin parar y se reía. El chofer también se reía. “No estuvo mal” dijo. (...) (Andrés, 2019, pp. 21-24)

Tras no encontrar noticia alguna sobre este incidente, volvieron al barrio a dejar el mensaje que el periodismo no pudo recoger:

A los dos días repartimos unos volantes “en el lugar de los hechos”. Decían algo así: “hoy se organizaron los vecinos para repartir lo recibido. Mañana lo harán para ir a buscar la buena comida que hay en otros barrios. Solamente hay que animarse”. Más que una consigna era una forma de lucha que le ponía color y emoción a la política. Si todo salía bien, quedaba un sentimiento profundo de alegría por haber creado colectivamente gérmenes de lo que denominábamos “poder popular”. A la acción la llamamos Navidad y fue ideada y llevada a cabo por estudiantes del Preparatorio Nocturno del IAVA con el apoyo de sindicalistas de FUNSA (Andrés, 2019, pp. 21-24).

Sin dudas hay distancia entre el narcotráfico y estas prácticas de la ilegalidad, sin idealizar estos procesos donde también hay capturas de la vida comunitaria y también hay vidas puestas en riesgo. Esa “fuerza popular” de la que hablan las organizaciones políticas ha sido también instrumentalizada como pura acumulación de fuerzas. Pero esta ilegalidad dirigida bajo esta orientación política como medio de redistribución de lo que el capitalismo distribuye injustamente, goza de mayor aceptación social, al menos para quienes portan una cierta sensibilidad a la injusticia de la desigualdad y se ven menos beneficiados por ella (para los dueños de la confitería quizás no tuvo ningún grado de aceptabilidad). Es la ilegalidad como reparación ante una injusticia primera, al estilo Robin Hood -figura que se asocia a otro personaje de las ilegalidades del barrio Marconi por esa misma época: el “chueco” Maciel-. A diferencia de esta imagen, en el narcotráfico no está presente la narrativa de una apropiación para un bien común, la idea política que justifica las acciones, ni la inquietud por reparar parcialmente las injusticias que se sostienen socialmente. Es la criminalidad más desnuda, al servicio de una frágil supervivencia. Lo que pone a funcionar

en el barrio es un régimen de violencias y miedos, y las alianzas que forma son usureras, instrumento de producción de capital y beneficio particular.

Cuando los medios del respeto son la amenaza y la coacción es difícil producir algo común. Y los efectos de todo ello llegaban al Centro con frecuencia. Mientras estuve allí fue baleada la casa de dos hermanas que participaban de los talleres, quedaron en medio de un fuego cruzado por ajustes de cuentas, por suerte sin heridas. Cuando llegué al Centro un joven se acercaba a contar que fue penalizado por portar arma de fuego en un baile (el ambiente estaba *picado*). Habían hermanos y padres presos -es más habitual en la figura masculina-. Más recientemente, con mayor tristeza y sin posibilidad de reparación, mientras comenzaba a escribir esta tesis, me enteré del asesinato de uno de los jóvenes con quien compartí el taller de danza, involucrado en prácticas ilegales de esas en las que nadie cuida a nadie. Era el bailarín de la clase, se aprendía todos los pasos o los canchereaba, y todo lo que no sabía lo tapaba con un humor nervioso. Era el varón que hacía que otros varones más chicos estuvieran allí. El narcotráfico parece dejar sólo rastros de daño, segmentación y violencia. Y sin embargo, hay anhelos, hay imágenes deseantes. Hay gurisas que quieren ser novias del narcotráfico. Y ese deseo, al igual que tantos otros en los que luchamos por nuestra esclavitud como si se tratara de nuestra salvación (Spinoza, 1986a), manifiesta un error, un engaño. No el error como cálculo, aunque también. El error de que haya un imaginario que proviene de un mundo de relaciones donde no se habilitan otras imaginaciones que se les opongán. El error político de que en medio de los barrios más pobres de nuestra ciudad las adolescencias creen que su pobreza es meritoria, que *si no salen de esa es porque no encaran*, y que convencidxs de que no van a poder hacer otros tránsitos, lo que se les ofrece como imaginación de acceso al mundo, al consumo, al respeto de otros, es la imaginación del narco. El engaño no es tanto lo que imaginan si no las condiciones en que lo hacen, porque en esas fragmentaciones, en esas soledades meritocráticas, no pueden encontrar imágenes que habiliten la formación de cuerpos comunes, que les acerquen a tránsitos compositivos de apropiación de potencias productivas. Son adolescentes que quieren reconocimiento, buscan un territorio existencial entre sus pares. Y si lo que circula entre pares es llevar armas, es animarse a hacer el primer mandado, o ser la novia o la hermana del que los hace, entonces esas serán las imaginaciones que pueblen sus deseos.

Y ahí está por qué no pudimos escuchar el deseo de esa joven como algo legítimo y por qué el Centro Juvenil no puede hacerlo. Porque se dice desde un cuerpo y se escucha con el cuerpo, las afecciones son del cuerpo y el cuerpo es afectado en función de su singular conformación. El cuerpo que desea ser la novia de un narco es un cuerpo en

relaciones materiales que hacen deseable esa imagen. Relaciones ajenas y extrañas a las de los cuerpos que escuchábamos. Y todo el asunto es si aún así podíamos generar una conversación común. Spinoza dice que

nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetecemos, ni deseamos, porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos y lo deseamos. (Spinoza, 2020, p. 197)

Lo primero es el deseo, que tiñe la valoración de lo que deseamos. Para generar un campo dialógico común hay que escuchar el deseo y la materialidad que lo produce, el cuerpo y sus experiencias. Desde el valor no se podrá gobernar el deseo, simplemente porque asignarle una significación positiva a un valor requiere ya de haberlo investido de deseo previamente. La conversación que mantuvimos en el taller a raíz de ese enunciado estuvo orientada hacia la legalidad: analizar qué se desea en esa imagen, la dimensión de la violencia y riesgo de muerte permanente en esas formas de vida, las ataduras de depender económicamente de alguien más, el lugar tipificado de las mujeres, etc. Encauzamiento de la conducta, intentando transmitir valores que estaban en nuestros cuerpos: la autonomía, la legalidad, la vida digna, la ausencia de riesgo. Hoy probablemente volveríamos a responder lo mismo, porque somos estos cuerpos. Nuevamente, no se trata sólo de una posición de gobierno, sino de una posición de cuidado, de algo que alerta por su fragilidad y por su posibilidad. Y porque efectivamente tengo la convicción de que en ese deseo hay un engaño que la sujeta a una vida con violencias de todo tipo. Hay en ese deseo una imagen parcializada que no logra ver la trama de relaciones que sostienen esas vidas. Pero esa respuesta es una forma de no escuchar cómo ese deseo se constituye y cómo se forman los cuerpos de ese deseo, cuerpos donde las imágenes que nosotras transmitimos no tenían lugar. Y nuestra lectura de que su deseo está capturado lo que hace es quitarle legitimidad. Tiempo después supe que esta joven efectivamente entabló una relación de pareja con un joven que formaba parte de la red local de narcotráfico, lo que expresaba en su deseo era una afirmación de su realidad, era también volver deseable un posible.

### *El gobierno de los fines*

De estas tramas estuvo hecho el tránsito por el taller de danza. Movimiento del cuerpo y del pensamiento, afectos en transición. Íbamos combinando los espacios de trabajo de la palabra con el movimiento del cuerpo. Y estos espacios diferentes, o distintas

formas del movimiento, iban dialogando a su manera. Había una preocupación sostenida, como un ruido de fondo, en la docente y en mí, por los procesos singulares de cada joven, y también por el proceso colectivo. Nos preocupaba que ciertas experiencias que esperábamos del taller no se dieran, o simplemente que se *cayera* el taller ya que las ausencias siempre amenazaban las presencias. La preocupación por lo que se cae y lo que no se sostiene es un afecto de fuerte circulación en el Centro, sobre todo en los cuerpos del equipo técnico: caen las adhesiones a los talleres, caen las trayectorias educativas, no se sostienen algunos espacios colectivos, caen las cosas programadas, no se sostienen los procesos individuales.

¿Qué es lo que *cae* y qué *no se sostiene*? En física son los cuerpos y la fuerza que opera como condición de la caída es la gravedad. Entonces la pregunta es cuál es la fuerza gravitatoria del Centro que atraviesa este campo y produce este efecto. Y una parte de esta respuesta está en el *telos*, la fuerza de la causa final como principio organizador de las trayectorias de los cuerpos y sus cursos de acción. Los procesos *caen* en relación a una imagen previa que se les impone como su finalidad intrínseca. Encontramos en Spinoza una formulación para este procedimiento:

Quien ha decidido hacer alguna cosa y la ha llevado a término, dirá que esa cosa suya es perfecta (...) Y parece que esta ha sido la significación primera de estos vocablos. Más una vez que los hombres comenzaron a formar ideas universales y a excogitar modelos de casas, edificios, torres, etc., y comenzaron a preferir unos modelos a otros, resulta que cada cual llamó *perfecto* a lo que le pareció que convenía con la idea universal que él se había formado de ese tipo de cosas. (2020, p. 282)

Aparece planteada con gran simpleza la operatoria de la causa final, que lo que hace es erigir un modelo respecto del cual se valoran las cosas en función de su conveniencia con el mismo. Ideas universales que rigen las existencias singulares que en adelante serán juzgadas en función de esas ideas. Se traza un curso para los cuerpos y su desvío se transforma en caída. Pero la caída se constituye sólo a posteriori de ese curso preestablecido: “Pues a la naturaleza de una cosa no le compete sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente” (Spinoza, 2020, p. 282). Es decir, los procesos singulares de cada adolescente se hacen de trayectorias y movimientos que se siguen de las relaciones en las que están implicados sus cuerpos y que son causa de sus diferentes estados. Estos movimientos pueden interpretarse como caídas sólo si hacemos pasar por ellos un *telos*, una meta, una finalidad hacia la que deben tender. Entonces, si en

un momento disminuye la participación en un taller, se dice que cae el taller, y allí hay una valoración negativa que impide mirar la positividad del taller y atiende a lo que no llegó. Si un adolescente no concurre a los espacios de supervisión, se dice que cae el proceso individual, introduciendo nuevamente un límite negativo a partir del cual valorar los movimientos. ¿Qué pasa si seguimos el movimiento, si fijamos la atención en ese cuerpo y las potencias que despliega en función de su causa eficiente, es decir, en función de su deseo y lo que va pudiendo conectar y hacer como camino? Pero esta atención supone un desvío respecto de otro curso de acción que es el del propio Centro. Como vimos en el perfil de los Centros Juveniles y en sus criterios de evaluación, hay metas con indicadores precisos que establecen su viabilidad. El Centro tiene unos objetivos a los que debe ajustar su curso de acciones, y ese trayecto implica y se expresa en los cursos de acción de los cuerpos adolescentes. Deben constatarse logros y avances periódicos en cada adolescente para que el Centro cumpla con sus objetivos y se mantenga el proyecto. De manera que lo prioritario para el Centro se traduce en lo prioritario para los cuerpos adolescentes y sus trayectorias. La finalidad a la que está sujeto el Centro mediante el convenio se impone como finalidad asignada a los tránsitos de cada joven. Finalidades que, como ya se indicó, vienen trazadas por una definición de las políticas sociales que tienden a contener los cuerpos donde impactan los efectos de la desigualdad del sistema capitalista. No son objetivos de promoción de autonomía sino de amortiguación social.

Esto no significa que lo que el Centro quiere y espera de lxs adolescentes sea siempre una imposición que coarta sus posibilidades de realizar procesos singulares y que sea contrario a sus proyectos de vida. Ciertamente para la mayoría de lxs jóvenes sostener tránsitos educativos constituye una posibilidad de apropiación y conquista de sus potencias para obrar activamente en el mundo. Pero quizás no lo sea para todxs, y quizás para algunxs los modos de realizar ese tránsito requieren tiempos con desvíos, marchas y contramarchas, que no necesariamente son caídas. Y quizás también, alojar la singularidad de estos procesos, registrar lo que el movimiento de esos cuerpos nos anuncia, nos puede llevar a poner en discusión los modos de la institucionalidad educativa y promover espacios o grupalidades instituyentes a este respecto. Esto implicaría dejar de sostener la afiliación a un sistema ya dado, que cuando fracasa se interpreta como caída de los cuerpos individuales, y forzaría a ocupar la posición de instituir nuevos sistemas a partir de los tránsitos (no caídas) que los jóvenes están realizando.

Nuevamente, nada de esto está depositado en el cuerpo del equipo técnico que hace grandes esfuerzos cotidianos por sostener estos procesos. Tienen que cumplir con lo que el convenio demanda mientras atienden los procesos de cada adolescente, buscando formas

creativas de mantenerles en curso, intentando dar cabida a sus deseos y dolores, y todo ello en condiciones de precariedad laboral, con magros salarios, casi sin apoyos institucionales y sujetos a evaluaciones permanentes. Los equipos hacen casi siempre más de lo que se espera de ellos porque son sus cuerpos los que se ponen y exponen a todo eso. El asunto no es valorar las individualidades sino el hecho de lo que pueden en los límites de lo que el diagrama institucional produce.

Estas operatorias se reiteran de un dispositivo institucional a otro, no tienen que ver con los cuerpos individuales que trabajan en ellos, aunque son necesarios para que funcionen. Cuando trabajaba como integrante del Equipo Móvil del MIDES atendiendo a personas en situación de calle (entre al año 2009 y el 2015), nos acercábamos a los *usuarios y usuarias* -así se nominaban y se siguen nominando- y lo primero que hacíamos era indagar si estaban asistiendo a Refugios u otros centros donde permanecer durante la noche. En caso de que la respuesta fuera negativa, se iniciaba un proceso ciego de argumentación dirigido a convencerle de asistir a uno de estos centros. En una ocasión un *usuario* me dijo, *por qué te preocupa tanto que tenga un techo*. Él quería hablar del desempleo y del desamor, y de otras ausencias, pero justo la ausencia del techo no estaba en sus prioridades en ese momento. Esa respuesta me puso de frente por primera vez con algo que tenía en un registro automatizado del cuerpo: la idea de que hay una carencia primera en esa situación y es la de la falta de techo, la vida a la intemperie. En segundo lugar, entré en relación con una pregunta, ¿a mí me preocupa que esta persona duerma bajo techo? Esa preocupación estaba constituida en mi cuerpo desde antes del encuentro con cada persona, y es que es un mandato institucional que, mediado por un conjunto de valores modélicos de lo que las cosas deben ser, se convierte en preocupación activa en los cuerpos de técnicos y técnicas que intervienen. Esto no significa que tener un espacio donde organizar y desplegar nuestras existencias no sea una dimensión fundamental de nuestras vidas, cosa que por otra parte no ofrece el Refugio. Pero quizás no es todo el tiempo la demanda primera, ni aquello de lo que alguien quiere hablar porque tiene otras urgencias, y eso está bien. Ya fue señalado antes que los dispositivos construyen aquello sobre lo que intervienen, y un programa que define su población objetivo como los *sin techo*, o *personas en situación de calle*, trabaja precisamente desde esa carencia y desde ahí mira, enuncia, y hace. A tal punto esto es así que la respuesta organizada del MIDES para estas situaciones es la reproducción y continuidad de las mismas.

La forma de responder desde el MIDES a la situación de calle (en el período mencionado) fue principalmente la creación de Refugios. La dirección del Programa Calle a propósito de la rendición de cuentas de sus dispositivos informó en su momento que el costo

de sostener un usuario en un refugio, con todo lo que ello implica (costos edilicios de alquiler y mantenimiento, tarifas de servicios, pago de salario de equipo técnico, gastos de comida, cobertura de salud, etc) era de aproximadamente mil dólares por mes por persona<sup>18</sup>. Esa suma era suficiente para que cada persona se pagara un alquiler modesto de una vivienda y aún tuviera una pensión mensual. Pero no era posible instrumentar una transferencia de esas características porque los costos políticos eran impagables. Ponía al MIDES en una situación muy compleja porque no habría justificación para no asignar la misma transferencia a todo un sector de la población que no está en situación de calle pero sí en contextos de extrema pobreza habitando viviendas altamente precarizadas. Y no hay fondos para pagar viviendas a todos/as los que estarían en posición de reclamarla. Además, tratándose de una población improductiva, la aprobación social para transferencias directas sería muy escasa. De manera que, efectivamente, el Estado invertía un gasto de mil dólares por mes en estas personas, los equipos técnicos que trabajaban con esta población convenían en que lo mejor era destinar esa suma a otras formas de generar vivienda (porque los refugios son un fracaso sabido en todo el globo) diseñando un seguimiento y apoyo a través de equipos técnicos (modelo ya documentado en otros países), pero el Estado decide transferir ese dinero bajo la forma moralmente aceptable de la asignación de un cupo en un lugar donde nadie quiere ni puede vivir. Reproducción de las condiciones de vida que caracterizan a la población del programa.

Estos fragmentos de actualización de otras experiencias fueron parte del tránsito en el Centro, pliegue de capas de experiencias que se van entretejiendo. Y vienen a reforzar la perspectiva de que el quién de la intervención estatal es el dispositivo y no las personas. Se trata de la movilización de un juego de relaciones estratégicas, fuerzas, conjuntos de técnicas y racionalidades con objetivos que exceden y determinan las acciones individuales, estructuran su campo de acción. Y un dispositivo institucional que trabaja con adolescencias que considera en riesgo de caer de la trama social - caer en la delincuencia y en las drogas, no poder sostener el tránsito educativo, no sostener vínculos saludables- lo que produce como visibilidad de los procesos que lxs adolescentes realizan allí son precisamente caídas y falta de sostén, límites negativos a aquellos cursos preestablecidos. Es un programa cuyo diseño propone un abordaje que tiende a individualizar los procesos, acciones que se depositan en los cuerpos individuales asignándoles las cargas de lo que falla: es el cuerpo adolescente el que cae, el que no sostiene. Hay falla porque hay un curso de acción que se desvía y la fuerza de este desvío se deposita en los cuerpos individuales. Lo que se instala

---

<sup>18</sup> Este dato nos fue informado por la Dirección del Programa Calle en ocasión de la visita de un técnico alemán que venía a presentar el modelo "Housing first" que propone la asignación de vivienda para abordar la problemática social de las personas en situación de calle.

una y otra vez es una lógica de fines a alcanzar, una organización y gobernanza de los procesos en función de metas trazadas, más o menos explícitas. Aún los procesos que no requieren formalmente el cumplimiento de objetivos terminan funcionando en torno a ellos, porque eso es lo que se establece como racionalidad.

## Las comunidades del Centro

### *Seguir el movimiento*

Los dispositivos institucionales también alojan movimiento. Insisto en esta comprensión del territorio de un dispositivo como una superficie heterogénea y compleja donde se encuentran líneas duras programáticas, y también registros más blandos y flexibles en movimiento. Esa dimensión de la singularidad, del entramado de formaciones comunes, de la conexión de potencias instituyentes, no es una superficie oculta que haya que escarbar para encontrar. Eso está ahí accesible, pasa todo el tiempo, porque donde hay cuerpos hay comunidad: por definición los cuerpos son alianza de acciones con un efecto común. La vida se constituye en relaciones de comunidad. Pero las condiciones políticas determinan si esas alianzas tendrán posibilidad de multiplicarse y hacer consistencias en procesos autogestivos o si, en el otro extremo, subsistirán en grados mínimos de reproducción de la vida.

En el recorrido del taller de danza hubo una superficie siempre presente de experiencias de composición, movimientos singulares que produjeron en su desarrollo la formación de cuerpos comunes. Esos cuerpos, los de las ilegalidades, de los procesos que caen, eran también cuerpos que se iluminaban con el baile y habitaban expectativas y afectos muy inocentes en relación a los escenarios, a ser vistos, a bailar mejor que otros, etc. Querían imitar los últimos pasos del reggaeton -*perreo*, *twerk*, y otros nombres impronunciables- y traían videos de canciones de sus ídolos e ídolas para copiar de allí los movimientos. El relato de los pasajes y transiciones en ese taller debería ser la imagen de los movimientos. Algo de lo que se endurecía en la palabra, se modulaba en los cuerpos. Allí fuimos encontrando, produciendo una trama de composiciones. Con interrupciones, rupturas, abandonos, retornos, etc. pero hubo algo que empezó a transformarse en ese espacio y a generar consistencias. El movimiento se independizó de sus manifestaciones individuales y armó su propio cuerpo. La inconstancia de las presencias individuales, que al principio era obstáculo porque forzaba la reiteración de lo visto en talleres previos para poner al día a quienes no habían participado, terminó por convertirse en un modo del

movimiento del propio taller que aprendió a funcionar por relevos. Se pasaban los pasos entre ellxs, o quienes los tenían más firmes ocupaban los lugares más visibles mientras lxs demás iban poniéndose a tiro. La comunicación del movimiento conformó un cuerpo común, los individuos “constituyen un solo cuerpo cuando, aplicándose unos a otros o cuando, comunicando sus movimientos unos a otros, forman una unión de cuerpos que es el individuo” (Chauí, 2004, p. 142). Aprendimos con ellxs otros modos de funcionar, pero eso implicó estar en movimiento. Desde la coordinación del taller hubo que acompañar el movimiento de esos cuerpos. Si el taller endurecía su funcionamiento y esperaba contar con la presencia de todxs lxs jóvenes para avanzar, o si se detenía en lograr procesos homogéneos, no hubiera podido continuar. Las negociaciones, como movimiento de acercamiento mutuo, fueron permanentes y pocas veces fáciles.

Entre lo negociado estuvo la participación en la Movida Joven, evento cultural organizado por la Secretaría de Infancia, Adolescencia y Juventud desde 2001 que busca promover la participación de los diferentes sectores juveniles de la comunidad (Intendencia de Montevideo, 2023). Estaba el antecedente de haber participado otros años y para lxs adolescentes la posibilidad de subir a un escenario de un teatro con vestuarios diseñados y coreografías ensayadas, frente a un público, era una posibilidad única que les llenaba de ilusión y no debía ser desperdiciada. Además, en la lógica del gobierno de los fines, generar un producto del taller de danza era valorado positivamente dentro del Centro y se promovía. Para la docente del taller y también para mí esto no producía un movimiento que nos entusiasmara, precisamente porque sabíamos que todo lo que sucedía en el taller se organizaría en función de la participación en la Movida Joven. Pero hay fuerzas que ya están instaladas o así se perciben, por lo que se habilitó este movimiento.

Lo que siguió tras esta definición fue diagramar el espacio, el tiempo y el movimiento para cumplir con la meta. Esto llevó mucho armado coreográfico, asignación de lugares y responsabilidades, diseño de vestuarios y muchas horas de ensayos. Las semanas previas al evento se tensaron porque la meta no parecía sostenible. Faltaban a los ensayos y no se sabía si esas ausencias se repetirían el día del evento o no, entonces se volvían a definir los lugares, pero luego las personas ausentes volvían y reclamaban sus posiciones originales que ahora ya estaban ocupadas y no se soltaban con facilidad. Eso generó mucho ruido entre ellxs, que peleaban en función de una distribución de reconocimientos individuales y solicitaban castigos para quienes no estaban cumpliendo con los acuerdos colectivos, *que no bailen, o que bailen al fondo de todo*. Se volvían a tejer los acuerdos, dando nuevas oportunidades pero luego se volvían a incumplir. También aparecieron jóvenes que no habían participado del taller de danza en todo el año pero querían participar de la Movida

Joven.

Todo lo que veníamos trabajando se amplificó, tal como sucede en un escenario. Hay una ampliación de los afectos de individualización y rivalidad que son propios de los procesos de incompreensión. No se accede al plano común del entendimiento de que ese cuerpo de otrx que hoy no puede, es su mismo cuerpo mañana. Se repiten las imágenes de lxs que no sostienen, de lxs que se caen, pero esta vez circulan entre lxs propios adolescentes, inoculación efectiva de un paradigma moralizante que atenta contra formaciones comunes. Y solicitud de castigo para encauzar el desvío, que también expresa preocupación porque lo que se cae es la posibilidad anhelada del escenario.

Se activan violencias y otras rivalidades en el proceso ansiógeno de preparar la puesta en escena. Una joven abandona el taller: su madre dijo que una compañera *mira mal a su hija* y entonces la madre de la otra joven, enterada del asunto, fue a hablar al Centro y circularon advertencias y amenazas y la primera madre resuelve que su hija no va más a danza. Las adultas hacen eco de las afecciones de sus hijas amplificando e instalando otros niveles de violencia entre las adolescentes. También se integra una joven nueva que había dejado de ir porque se peleó con una compañera que le cortó la cara de un golpe. Esta llegada tensa el taller, haciendo que la otra compañera abandone. Todo esto activa el encuadre del taller con participación de docentes de otros talleres para reforzar la cuestión del respeto mutuo, la comunicación sin violencia, etc. Los cometidos del Centro para el logro de sus avances se trabajan a varios niveles a la vez.

Y así, como un juego de la silla en constante movimiento, los cuerpos van y vienen en este espacio, y sus trazos dejan huellas sobre las que se inscriben otros movimientos. Todos estos desplazamientos finalmente logran cuajar la idea de que el baile se sostiene en una pluralidad de cuerpos y movimientos pero en ninguno en particular. Más que una idea es la formación de un cuerpo moviente que se desintegra en cada intento de ser inmovilizado para volver a iniciarse desde sus localizaciones móviles.

La participación en la Movidá Joven cumple todas las promesas del inicio. La situación previa fue caótica pero hay imágenes de formación de cuerpos comunes: rueda de jóvenes para peinarse, otra rueda de espera para pintarse con la que tiene más destreza, encierro cómplice en el baño para cortarse las polleras que habían quedado muy largas ayudándose entre todas, y otras alianzas. Terminaron los aprontes mucho después de lo pautado, con gritos y empujones, mientras tanto en la puerta esperaba el autobús contratado para el traslado. Durante todo el camino cantaron, bailaron y celebraron. Finalmente la presentación salió muy bien y hubo momentos de alta vibración en las tonalidades alegres. Toda la afectividad de ese día era una vía hacia la alegría.

Algunas cuestiones que emergieron de allí. Por una parte, hay que decir que esas alegrías pasajeras constituyen un estado provisorio que en principio no articula capacidades colectivas de apropiación activa de estos afectos. Expresión de ello fue que las semanas posteriores al evento casi no participaron del taller: fue su horizonte y una vez alcanzado ofició de cierre de proceso, inhibiendo otras instancias colectivas. Pero, por otra parte, no dejan de ser alegrías, momentos donde la experimentación de lo colectivo aumenta las potencias de obrar, experiencia de comunidad que siembra deseos de su multiplicación. Otra claridad es que la comunidad no se configura como forma identificable, ni tiene por qué lograr consistencias permanentes. En la multiplicidad de los devenires que se habilitaron en el taller de danza hubo muchos momentos de circulación compositiva de los afectos, de actividad que se entrelaza para construcciones colectivas, y ciertamente no sabemos lo que puede un cuerpo (Spinoza, 2020), lo que esos afectos pueden producir como efecto y a qué actualizaciones pueden dar lugar. Y sigue en pregunta, ¿ese dispositivo es capaz de alojar estas formaciones comunes de manera de potenciar esos procesos? No se trata aquí de juzgar y definir buenas o malas comunidades, sino de intentar extraer qué imágenes de comunidad funcionan en un dispositivo estatal que tiene a la comunidad por objeto y qué efectos se producen.

### *La pasionalidad común en los cuerpos*

Una vez cerrado el proceso en el taller de danza hubo una instancia de trabajo con el equipo técnico y el coordinador del Centro. Se llevó a cabo al cierre de los talleres y actividades del año, tomando el espacio de una de las reuniones de equipo. La propuesta que les presenté fue que pensemos juntos/as en relación a cómo es que se produce lo común o cómo se producen relaciones comunitarias en el Centro Juvenil. Mi intención era no condicionar las distintas comprensiones que puedan habitar sobre la comunidad, (lo común, lo comunitario, lo colectivo) por lo que intenté no incidir en ello. Les propuse hacer un mapa de las comunidades en un papelógrafo con las siguientes coordenadas o dimensiones del mapa: las relaciones comunitarias que el equipo identifica que suceden en el Centro; las prácticas que habilitan esa producción y las que la interceptan; la relación entre esa producción de comunidad y el ser parte de un programa estatal, cómo se afectan estos planos de relaciones.

La primera parte de la dinámica transcurre con las respuestas que aporta el coordinador, que enmarca el perfil del programa Centro Juvenil y sitúa el accionar que ha tenido a lo largo de los años este Centro en particular. Da cuenta de cómo el Centro tiene

una orientación comunitaria que se expresa en un diálogo fluido con el barrio que se apropia de este lugar, transitando por él de distintas maneras. Repasa las acciones dirigidas al fortalecimiento de la comunidad y la recepción que han tenido, así como objetivos a futuro. Luego de esta apertura de a poco comenzó a circular la palabra con participaciones de todos/as los/as integrantes del equipo. Los enunciados que circularon al comienzo (en cursiva lo que fue dicho por ellos/as) identificaban que *la comunidad es el barrio*, es todo lo que sucede en ese territorio, formando una imagen bastante homogénea de una comunidad ya establecida. Eso genera preguntas sobre si *el Centro es parte de la comunidad también* y en la medida que *el apoyo y el trabajo compartido construye comunidad* el Centro se incluye en ese mapa. Entonces hay un desplazamiento hacia lo que forma a la comunidad, *la solidaridad es comunidad/las diferencias compartidas hacen comunidad*, y allí se abre el diálogo a los procesos que apoyan estas *relaciones comunitarias*. Y entonces el Centro se presenta como instrumento que favorece vínculos comunitarios porque promueve la integración y la participación, *son los espacios colectivos los que construyen comunidades, y lo que intercepta es la lógica individualista del capitalismo neoliberal*. Las relaciones comunitarias aparecen atravesadas por lógicas del mercado económico y por el sistema de exclusiones que produce, lo que pone a los individuos a perseguir intereses individuales. El Centro Juvenil aparece como portador de una lógica anti productiva en ese sentido ya que intenta *enseñar a los gurises el valor del trabajo colectivo* generando experiencias donde aparezca el valor del hacer con otros/as, al interior del Centro y hacia el barrio, *ayudar a los gurises es apoyar a la comunidad*. Sobre las relaciones entre lo común y un programa estatal aparece la imagen de que la comunidad precisa de la protección del Estado ante la intemperie del sistema de mercado, *el Estado fortalece a las comunidades cuando le otorga recursos y la protege*. Pero también se enuncia que *el Estado puede ser contrario a la comunidad* cuando no destina recursos, cuando no genera programas que alcancen a las poblaciones más vulneradas, cuando invierte con lógicas punitivas más que preventivas.

Esta primera ronda de imágenes aporta sentidos más o menos habituales que también reproducen la visión programática estatal de lo que es la comunidad. La apertura en la voz de la coordinación -el lugar más atravesado por los encargos del dispositivo institucional- marcó bastante el curso de los enunciados. Pero después empezaron a circular enunciados singulares, con nombres propios, situaciones concretas de algunos talleres y de algunxs adolescentes y las formas de trabajo con ellxs. Y empezar a hablar desde los cuerpos abrió el terreno de las multiplicidades, desató los enunciados de su encargo institucional. Aparecieron las dificultades para trabajar, en condiciones precarizadas, teniendo que poner el cuerpo a la violencia, las angustias, las carencias, no pudiendo dar

respuestas a muchas de las situaciones que llegan. La presión constante de *tener que cumplir con las exigencias del convenio*, hacer los seguimientos individuales, realizar los informes, articular con otras instituciones, preparar los talleres y planificar actividades en función de la agenda anual, y *somos los mismos para todo*. La falta de tiempo y de cuidado para el propio equipo. Las distancias y las proximidades con situaciones que los involucran afectivamente. La sensación de que los cuerpos se desgastan y se cansan y que no hay posibilidad de parar y los desbordes que esto produce. Ese estado de situación interroga por el orden de prioridades, cuestiona los productos que deben alcanzarse y a qué costo, y resalta las cosas que deberían atenderse con otros tiempos. Eso genera desacuerdos, distintas posiciones, cuestionamientos hacia la coordinación, momentos más reflexivos y también silencios.

Se actualizan imágenes de otras experiencias. Algo de lo mismo vuelve: cuerpos individuales agotados y angustiados por asumir la responsabilidad de los encargos de un dispositivo institucional precario en todos sus niveles. Allí se expresan los dolores que produce asumir en cuerpos individuales las ausencias de cuerpos institucionales y cómo esto se convierte en lo que necesita ser enunciado. También se ven los desbordes que estas condiciones de trabajo producen, copando los espacios colectivos y las posibilidades de pensar. Un espacio para pensar sobre lo común lleva a hablar sobre las dinámicas de equipo. Y un poco es el desborde y la necesidad de enunciarlo lo que lleva a hablar de esto en uno de los pocos espacios donde suspenden sus tareas y pueden hablar de estas cosas. Pero lo escuché también como una forma de responder a las interrogantes formuladas. Respondieron desde ese cuerpo que es el Centro juvenil y también el cuerpo que es el equipo, con sus partes frágiles, sus partes duras, las segmentaciones y los encuentros, las exigencias programáticas y las interacciones con los procesos de orden más afectivo. Y el esfuerzo de sostener todo eso en sus cuerpos es mayor a las potencias que ven instituidas, porque en definitiva la fuerza gravitatoria del dispositivo institucional hace que todo tienda a caer. Cómo hablar y pensar la comunidad cuando el plano de lo común en sus propios cuerpos es lo que está amenazado. Hay procesos descompositivos en curso que segmentan las alianzas posibles con formas de instituir otros comunes.

En términos de las inclinaciones afectivas individuales, hay alianzas inmediatas del equipo hacia los adolescentes, sus padecimientos y sus futuros posibles. No hay dudas de que sobre eso funciona el Centro juvenil, una tendencia que insiste en la producción de un colectivo. Pero hay obstáculos estructurales para que lo colectivo gane fuerza de consistencia: por una parte, esas alianzas funcionan en campos diagramados, se apoyan sobre formas de segmentación, como los seguimientos de procesos individuales orientados

a lograr avances, etc; por otra parte las condiciones de trabajo reducen las fuerzas de creación, las imaginaciones políticas, porque mantienen a los equipos gestionando la inmediatez, produciendo registros, atendiendo los emergentes cotidianos, inhibiendo las posibilidades de tejer otras alianzas en esos territorios que puedan desligarse de los encargos de la institución. El propio dispositivo reparte las fuerzas y las orienta de manera que parece evitar las formaciones comunes que puedan sabotearlo, transformarlo, enmendarlo.

Cerramos esta actividad con la propuesta de ellos de generar otra instancia en febrero, lo que creo que responde a la necesidad de espacios para pensarse y poner en palabras lo que les está pasando. Tuvimos comunicaciones con el coordinador -mi interlocutor en las comunicaciones hacia el Centro-, pero la instancia de febrero no se concretó por dificultades de agenda, fuimos postergando la fecha hasta que llegó marzo y comenzó la pandemia en nuestro país y el Centro Juvenil tuvo que resolver cómo trabajar en emergencia sanitaria y ya no estuvo en el horizonte este encuentro.

## ***A modo de cierre: conectar líneas del territorio***

Llegando a los últimos apartados de este trabajo quiero repasar y anudar algunas cuestiones. La intención de este trabajo fue salir de la narrativa habitual de las investigaciones donde hay *un tema* y una teoría desde la cual abordarlo. Intenté que *el tema* fuera emergiendo desde distintos puntos de un territorio, que fuera de a poco iluminándose. De esa manera, el plano de lo común es una capa del territorio que despliega toda una superficie de pensamiento; la problematización de las concepciones de Estado agrega otra capa tensionando, interrogando a la cuestión de lo común; cómo esa cuestión se hizo pregunta en mi experiencia, es otra capa; y cómo pasa luego por otra experiencia cuyo diagrama es el de una investigación, es aún una capa más. Luego, entre esas capas, hay conexiones parciales, puntos de apoyo, superposiciones y también desencuentros, algunos más determinantes que otros. Pero todas ellas son ya investigación. La investigación no comienza en la experiencia en el Centro juvenil, ni es esa experiencia una instancia de decisión frente a un problema. Es una capa más que hace síntesis con otras, dando coordenadas singulares al problema de investigación. Entonces, a la luz del trazado del mapa, se conectan o enfatizan aquí algunas líneas.

### Estado para lo común

Para Spinoza la función más específica del Estado consiste en que éste pueda propiciar un terreno fértil para el ejercicio de la libertad (1986a), el estado político se instituye para salir de las situaciones de servidumbre a las que estamos expuestos/as en estado de naturaleza, donde la fuerza es el principio que rige las relaciones y es máxima la fragilidad. Es la propia relacionalidad la que instituye un estado político. Las instituciones tienen el lugar de anular las pasiones insociables y fomentar las sociables de manera de favorecer el cuerpo social y fortalecer las relaciones entre sus miembros. Es por esto que es fundamental que los individuos participen activamente en la constitución de estas instituciones, puesto que sólo de esa manera se asegurará la construcción de un Estado que cuide y abogue por su cuerpo social (Ricci Cernadas, 2018).

El trabajo de la libertad es el trabajo sobre las determinaciones en un campo de necesidad (Tatián, 2023). No es el sueño de una acción posible en el vacío, de un obrar sin condiciones, puesto que eso es imposible. La libertad es una modificación de una materialidad que nos excede y produce, pero en la cual podemos hacer, incidir. Cuando interrogamos por los modos en que las formaciones de Estado afectan las posibilidades de la vida común estamos preguntando por el conjunto de determinaciones que efectivamente

se producen, pero también estamos preguntando por otras posibilidades, otros modos en los que podrían suceder, y esta es la pregunta por la libertad.

No se trata de la falsa situación de elección entre un mundo con instituciones y otro sin ellas, porque las instituciones ya están ahí, son parte de la materialidad con la que tenemos que habérnosla. Tampoco se trata de la posibilidad de crear la pequeña isla no contaminada por lo institucional, porque como ya hemos visto, las formaciones institucionales se reproducen y multiplican mucho más allá de las estructuras institucionales. Son formaciones subjetivas, modos de individuación que se expanden a través de la vida afectiva, mucho más que estructuras puramente organizativas. Entonces, se trata de pensar de qué manera podemos plegar lo institucional, que ya está aquí produciéndonos, en un campo político que oriente estas fuerzas -incluso en las durezas de sus sedimentos estructurales- hacia la proliferación de nuevas comunidades productivas. Si esas comunidades producirán nuevas instituciones, si tenderán a abolirlas, o simplemente las reproducirán, eso ya es otro asunto. Pero en principio hay que construir una posición desde la cual esas preguntas puedan arrojar nuevos sentidos, imaginar nuevos futuros. Y esas comunidades no son comunidades totales, no son pueblos, son pequeñas comunidades convocadas por aquello que afecta a más de un cuerpo, situaciones que colectivizan la necesidad de encontrarse para hacer algo con eso que pasa.

Entonces, el movimiento parece ser el de pensar un Estado para las comunidades, para lo común. Pero esto parece ingenuo porque el Estado que vemos materializarse tiende a los efectos contrarios. Y en este punto hay distinciones y discusiones en las lecturas spinozistas sobre las posibilidades del Estado que hay que señalar. Diego Tatián sostiene que las lecturas más anarquistas provenientes del Mayo del 68 tienden a oponer las formaciones de lo común a las formaciones institucionales:

Hay lecturas anarquistas de Spinoza por ciertos anarquismos contemporáneos que plantean una filosofía de la potencia contra el poder, o de lo instituyente contra lo instituido, o del poder democrático de la multitud contra las instituciones políticas. Esto es un poco lo que podríamos llamar el programa de lectura Mayo francés. Una tradición de lectura importantísima. (Tatián, 2023, p. 259)

Estas lecturas spinozianas de cuño autonomista como las de Gilles Deleuze, Antonio Negri, Etienne Balibar, Pierre Macherey, y las amistades de otros campos que también piensan con un horizonte autonomista, fueron referencias fundamentales en el trazado del problema de esta tesis y se sostiene aquí su perspectiva porque el anarquismo que sustentan es condición de posibilidad de la construcción más o menos activa de procesos

instituyentes. El anarquismo o autonomismo es una potencia joven de pensamiento, una potencia jovial en el sentido que le da Nietzsche en *La Gaya Ciencia*:

Yo juego a toda especie de escepticismo que permita esta respuesta: ¡ensayemos siempre! Pero no quiero escuchar hablar de todas las cosas y todas las preguntas que no permiten la experiencia. Esos son los límites de mi verdad: porque aquí el coraje ha perdido su derecho. (1990, p. 62)

Esta jovialidad es una afirmación de las posibilidades de creación sin autoridades, una vocación por la experiencia y la experimentación, una posición libertaria que se autoafirma en su despliegue. Y considero que es fundamental sostener esa posición, incluso para pensar un campo endurecido institucional, porque para oponer a la institución algo del orden de una fuerza instituyente, hay que tener capacidad de ver las formaciones autoritarias y de tener frente a ellas alguna rebeldía, una cierta autonomía. Si partimos de las instituciones y de su naturalización nos inscribimos en una vía de reproducción conservadora. Y -aunque algo de ello siempre está presente en los movimientos del campo social, en la tensión entre instituido e instituyente, cristalizado y moviente- sin esa rebeldía es difícil producir movimiento.

También es un punto de partida que se debe recomenzar cada vez, buscar esa posición autónoma, esa subjetividad dispersa y conectiva que es capaz de hacer cuerpos comunes en la experimentación alegre de la acción política colectiva. Entonces no es contradictorio sostener estas sensibilidades y propuestas autonomistas para pensar nuestros Estados y sus constituciones, sino más bien necesario. Porque si hay algo por hacer con la institucionalidad, entonces el asunto es cómo desde la potencia pensar los poderes, y, si es posible, organizar el curso de esos poderes para que sirvan al aumento y apropiación de potencias colectivas. Y las potencias singulares deben pensarse autónomamente para intentar alertar sobre las formaciones estatales en nuestras individuaciones, en nuestras vidas afectivas. Sólo desde allí será posible pensar al Estado, construyendo un afuera que le gobierne.

Y esto sin ninguna ingenuidad respecto de lo que el Estado es. Y para ello, de acuerdo con Tatián, es bueno mantener presente las ideas de Karl Marx y Friedrich Nietzsche sobre el Estado. En el caso del primero, el Estado se caracteriza como el “conjunto de aparatos ideológicos y de aparatos represivos que salvaguarda un modo de producción, un régimen de propiedad, una situación de clase. Eso también es el Estado indudablemente. No podemos olvidarnos en ningún caso” (Tatián, 2023, p. 260). En cuanto a Nietzsche:

Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el pueblo.» ¡Es mentira! (...) y diga lo que diga, miente, y posea lo que posea, lo ha robado. (Nietzsche, 2004, p. 30)

Es necesario actualizar esa lucidez respecto de las operatorias que conforman a las formaciones estatales para mantener encendidas algunas alertas. El grito nietzscheano que denuncia la mentira en un Estado que pretende ser el pueblo (o la comunidad, para el caso), es un buen pasaje para evitar caer en confusiones.

Entonces, se trata de mantener las potencias autonomistas y abonar a ese campo para poder pensar mejor las formaciones estatales, manteniendo una lucidez informada en la materialidad de las prácticas. Retomar el sentido de Deleuze y Guattari cuando afirman que “el Estado siempre ha estado en relación con un afuera y no se puede concebir independientemente de esta relación. La ley del Estado no es la del Todo o Nada (sociedades con Estado o sociedades contra Estado), sino la de lo interior y lo exterior” (1997, p. 367). Entonces ¿cómo construir y de qué se trata esa exterioridad? Allí hay un lugar para pensar lo común. El problema entonces empieza a ser otro: dada nuestra situación actual de sociedades que se organizan en buena medida a partir de formaciones estatales, ¿cuán interiores somos a esas formaciones? y ¿cuáles son sus exterioridades y nuestras posibilidades de habitarlas?

### Interiores al Estado

Una de las capas que componen esta tesis han sido las experiencias de prácticas estatales en dispositivos de intervención. En ellas hay una suerte de constante que es la captura de las subjetividades a través de la circulación de afectos de segmentación y descomposición, de tonalidades tristes que impiden formaciones de lo común. Y esa constante no es una coincidencia sino más bien una condición. Los dispositivos institucionales del Estado producen ciertos cuerpos a partir de una política de circulación de los afectos que en gran medida encarna en su carácter burocrático. Ya referí antes a la burocracia como una racionalidad que fija las experiencias de tal modo que inhibe en ellas la producción de nuevos afectos. Dicho de otra manera, se organiza y regula una experiencia y se la hace pasar como lo mismo, una y otra vez.

Max Weber (1969), gran teórico del Estado, elabora uno de los puntos altos del Estado como estructura de racionalización de un orden social. Postula que uno de los

elementos fundamentales de la racionalidad del poder ejercido por el Estado es la burocracia. Él plantea que la burocracia es un *sistema de gobierno o control legal, impersonal, eficiente, eficaz, y perdurable* y tiende a *disminuir las desigualdades sociales* -en la medida que distribuye la autoridad en un mecanismo institucional y también da acceso al mismo (Weber, 1969). Hay un sueño detrás de este aparato de racionalización y es el de eliminar las desigualdades que provienen de las herencias y procedencias, produciendo un estado de asepsia, de anonimidad, de la mano de una imagen -muy corriente y de cuño liberal- de la justicia como imparcialidad, que actúa sin mirar a quién (la famosa representación con los ojos vendados). Es decir, la burocracia sería el mecanismo que aseguraría que el Estado nos trate a todos/as como iguales, siendo insensible a las variaciones interpersonales.

Hay al menos dos objeciones en esta cuestión. En primer lugar, borrar toda diferencia y singularidad a través de la producción de una serialidad homogeneizada que se distingue sólo numéricamente, es exactamente la pesadilla nietzscheana del monstruo frío. No es deseable construir un sistema justo sobre la base de la negación de la corporeidad. En segundo lugar, no es realizable. No dejamos de constatar que las instituciones no están hechas de racionalidad. Nos indignamos de sus malos funcionamientos, de sus malas gestiones, de lo que no pueden, siempre en función de una convicción de que deberían ser cuerpos organizados. Opera la ilusión burocrática de orden puro y de no fricción que está en la base del buen funcionamiento institucional. Se complementa con la imagen siempre disponible de que en otros lugares existen esas buenas instituciones porque las cosas se hacen bien, allí las instituciones realizan sus cometidos eficientemente. Entonces, el problema es el localismo que se filtra en el cuerpo institucional (porque nadie es profeta en su tierra, ni las instituciones escapan de eso). Pero si empezamos a analizar cómo funcionan las instituciones del Estado en distintos lugares y a lo largo de la historia, nos encontramos con problemas diferentes, por supuesto, en función de los territorios y composiciones políticas, pero siempre con cuerpos que desmienten y desbordan la frialdad calculada y aséptica de la burocracia.

Y esto es así porque el Estado no es sus mecanismos racionalizados, es también una fuerza bruta de apropiación. Siempre hay tensiones entre lo que el Estado apropia, domina, gobierna, y lo que desborda, se le opone, y también le gobierna (Deleuze y Guattari, 1997). Y esa tensión es un equilibrio dinámico entre fuerzas, como todo individuo lo es (Simondon, 2015), y no responde a criterios de racionalidad. Y la palabra clave allí es fuerza, porque el Estado es un ordenamiento de las fuerzas, y se sirve de ellas. Y sólo a posteriori este proceso deviene o se inviste como racional, pero es primera y

fundamentalmente político. Y todo ello parece olvidarse cuando nos encontramos con sus formas racionalizadas que velan las fuerzas que operan como condición. La burocracia es un conjunto de técnicas que pone en marcha un poder, usualmente el del Estado, para aprehender o racionalizar una realidad exterior, a la que pretende controlar, conocer y estandarizar, en resumen, una posición de gobierno.

Por otra parte, los excesos de la racionalidad burocrática y sus irracionalismos han sido suficientemente documentados por los horrores de la burocracia al servicio del exterminio. Hanna Arendt (2019) advirtió notablemente sobre la banalidad del mal en las operaciones burocráticas de quienes actúan en segmentos de cadenas de acción sin cuestionar el sentido de ese conjunto de acciones, sin cuestionar cómo esas prácticas se ensamblan y cuáles son sus efectos. Son potencias alienadas al interior de maquinarias de dominación y destrucción. Y sin llegar tan lejos, lo que enseña Arendt, es el peligro siempre presente de esa alienación, en procesos donde somos segmentos que desconocemos las cadenas de sentidos de las operaciones de las que somos parte y donde ocupamos posiciones despojadas de la posibilidad de producir nuestros propios sentidos.

Entonces vuelve la pregunta ¿cómo construir una exterioridad respecto de estos dispositivos institucionales? ¿cómo ser exteriores a la burocracia que produce el campo institucional? Esas preguntas cobran una significación fundamental, porque sólo desde esa exterioridad puede lograrse algo del orden de la autonomía, de una apropiación de las potencias colectivas, desalienadas, lúcidas, capaces de comprender los efectos de sus acciones sobre otros cuerpos y de las acciones de otros cuerpos sobre los propios. Y esa exterioridad no es necesariamente una realidad exterior, puede tejerse en el seno mismo de las prácticas institucionales cuando se conforman cuerpos comunes que se orientan hacia el aumento de sus potencias, instituyendo procesos. De allí puede emerger una razón que se distingue completamente de una racionalización. Porque no es un mecanismo que oculta la operación de las fuerzas, sino todo lo contrario, es una razón que explicita su condición inmanente a las fuerzas que se complican para producir cuerpos y pensamientos comunes. Es una razón común y como tal es impulso de procesos de democratización, no de dominación.

Hice experiencia en el Centro Juvenil, y en otros dispositivos, de un cuerpo en los equipos técnicos que es segmentado, cansado, extraído todo el tiempo, y que a condición de eso se le sostiene en la reproducción de los objetivos institucionales. Esa es su condición de interioridad en el dispositivo. Circulan potencias instituyentes que si pudieran conectarse a flujos creativos, probablemente estarían construyendo dispositivos novedosos. Cuerpos politizados, con saberes asociados a preguntas inquietas y cuerpos jóvenes

buscando hacer camino, si lograran encontrarse en una exterioridad alegre podrían construir otros mundos de experiencia. Si esos cuerpos, en vez de encauzar todo el tiempo los procesos educativos hacia los tránsitos formales, estuvieran disponibles para construir allí mismo una comunidad educativa, atendiendo la singularidad que les constituye, articulando sentidos con un lenguaje que dé forma a nuevas propuestas, generando alianzas y colectivizando procesos, si todo ello sucediera, quizás habría una posibilidad de crear nuevas formas institucionales. Pero esa exterioridad es precisamente lo que el dispositivo institucional, tal como funciona, inhibe. Entonces, nuevamente, ¿cómo hacer posible esa exterioridad?

### Un Estado no es todos los Estados

No todos los Estados son el mismo Estado. Ya fue dicho anteriormente pero lo retomo aquí porque luego de haber formulado las distintas capas de experiencia adquiere otras consistencias. Hay operatorias de apropiación y formas de gobierno con mecanismos que se repiten en las distintas instancias de Estado, pero hay diferencias muy significativas entre distintas políticas de Estado y en los efectos que generan en el campo social. Si seguimos la orientación spinoziana de pensar el Estado como un individuo, entonces cada Estado es una instancia singular y es necesario atender a su diferencia: su determinación sociohistórica, su enclave geopolítico, su individuación en cada gobierno, etc. Hay que localizar el problema porque, reitero la cita, “el Estado es una práctica. No puede dissociarse del conjunto de prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar” (Foucault, 2006, p. 324). En nuestro contexto latinoamericano, la particular situación en que la dependencia coloca a los países de América Latina influye decisivamente en el papel que debe cumplir el Estado y esto es, a la vez, decisivo para posibilidades concretas de vida.

Esta tesis comenzó a gestarse durante el último gobierno progresista de nuestro país, con Tabaré Vázquez en la presidencia. Mi experiencia laboral en políticas sociales en el MIDES y la experiencia realizada en el Centro Juvenil, sucedieron en el marco de gobiernos progresistas. Era un contexto de inversión y ampliación en relación al despliegue de políticas sociales:

A partir de la crisis de 2002-2003, Uruguay iniciará un proceso resiliente de recuperación, en un contexto de “emergencia social”, acompañado de profundas reformas estructurales, intervencionismo estatal, mejora de los servicios públicos, e implementación de políticas públicas sociales y redistributivas en favor de las

personas más vulnerables. Este nuevo rumbo para el país, se inicia especialmente a partir de 2005, año en que el Frente Amplio (FA), partido de izquierdas fundado en 1971, asume por primera vez el poder de la Nación. Un poder que mantendrá hasta el año 2020 con las dos presidencias de Tabaré Vázquez (2005-2010 y 2015-2020) y la de Pepe Mujica (2010-2015) y que se caracterizarán por una apuesta decidida por el desarrollo social inclusivo. (Espí Hernández, 2021, p. 4)

La disminución de la pobreza en Uruguay en ese período fue producto de la bonanza económica y también de “la extensión y aumento de las pensiones, así como de las transferencias recibidas por los hogares de menores recursos” (Espí Hernández, 2021, p. 19).

Entre 2004 y 2017, según el estudio **del PNUD** “Dinámicas sobre el bienestar de las clases sociales”, la pobreza pasó del 60% a 21% y la clase media alcanzó el 80%, lo que se explica por un crecimiento en los ingresos de los hogares, con una distribución progresiva. Entre 2004 y 2012 se registraron mejoras en el trabajo y en la formalidad, así como un acceso a la propiedad privada y procesos educativos. (Espí Hernández, 2021, p. 18)

Sin entrar en mayores detalles hay números bastante consensuados (un poco más acá o más allá) sobre el crecimiento económico durante estos períodos y el impacto en la disminución de la pobreza, en buena medida por la inversión en política pública. Los logros del progresismo en materia de reducción de desigualdad llegaban a números destacables en el contexto latinoamericano:

Uruguay, en poco más de una década, [logró] robustecer su economía (sus tasas de crecimiento oscilaron entre el **4% y el 6%**), reducir su vulnerabilidad externa (Uruguay es uno de los países donde la tasa deuda/producto es menor en toda América Latina), abatir el desempleo (que llegó a sus niveles más bajos en la década 2004-2014), y reducir la desigualdad que se ubica **en el 0,383 en 2013** (**Cepal, 2015a**). (Moreira, 2017, p.12)

Estas políticas sociales hoy viven un retroceso y repliegue, aunque no homogéneo pero sí sistemático, bajo la dirección del gobierno de la coalición de derecha, liderado por el Partido Nacional. “En el año 2020 asume en el país un nuevo gobierno: la derecha, y plantean en su agenda política la generación de transformaciones en la órbita pública social, específicamente en los programas dependientes del Ministerio de Desarrollo Social” (Lima Benítez, 2021, p 77). Se trata de un gobierno claramente empresista (Caetano, 2022)

que tiene dentro de sus objetivos disminuir el gasto público y promover el crecimiento económico del sector empresarial.

Se habla de desmantelamiento de los programas sociales, repliegue de los programas del Mides en el territorio y un progresivo desmantelamiento de los servicios sociales. (Lima Benítez, 2021, p. 78)

Hubo una retirada y desarticulación de la presencia de los equipos técnicos en los territorios y de los programas llamados de cercanías que daban seguimiento a situaciones priorizadas por criterios de focalización. Recientemente me enteré a través de una integrante del equipo del programa Uruguay Crece Contigo de que en los últimos años, posteriores a la pandemia, una parte del programa ha pasado a funcionar en modalidad de teleasistencia. El programa forma parte de un sistema de protección integral a la primera infancia, fundamentado en que es un período de la vida altamente determinante y muy vulnerable. Este programa en el gobierno del Frente Amplio funcionaba con seguimientos a las familias por parte un equipo técnico que les orientaba en buenas prácticas de crianza y también articulaba con instituciones para lograr que las familias accedieran a prestaciones y beneficios en caso de que correspondiera. Respondía a las mismas lógicas analizadas aquí sobre las políticas sociales focalizadas como posición de gobierno sobre la pobreza. Con la actual administración del gobierno de coalición y siendo el MIDES un ministerio dirigido por el Partido Nacional, una parte de este programa pasa a funcionar por teleasistencia, de la siguiente manera: se envían mensajes automatizados a las familias, del estilo “madre, tienes todo lo que precisas para ser feliz” y luego el equipo técnico se comunica con las familias vía telefónica para chequear recepción del mensaje y dar seguimiento a la situación. Para monitorear un tema específico como la comunicación verbal implementaron la utilización de un software: se les solicita a las familias que envíen videos o audios con escenas que ejemplifican el uso del lenguaje verbal con su hijo/a y ese audio/video es analizado por el software que detecta si hay problemas de comunicación. Específicamente el software detecta si hay interrupción y superposición de palabras, pero los contenidos quedan sin analizar. Y en esto consiste la línea actual del Estado para apoyar en las crianzas de las primeras infancias más vulnerables del país. Los desgastes del equipo técnico se están dando en peleas sobre los contenidos de los mensajes, por ejemplo que en vez de ser un mensaje dirigido a madres, sea un mensaje genérico, para no asumir y reproducir que los cuidados se ejercen sólo por la figura materna. Y ciertamente tiene sentido pedirle a una política pública que no refuerce los estereotipos de género y sus desigualdades. Pero a la vez parece ser una cuestión casi de detalle en el contexto de lo que está pasando. Y es que

el dispositivo diagrama también los espacios disputables y las posibilidades de oposición. Y las fuerzas reivindicativas de los equipos técnicos se expresan en estas peleas que, sin quitarles valor, no alteran ni cuestionan la puesta en marcha de un telemarketing como política de apoyo a primera infancia en familias vulnerables. Es una forma terrible de desmantelamiento de una política “de cercanías”. Y no es la burocracia estatal lo que opera en este caso sino la importación de lógicas empresariales propias de los programas neoliberales que se instalan sin miramientos.

Frente a estos procesos políticos de deterioro de la red estatal de atención social, es necesario remarcar las diferencias enormes que producen distintas políticas de Estado. En sectores importantes de la población se traduce en contar con acceso a servicios básicos y esto es condición para el despliegue de las vidas y sus procesos de colectivización. La retirada del Estado no se traduce en autonomía como quiere hacer creer la ilusión neoliberal (aún cuando el neoliberalismo sabe que necesita del Estado aunque más no sea como salvaguarda). La retirada de las políticas de atención en sectores donde no hay elementos mínimos para la autogestión de la vida, es dejarlos en el desamparo. **Y si no hay elementos para la autonomía no es porque hayan individuos dependientes sino porque socialmente se producen condiciones de dependencia extrema de la intervención estatal, porque no hay otras maneras de integrarse a un mundo económico, social y cultural de alta competitividad y segmentación. Claro que este tipo de razonamiento nos lleva a lo que popularmente se dice en la expresión “te corren por derecha”.** Y entonces, frente a los avances de los gobiernos de ultraderecha en el escenario global y en la región, parece un destiempo el análisis de las políticas sociales estatales bajo la tutela de los progresismos, y parece que incluso hay que defender y pelear por esas formaciones estatales en nuestros tiempos actuales porque el desamparo es mucho peor. Y es en este punto que hay que retornar a la pregunta por la exterioridad, porque sólo desde allí puede orientarse una reflexión política que incluya el pensamiento sobre el Estado sin ser acorralado por las condiciones del despojo actual.

#### Lo común: alianza para la vida

En Spinoza (2020) la tonalidad afectiva es tan importante como la distinción entre acción y pasión, de lo contrario su filosofía sería un racionalismo de corte tradicional. La alegría como afecto es la experiencia de aumento de la potencia, efecto de la comunicación y colectivización de los cuerpos que se agregan en relaciones complicando sus potencias

singulares. Es esta composición la condición para un devenir activo. Desde el interior de estas relaciones comunes se hace posible generar comprensiones tales que se sigan de ellas modos activos de intervenir en nuestras realidades. En otros términos, en la alegría nuestra potencia es individuada bajo un aspecto de composición y eso genera la posibilidad de comprender algo sobre la composición misma, para poder producirla activamente, activar esas relaciones.

En esta dimensión de la experiencia de la alegría se subraya la multidimensionalidad que pliega la individuación spinoziana. Y es que las alegrías no son nunca del todo mías aunque sean en mí. El pasaje de la pasionalidad a la actividad no es efecto de un tránsito individual de una voluntad que aprende y logra empezar a obrar activamente tal como funciona en el esquema liberal de la noción de autonomía. Hay que insistir en que somos interiores al pensamiento y a la extensión, que son atributos que expresamos, y somos también interiores a las tramas compositivas y descompositivas, que no son efecto de nuestra decisión. Las pasiones y afectos activos se dan intersubjetivamente, nunca individualmente. Las alegrías y tristezas nunca son enteramente mías, son producidas colectivamente.

La alegría es la efectuación de una potencia (...) Así que no se trata de la alegría de uno mismo, que no es una alegría. La alegría no es estar contento consigo mismo. En absoluto, no es el placer de estar contento consigo mismo: es el placer de la conquista, como decía Nietzsche. (Deleuze, 2020)

Toda autonomía será siempre un obrar conjuntando las fuerzas, trabajando en la composición, nunca desde una posición de gobierno individual. En un plano ontológico, la vida como expresión del ser productivo en su despliegue, resiste las tristezas, busca composiciones, alianzas para su sostén. Esas experiencias van conformando un cuerpo, deseo, tendencias. Y en algún punto, al interior de esas composiciones se hace posible la actividad de producción de nuevas experiencias, se autonomiza una potencia que se reafirma. Hay una natural resistencia a la tristeza, que no es valorativa, no se da porque la vida sea en sí buena, sino porque físicamente, lo que existe, tiende a existir, insiste, ejerce un *conatus*. Y esa resistencia es inmediatamente plural, conecta con otros, no se produce como afirmación de interioridad sino más bien como alianza de multiplicidades conectivas:

es según una verdadera dinámica de la resistencia a la tristeza (en nosotros mismos y en el otro con el que nos identificamos) como actuamos para venir en ayuda de nuestro semejante, para recomponer la vida en nosotros mismos, en el otro y con el otro. (Bove, 2009, p. 146)

Lo que existe tiene una natural disposición a insistir en la existencia, y eso se traduce en una tendencia a producir conexiones, composiciones, alianzas, y una evitación de las tristezas, de lo descompositivo.

Este proceso constitutivo es el mismo que el de la vida y del mismo modo que en la física es un proceso que conduce una multitud de átomos a la configuración de los individuos, en la vida social, ética y política la multitud de los individuos reinterpreta la pulsión de existir de la potencia hacia configuraciones del vivir cada vez más comunitarias. (Negri, 2016, p. 406)

Lo que sucede es que estas tendencias comunitarias en la experiencia humana no son transparentes para sí mismas, y se le agregan capas de imaginación y conocimiento inadecuado, lo que expone a los individuos a procesos descompositivos, a equivocarse en la evitación de la tristeza, a obrar de maneras contrarias a su propio bien. Es por ello que la vía de la alegría es muy importante, porque, es la forma en la que la vida insiste bajo un signo de aumento de sus fuerzas y en esas alianzas comunes hay una posibilidad de producir una comprensión sobre los modos de hacer comunidad. Las composiciones pueden ser pasionales y estar asociadas a un plano imaginativo, a una incompreensión, pero aún así son maneras de sostener la vida en una trama de relaciones. Y esas mismas composiciones son el suelo y condición de los movimientos para posiciones autoproducidas, para tramas generativas de experiencias activas. Puesto que sólo al interior de relaciones productivas podemos tener noticias de cómo es que se producen. “Esta solidaridad entre razón, imaginación activa y pasiones alegres traza el horizonte de la vida buena en un sentido ético” (Tatián, 2004, p. 100).

Una primera y muy relevante conclusión para cualquier escenario político es que las tonalidades afectivas distinguen entre condiciones de posibilidad de devenires activos y condiciones de sujeción y servidumbre. Si no hay alegrías, no habrá autonomías. Entonces, volvemos a retomar la pregunta por las exterioridades posibles, por esos territorios autónomos que hay que hackearle a los poderes en curso -todas las formas de sujeción que expropian fuerzas productivas de una u otra manera-, especialmente la exterioridad posible en un dispositivo institucional del Estado. La primera pista es la tonalidad afectiva, la circulación de afectos alegres. “Evitemos las pasiones tristes y vivamos con la alegría para alcanzar nuestra máxima potencia; así, pues, hay que huir de la resignación, la mala conciencia, la culpabilidad, de todos los afectos tristes” (Deleuze, 2020). Y en esos territorios alegres se hace posible instituir una razón común, un plano dialógico de relaciones comunes que logre acuerdos, que instituya modos de vida comunes, siempre en contacto con una

pasionalidad que impera y con la lucidez de que es desde allí que el trabajo se realiza. Como dice Kaminsky “la mejor política de las pasiones es, pues, la de la razón apasionada” (1998, p. 187).

Construir una exterioridad para poder pensar autónomamente las formaciones estatales, para no estar bajo su gobierno sino más bien ocupar nosotros la posición de gobierno sobre sus fines y formas, ello requiere, en primer lugar, seguir el rastro de las alegrías y construir territorios alegres. Seguir los movimientos de los cuerpos en sus composiciones y formaciones comunes, y hacer de ello una vía para instituir. Ese rastro de las alegrías es el que hay que seguir y multiplicar. La posibilidad de una exterioridad respecto de formaciones estatales que tienen por lógica la asimilación de potencias para hacerlas interiores, está, en primer lugar, en seguir los rastros de aquello que comunaliza, de las experiencias alegres en su sentido político.

Hay que atender a las tonalidades afectivas en todos los campos de relaciones, especialmente en los que diagraman los dispositivos institucionales, qué afectos se ponen a circular, y cómo lo hacen. Deleuze decía que “el poder nos precisa tristes” (2020), hay una institucionalización de los medios para separar a los individuos de sus potencias de obrar y eso no es otra cosa que la circulación de la tristeza como medio de segmentación, descomposición, sujeción.

[los poderes] tienen en común que extraen su poder de las pasiones tristes que inspiran a los hombres (...) Gracias a ello tienen poder: en ese sentido el poder es siempre un obstáculo a la efectuación de las potencias, mientras que yo diría que todo poder es triste, sí, y que aunque aquellos que tienen el poder se regocijan mucho de tenerlo, la suya es una alegría triste. (Deleuze, 2020)

Lo que puede un individuo, lo que puede un cuerpo, nunca es por sí mismo, porque no hay potencias que sean completamente individuales. Toda individuación es colectiva, porque la potencia se efectúa siempre en relaciones que nos hacen seres abiertos. Y esa apertura se realiza en contextos que favorecen o inhiben las posibilidades de generar formaciones comunes. Y toda institución es una potencia de producir encuentros, de organizar tránsitos: qué cuerpo se encontrará con qué otro, qué potencias se comunicarán; y también es una potencia de decir que no, de evitar que algunos encuentros sucedan. Por eso es fundamental producir campos institucionales que conecten las potencias de los cuerpos a situaciones en las que aumenten sus capacidades de pensar y hacer y dejar de reproducir institucionalidades que separen a los individuos de sus potencias de obrar.

“Instituciones que no inhiban ni reduzcan la potencia democrática en la que tienen origen, sino precisamente que la incrementen y la manifiesten.” (Tatián, 2023, p. 260)

Las singularidades se entraman y producen cuerpos colectivos, seguir ese rastro implica desobturar segmentaciones individualizantes, cancelar técnicas moralizantes, desatar los procesos de las finalidades que los gobiernan, alojar espacios para los sentidos aún no expresados, producir nuevas racionalidades que integren la posibilidad de lo novedoso. Los dispositivos institucionales son en buena medida la forma en que se diagrama la sociabilidad, pero sólo si estas formaciones estatales permanecen próximas a las potencias que las instituyen -que son y seguirán siendo en buena medida del orden de lo pasional-, entonces, pueden funcionar como instancias de vehiculización de un aumento de fuerzas colectivas. Se trata de:

construir una deriva posible, por decir así, del spinozismo, según la cual las instituciones se conciben como inmanentes a lo instituyente y no trascendentes ni contradictorias respecto de él. (Tatián, 2023, p. 260)

No es un propósito que tenga un programa establecido, hay que seguir el movimiento de los cuerpos, no como una marcha homogénea sino como una comunicación de gestos que van complicándose y conformando una corporeidad propia. Sólo en la formación de comunidades productivas, pueden producirse autonomías locales que permitan dar visibilidad sobre los procesos institucionales que organizan nuestras experiencias y orientar los movimientos instituyentes. Hacer presión en las instituciones para que alojen la pluralidad, que no excluyan *a priori* modos de individuación y que trabajen a favor de los afectos comunes.

las instituciones se sostienen por afectos comunes. No tanto -o no sólo- por represión como por un consentimiento. (...) la creación de un conjunto de condiciones que permiten la adhesión de los deseos y de los afectos. (Tatián, 2023, p. 252)

La exterioridad como posición de autonomía se produce en la formación de cuerpos comunes. No hay programa para ello. Las alegrías son efecto de circulaciones transversales del deseo conectando segmentos para hacer tejido común. No es una conveniencia identitaria, ni un acuerdo consensuado. Es una comunalización en acto de potencias que se agregan, síntesis productiva de elementos múltiples. Es un cuerpo que se conforma tomando parcialidades de nosotrxs y a veces también sumergiéndonos en totalidades. Que no haya un programa significa que no hay un curso de acciones preestablecido, que no hay un tránsito político definido, sino siempre un cauce de experiencias abiertas. Hay pistas, hay

elementos, pero nunca hay un saber cerrado sobre las formaciones comunes, sobre lo que formará comunidad y sobre la forma comunidad. Y quizás no haya que ir a buscarla en los lugares donde su ocurrencia es un deber, por ejemplo en las acciones del dispositivo estatal que tiene entre sus objetivos la promoción de la vida comunitaria. Hay que registrar cómo es que efectivamente sucede y qué formaciones sociales puede propiciar. Un cuerpo adolescente se encuentra con vibraciones musicales que le suscitan alegrías y se forma una comunidad entre sonidos y cuerpo, eso origina movimientos que se comunican a otros cuerpos generando un cuerpo común, y de esa experiencia colectiva surgen afectos que hacen posibles otros movimientos, cuerpos que se saben en resonancia y se convocan en torno de otras situaciones y eso es una formación común. También una multitud en la calle que reclama por derechos colectivos es un cuerpo común. Pero no es sólo en las grandes escalas, ni en los momentos decisivos donde hay que buscar las condiciones para estas formaciones de lo común. Las distintas amistades y conveniencias con lo humano y con lo que dibuja lo humano desde otros registros, son formaciones de lo común, son todas las múltiples formas de alianza para la vida.

Porque cuanto más apto es un cuerpo para ser afectado y afectar de múltiples maneras a los cuerpos externos, más apta es el alma para pensar (...) por lo cual, para alimentar un cuerpo como conviene, es necesario utilizar muchos alimentos de diversa naturaleza. (Spinoza, 2020, p. 237)

Hay que multiplicar las experiencias, abrir más poros en la sensibilidad, establecer amistades inusitadas, porque eso hace al alma más apta para el pensamiento, y se precisa una lucidez arraigada en una sapiencia de la experiencia, en una materialidad colectiva que pueda constituir ese afuera de las instituciones, pero al interior de las mismas.

Forma de vida colectiva en la cual los cuerpos encuentran condiciones materiales y sociales para el incremento de su poder de actuar, y las inteligencias para el desarrollo de su poder de pensar —es decir condiciones para la irrupción de subjetividades políticas—. (Tatián y Pereira, 2022, p. 29)

No es en la institucionalidad del Estado donde hay que ir a buscar las fuentes de multiplicación de experiencias alegres, las fuerzas de colectivización, pero sí es posible apuntar a que el Estado sea la mejor versión de las garantías de esas potencias de lo común. Apuntar a un Estado que sea, en la mayor medida posible, la efectuación de acuerdos y razones comunes, ese Estado que Spinoza piensa como imperio democrático, terreno fértil para prácticas de libertad. Unos espacios institucionales que no limiten las

posibilidades de los encuentros, que sean capaces de alojarlos, de generar condiciones para que los encuentros propicien formaciones comunes:

se trata de eso, en el deseo: es justamente en el camino que se hace al andar, por libertad, que puede haber, por azar, en un cruce o no, pero por azar, un encuentro. Un verdadero encuentro no es simplemente buenos días, buenas noches. Un verdadero encuentro (...) cambia algo. Después de este encuentro, ya no será más como antes (...) es el azar que toca alguna cosa que va a inscribirse, que hará surco en el Real, que no podremos borrar. Y después ya no será más lo mismo. (Oury, 1998, mayo 16)

Orientar la fuerza política para que los dispositivos institucionales puedan albergar esas experiencias de encuentro, sin disminuir las aspiraciones por los contextos actuales de empobrecimiento afectivo, sino todo lo contrario. El escenario actual de avance neoliberal no debe hacer retroceder las imaginaciones políticas y los deseos de libertad, porque esa pobreza es su condición. No debe atarse el pensamiento a las efectuaciones concretas porque eso reduce su potencia y lo limita a una posición de legitimación de lo que ya está dado. Las políticas sociales aquí analizadas, desarrolladas en contexto del progresismo, orientadas a producir mejores indicadores de desarrollo social y ejecutadas mediante distintas técnicas de gobierno de las poblaciones, puede que sean mejores condiciones para la vida común que las condiciones actuales del desamparo que genera la retirada estatal, pero distan de ser suficientes y no son adecuadas. Por eso la necesidad de construir esta exterioridad que se interiorice en las prácticas políticas institucionales: una especie de subjetividad política, de sensibilidad a la autonomía que se active y convoque cada vez que las instituciones violentan, extraen, despojan, gobiernan, las potencias instituyentes. Pero la alianza con el mundo de la vida debe alojarse en esa exterioridad que la institucionalidad no alcanza. Y quizás allí sea posible la construcción e institución de porvenires comunes. A nuestro favor, siempre estamos a tiempo porque “el mundo está recomenzando por nuestro infinito” (Nietzsche, 1990, p 166).

## Referencias

- Abdo Ferez, C. (2019). *Contra las mujeres: (in)Justicia en Spinoza*. Antígona.
- Albiac, G. (2013). *La sinagoga vacía: Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Tecnos.
- Albiac, G. (2022). *Sumisiones voluntarias: la invención del sujeto político* (A. Mira Almodóvar, Ed.). Tecnos.
- Allendesalazar, M. (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Alianza.
- Álvarez, B., dos Santos, M., y Visconti, E. (2018). *La modalidad de intervención Centro Juvenil en el contexto actual de la adolescencia en Montevideo* [Ponencia]. XVII Jornadas de Investigación, Universidad de la República, Facultad de Ciencias Sociales.
- Álvarez Leguizamón, S. (2013, marzo 1º). La nueva economía política de la pobreza: diagnóstico y asistencia. *Voces en el Fénix*. <https://vocesenelfenix.economicas.uba.ar/la-nueva-economia-politica-de-la-pobreza-diagnostico-y-asistencia/>
- Alvaro, D. (2014). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Prometeo.
- Andrés, A. (2019). *Un viaje al cante: historias del Marconi*. Recortes.
- Arendt, H. (2019). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Penguin Random House.
- Balibar, É. (2009a). *Spinoza y la política* (C. Marchesino y G. Merlino, Trad.). Prometeo.
- Balibar, É. (2009b). *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad: Conferencia leída en Rijnsburg el 15 de mayo de 1993*. Encuentro.
- Balibar, É. (2021). *Spinoza político: lo transindividual* (A. Díez, Trad.). Gedisa.
- Baremlitt, G. (1997). *Análisis institucional: Compendio y otras cadenas* (5ª ed.). Instituto Félix Guattari.
- Bauleo, A. (1983). *Lo grupal*. Búsqueda.
- Bettosini, A. (2009). *Construir bienestar entre muchos: Actores en aulas comunitarias y centros juveniles* [Tesis de grado, Universidad de la República]. Colibrí. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/24587>
- Blanco, V. (2013). Tradiciones de la Psicología Social en la región del Río de la Plata: Entre surgimientos y desarrollos. *Augusto Guzzo Revista Académica*, 1(11), 124-139. 10.22287/ag.v1i11.158
- Blanco Falero, R. (2012). Los centros juveniles en Uruguay: Políticas públicas, adolescentes e interdisciplina. *Revista Electrónica de Psicología Política*, 9(28), 55-69.

<http://www.psicopol.unsl.edu.ar/pdf/Agosto2012-Articulo5.pdf>

- Blondeau, O. (2004). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Traficantes de Sueños.
- Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus: afirmación y resistencia en Spinoza*. Tierradenadie.
- Caetano, G. (2022). Gerardo Caetano: Lacalle Pou preside un gobierno “claramente empresista”. *La Diaria*. [Gerardo Caetano: Lacalle Pou preside un gobierno “claramente empresista” | la diaria | Uruguay](#)
- Calderón, C. (2019). *Pensar lo que se hace y saber lo que se piensa: Caracterización y análisis de las estrategias metodológicas desarrolladas en Centros Juveniles de Montevideo desde los discursos de Educadores Sociales*. [Pensar lo que se hace y saber lo que se piensa](#)
- Cardaci, G. (2016). Lo grupal como intervención crítica: Sobre la publicación Lo Grupal en la Argentina (1983-1993). *Tesis Psicológica*, 11 ( 1 ),134-149. <https://www.redalyc.org/pdf/1390/139050020008.pdf>
- Chauí, M. (1999). *Nervura do Real: Imanência e Liberdade Em Espinosa*. Companhia das Letras.
- Chauí, M. (2004). *Política en Spinoza* (F. Gómez, Trad.). Gorla.
- Chauí, M. (2018). *La ideología de la competencia: De la regulación fordista a la sociedad del conocimiento*. Ned Ediciones.
- Chauí, M. (2020). *La nervadura de lo real: Imaginación y razón en Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.
- Chávez, J., y Irrazábal, E. (2018). La psicología social universitaria en Uruguay: Aportes para una historia crítica. En A. M. Jacó-Vilela (Org.), *Psicología Social, itinerarios na América Latina* (pp. 223-246). Jurúa.
- Chávez Bidart, J. (2022). *Historia de la Psicología en Uruguay: Gobiernos, psicologías, subjetivaciones*. Azafrán.
- Cordero, N. L. (2008). *La invención de la filosofía*. Biblos.
- Correa, G. (2015). *Infrapolíticas de ciudadanía. Prácticas de cualificación en entornos materiales*. [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona]. TDX (Tesis Doctorals en Xarxa) <https://www.tdx.cat/handle/10803/311612#page=1>
- de Gainza, M. (2009). *Espinosa: Uma filosofia materialista do infinito positivo* [Tesis de doctorado, Universidad de San Pablo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2009.tde-23042009-161008>
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós.

- Deleuze, G. (1996a). *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine II*. Paidós.
- Deleuze, G. (1996b). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. (2008a). *En Medio de Spinoza*. Cactus.
- Deleuze, G. (2008b). Epílogo. En *La policía de las familias* (pp. 215-222). Nueva Visión.
- Deleuze, G. (2013). *Curso sobre Foucault: Vol. 1. El saber*. Cactus
- Deleuze, G. (2014). *Curso sobre Foucault: Vol. 2. El poder*. Cactus
- Deleuze, G. (2020). *Curso sobre Foucault: Vol. 3. La subjetivación* (2a ed.). Cactus
- Deleuze, G. (2020). Abecedario de Gilles Deleuze. En Youtube. *Abecedario de Gilles Deleuze: J como Joie (Alegría)* [Entrevistas realizadas a Gilles Deleuze] Recuperado en Noviembre, 2023: <https://www.youtube.com/watch?v=xyXMmx2Ofgs&t=216s>
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia* (F. Monge, Trad.). Paidós.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez Pérez & U. Larraceleta, Trad.). Pre-Textos.
- Delgado, J. M., y Gutiérrez, J. (Eds.). (1994). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis.
- Descartes, R. (2002). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (O. Fernández Prat, Ed.; M. García Morente, Trad.). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1637)
- Donzelot, J. (1994). *La invención de lo social: Ensayo sobre el ocaso de las pasiones políticas*. Nueva Visión.
- Donzelot, J. (2015). Lo social competitivo. *Fronteras*, 8, pp. 17-30.
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía Cruzada*. Fondo de Cultura Económica.
- Dujovne, L. (1941-1945). *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia* (4 vol.). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Publicaciones de Monografías universitarias.
- Dujovne, L. (1943). *Spinoza: Su vida, su época, su obra, su influencia: Vol. 3. La obra de Baruj Spinoza*. Ensayos Filosóficos.
- Dussel, E. (2012, octubre 29). ¿Estado o comunidad?. *Marxismo crítico: Praxis, conciencia y libertad*. <https://marxismocritico.com/2012/10/29/estado-o-comunidad/>

- Espí Hernández, A. (2021). Uruguay: el país que supo reducir la desigualdad y la pobreza. Un análisis de su desarrollo social bajo el enfoque de los ODS 1, 5 y 10 [en línea] [Informe de investigación]. *Facultad de Ciencias Sociales*.
- Espinosa, B. (1975). *Ética demostrada según el orden geométrico* (V. Peña, Trad.). Editora Nacional.
- Etcheverry, G. (2014). *Relación asistencial y grupalidades en la enfermería hospitalaria: el caso del Centro Hospitalario Pereira Rossell* [Universidad de la República, Tesis de maestría]. Colibrí. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/4369>
- Fernández, A. M., López, M., Borakievich, S. Ojam, E. , y Cabrera, C. (2014). La indagación de las implicaciones: un aporte metodológico en el campo de problemas de la subjetividad. *Sujeto, Subjetividad y Cultura*, (7), 5-20. <http://anamfernandez.com.ar/wp-content/uploads/2015/03/La-indagaci%C3%B3n-de-las-implicaciones.-UN-APORTE.-ARCIS-2014.pdf>
- Feyerabend, P. (2006). *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Tecnos.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1985a). *Saber y verdad* (J. Varela & F. Alvarez-Uría, Eds.). Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1985b). *Seguridad Social: un sistema finito frente a una demanda infinita. Genealogía del poder*. Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto* (F. Álvarez-Uría, Trad.). Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1991). *Microfísica del Poder*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1994). ¿Qué es la Ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?] (J. Dávila, Trad.). *Actual*, (28), 19-46. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/15889/davila-que-es-la-ilustracion.pdf;jsessionid=F4B78454A076068046F60A81472E1D48?sequence=1>
- Foucault, M. (1997). *Historia de la locura en la época clásica* (Vol. 2). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Nueva Visión.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad: Vol. 2. El uso de los placeres*. Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)* (M. Senellart, F. Ewald, y A. Fontana, Eds.; H. Pons, Trad.). Fondo de

## Cultura Económica.

- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France: 1982-1983* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)* (M. Senellart, Ed.; H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica: Vol. 1* (J. J. Utrilla, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Fumagalli, A. (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo : hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Traficantes de Sueños.
- García Martín, L. (2017). Vigilar y corregir: el Trabajo Social en las obras de Michel Foucault y Jacques Donzelot. *Cuadernos de Trabajo Social*, 30(2), 357-367.
- Gebhardt, C. (2007). *Spinoza*. Losada.
- González García, D. (2017). *El gobierno de la niñez y la adolescencia en situación de calle en Uruguay: Un estudio de la racionalidad de las políticas sociales focalizadas*. Universidad de la República, Comisión Sectorial de Investigación Científica.
- González, F. M. (2002) Análisis institucional y socioanálisis. *Tramas*. Universidad Autónoma de México. 18-19 (pp. 51-72) [Análisis institucional y socioanálisis](#)
- Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Siglo XXI.
- Guattari, F. (1989). El capitalismo mundial integrado y la revolución molecular. *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 1, 84-92.
- Guattari, F., y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza: Vol. 1. Dieu (Ethique, I)*. Aubier-Montaigne.
- Gueroult, M. (1974). *Spinoza: Vol. 2. L'ame (Éthique, II)*. Aubier-Montaigne.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Hardt, M. (1993). *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*. Paidós.
- Hardt, M., y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós.
- Hardt, M., y Negri, A. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Random House Mondadori.
- Hart, R. A. (1993). *Children's Participation: From tokenism to citizenship*. UNICEF Innocenti. Recuperado 2 de noviembre, 2023, de: [Children's Participation: From tokenism to citizenship](#)

- Hobbes, T. (1642/2000). *De Cive* (C. Mellizo, Ed.; C. Mellizo, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1642)
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Hoyos, G. (2003). Ética y educación para una ciudadanía democrática. *Camino hacia nuevas ciudadanías*. Instituto Pensar Universidad Javeriana y Departamento Administrativo de Bienestar Social.
- Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay. (2010, marzo 23). Resolución N° 542/010: Perfil de Centros Juveniles.
- Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay. (2014, setiembre 15). Resolución N° 3596/01: Perfil Centros Juveniles.
- Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay (2017, Noviembre 22). *Infancia - Clubes de Niños*. Recuperado el 14 de octubre de 2023 de <https://www.inau.gub.uy/infancia/clubes-de-ninos>
- Intendencia de Montevideo. (2023). *Movida Joven*. Movida Joven. Recuperado el 12 de noviembre de 2023 de <https://lamovida.uy/#cat>
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa.
- Kaminsky, G. (2023). *Dispositivos institucionales: Democracia y autoritarismo en los problemas institucionales*. EDUNLa Cooperativa. 10.18294/9789878926445
- Kant, E. (2000) ¿Qué es la Ilustración?. *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, p. 25-37. (Trabajo original publicado en 1784)
- Lapassade, G. (1977). *Grupos, organizaciones e instituciones* (H. Acevedo, Trad.). Granica.
- Lazzarato, M. (2023). *Dolarización y guerra civil en argentina // Maurizio Lazzarato*. Lobo Suelto! Recuperado 1 de noviembre de 2023, de: [Dolarización y guerra civil en argentina // Maurizio Lazzarato - Lobo Suelto!](#)
- Lima Benítez, V. (2021). Políticas de protección a la infancia y adolescencia en Uruguay. Una aproximación a los programas con metodologías de proximidad. *Persona y familia*, 10, 63-84. 10.33539/perfyfa.2021.n10.2484
- Lourau, R. (2001). *El análisis institucional*. Amorrortu.
- Lourau, R. (1991, noviembre 21-24). *Implicación y sobreimplicación* [Sesión de conferencia]. Encuentro organizado por la Asociación Civil "El Espacio Institucional", Buenos Aires.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón.
- Martín Valdunciel, M. E. (2014). La universidad-empresa en el capitalismo cognitivo. *Con-Ciencia Social*, 18(1), 149-156. [La universidad-empresa en el capitalismo cognitivo](#)

- Matheron, A. (1969). *Individu Et Communauté Chez Spinoza*. Éditions de Minuit.
- Ministerio de Desarrollo Social. (2021, Agosto 6). *Centros Juveniles*. <https://www.gub.uy/ministerio-desarrollo-social/node/8965>
- Ministerio del Interior. (2019, Marzo 9). *Programa de seguridad ciudadana*. <http://archivo.presidencia.gub.uy/mem2000/info/MI.htm#MI06>
- Monetti, S. (2020). Spinoza: potencias de lo común. *Nuevo Itinerario: Revista de Filosofía*, 16(1), 75-103. <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1614346>
- Monetti, S., y Piquinela, P. (2019). La cuestión de lo común como campo político: la producción de comunidad. *Castalia*, (32) 105-118. <http://revistas.academia.cl/index.php/castalia/article/view/1343/1444>
- Montag, W. (2005). *Cuerpos, masas, poder: Spinoza y sus contemporáneos* (A. Sainz Pezonaga, Trad.). Tierradenadie.
- Montenegro Martínez, M., y Pujol Tarrès, J. (2013). La fábrica de conocimientos: in/corporación del capitalismo cognitivo en el contexto universitario. *Athenea Digital*, 13(1), 139-154.
- Moreau, P. F. (2012). *Spinoza y el spinozismo*. Escolar y Mayo.
- Moreira, C. (2017). El largo ciclo del progresismo latinoamericano y su freno. Los cambios políticos en América Latina de la última década (2003-2015). *Revista brasileira de ciências sociais*, 32(93), 1-27. 10.17666/329311/2017
- Mouffe, Chantal. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada* (P. Perera, Trad.) Arena.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo: variaciones (in)actuales* (R. Sánchez Cedillo, Ed.; R. Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Negri, A. (2007, agosto 7). *El movimiento de los movimientos* [Conferencia]. La Paz, Auditorio del Palacio de Telecomunicaciones.
- Negri, A. (2011). *Spinoza y nosotros* (A. Falcón, Trad.). Nueva Visión.
- Negri, A. (2015). *La anomalía salvaje*. Waldhuter.
- Negri, A. (2021). *Ensayos: Vol. 3. Spinoza ayer y hoy*. Cactus.
- Negri, A., y Hardt, M. (2002). La multitud contra el Imperio. *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (7), 159-166. [La multitud contra el Imperio Titulo Negri. Toni - Autor/a Hardt, Michael](#)
- Negri, A., y Hardt, M. (2011). *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común* (R. Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.

- Netto, J. P. (1992). *Capitalismo monopolista y servicio social*. Cortez.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial: "La gaya scienza"* (J. Jara, Ed.; J. Jara, Trad.). Monte Avila.
- Nietzsche, F. W. (2004). *Así hablaba Zaratustra*. Porrúa.
- Oury, J. (1998, mayo 16). *Libertad de circulación y espacios del decir* [Conferencia]. Tours. [Libertad de circulación y espacio del decir | Topía](#).
- Pastorini, A. (2000). ¿Quién mueve los hilos de las políticas sociales? Avances y límites en la categoría "concesión-conquista". En *La política social hoy* (pp. 207-232). Cortez. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/22798>
- Percia, M. (1991). Hablar y escuchar en situaciones de grupo (problemas del cálculo subjetivo). En *Lo Grupal* (Vol. 7, pp. 85-96). Búsqueda.
- Perdomo, C. (2002). Ocho ideas para leer a Nietzsche desde la posmodernidad: el caso de la ciencia jovial. *Revista Mañongo del Área de Estudios de Postgrado*, 10(19). <http://servicio.bc.uc.edu.ve/postgrado/manongo19/19-1.pdf>
- Pérez De Sierra, L. (2019). Prólogo. En *Un viaje al cante: historias del Marconi*. Recortes.
- Pichon-Rivière, E. (1984). *El proceso grupal: Del psicoanálisis a la psicología social*. Nueva Visión.
- Pichon-Rivière, E., y Pampliega de Quiroga, A. (2003). Del Psicoanálisis a la Psicología Social (Octubre, 1972). *Área 3: Cuadernos de Temas Grupales e Institucionales*, (9). <http://www.area3.org.es/Uploads/a3-9-pichon-quiroyoga-psicoanalisis-a-psicologia-social.pdf>
- Pintos Brizuela, A. (2016). *Expresiones de la focalización: Modificaciones en el perfil del programa Centros Juveniles*. [Tesis de grado, Universidad de la República]. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/17961>
- Platón. (1981). *Diálogos* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos. (Trabajo original publicado en siglo V ac.).
- Platón. (1998). *Diálogos* (J. Calonge Ruiz, Trad.). Gredos. (Trabajo original publicado en siglo V ac.).
- Ricci Cernadas, G. (2018). Spinoza y las instituciones: un comentario a la lectura de Toni Negri. *Revista Argentina de Ciencia Política*, (21), 107-120. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistaargentinacienciapolitica/article/view/3252/2758>
- Rodríguez, A. (2013). *¿Qué sentido tiene ir al Centro Juvenil?: Representaciones juveniles sobre una política pública que propone la participación en un nuevo espacio de socialización* [Tesis de grado, Universidad de la República]. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/10041>

- Rodríguez, M. (2005). *Análisis comparado de políticas de juventud: Centros juveniles-red de casas jóvenes* [Tesis de grado, Universidad de la República]. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/18569>
- Rose, N. (2007). ¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno. *Revista Argentina de Sociología*, 5(8), 111-150.
- Sambarino, M. (1980). *Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina*. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Cactus.
- Spinoza, B. (1986a). *Tratado político* (A. Domínguez, Trad.). Alianza (Trabajo original publicado en 1677).
- Spinoza, B. (1986b). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, Ed.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1670).
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (A. Domínguez, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1677)
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico* (P. Lomba, Trad.). Trotta (Trabajo original publicado en 1677).
- Stengers, I. (2019). *Otra ciencia es posible: Manifiesto por una desaceleración de las ciencias* (V. Goldstein, Trad.). Ned Ediciones.
- Tatián, D. (2004). *Spinoza y el amor del mundo*. Altamira.
- Tatián, D. (2014). *Spinoza: filosofía terrena*. Colihue.
- Tatián, D. (2015a). *Baruch* (2a ed.). La Cebra.
- Tatián, D. (2015b). *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Colihue.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Tinta Limón.
- Tatián, D. (2020). *Lecturas imaginarias*. Estructura Mental a las Estrellas.
- Tatián, D. (2023). Spinoza: Afectos y subjetivaciones. Una introducción. *Formación, afectos y política. Investigaciones político-discursivas en educación* (pp. 239-274). Balam.
- Tatián, D., y Pereira, G. (2022). Filosofía, democracia y liderazgos públicos (Serie Desarrollo Territorial, N° 21, LC/TS.2022/140). Comisión Económica para América Latina. Santiago de Chile. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/13d24ade-5597-4f64-8839-4be63972219e/content>
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo : la construcción de la identidad moderna*. Paidós.

- Teles, A. L. (2020). *Política afectiva: Apuntes para pensar la vida comunitaria*. La Hendija.
- Vargas Arbeláez, E. J. (2017). La idea de universidad en vilo. Gestión de calidad, capitalismo cognitivo y autonomía. *Revista Colombiana de Educación*, (72), 139-157.
- Virno, P. (2003). *Virtuosismo y revolución*. Traficantes de Sueños.
- Weber, M. (1969). ¿Qué es la burocracia? *Economía y Sociedad* (pp. 716-752). Fondo de Cultura Económica.